hnprinuilui :

Parisiis, dic ‚‹▮ februarii 1939.

\ . IHí»ı\, v. g.

THEOLOGIE CATHOLIQUE

CONT ENANT

L'EXPOSÉ DES DOETKIXES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

< OWMRNC A SOUS t.A DIRR< TION DK

A. VACANT

rnoFMamtun au grand sémixaikk du nasct

E. MANGENOT

HioFR.'wam a t/îNwmrr catuoliqvs dr far»

« ONTINUft SOI S (BLLK DI-

É. AMANN

HIOWfW I'll A LA FACULTÉ DI THÊDLOGIK CAWOLIQVK !>»· L'I'MOJUDTF DK KTIUfiDoURG

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME (H ATOir/JRME

PKI.MIÏ RI PΛIII U

ROSNY – SCHNEIDER

zt,3yz-

Li n^ARï

PAH I S-\ I

LIBRAIRIE LETOUZEY ET A NI·

87. B◊ulevahd Raspail, 87

1939

TOUS DROITS RtaBIOî

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

R *(Suite)*

ROSNY (Eudes do), frère mineur français, dénommé aussi *de Roint, de Roni, de Rooni, de Roniaco, de Renoniaco,* vécut nu xiu· siècle. Quelques rares faits de sa vie nous sont connus par des documents. Ainsi, parmi les *ahi boni virit* (pii ont été consultés dans l'affaire du Talmud et ont signé sa condamnation à Paris, le 15 mai 1248, on rencontre le nom d'Eudes de Rosny. Voir 11. Déni Ile et A. Chatelain. *Chartularium universitatis Parisiensis.* t. I, n. 178, p. 299. Comme dans ce document Eudes n'est pas cité parmi les maîtres en théologie, il faut conclure qu'en 1248 il n'avait pas encore été élevé à ce grade académique. I ne note intéressante, (pii se lit en tête de la table qui suit quelques distinctions extraites du Commentaire sur les Sentences de .Jean de Moussy. O. P., dans le *lut. 15 652,* fol. 88 v°, de la Bibliothèque nationale de Paris, jette un peu de lumière sur la carrière scientifique d'Eudes de Rosny. On y lit, en effet : *Super librurn hic invenies.,. Introitus secundum /ralrem R. bons (?), /ralrem Albcrtum. /ralrem 0. de rooni, /ralrem J. de Mouchi.* Selon M.-D. Chenu il est indéniable (pie cette note implique la coïncidence des quatre leçons d'ouverture ou *introitus* et que les quatre étudiants mentionnés ont commencé la lecture sur le premier livre des Sentences la meme année. Par la présence d'Albert le Grand, nous sommes placés avant 1245, puisque renseignement d'Albert le Grand comme bachelier sentent inire doit se placer vers 1242-1244. Voir M.-D. Chenu, O. P., *Maîtres et bacheliers de l'universitéde Paris vers 1210, Description du ms. Pans. Dibl. nat.. lut. 15 652.* dans *Éludes d'histoire littéraire et doctrinale du xur siècle,* t. i. 1931, p. 21 et 31-35. De cette note il résulterait donc qu'Eudcs de Rosny cilsei gmi à Paris, comme bachelier sentent ialrc, vers 1242-12 | I.

Par une lettre d'innocent 1\ du 31 juillet 1251 nous savons qu'Eudcs de Rosny fut chargé, avec deux chanoines de Reims, de faire une empiète sur l'élection d une abbesse de Saint-Pierrc-aux-.\onains. Voir .J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.,* t. i, p. 296. Enfin du témoignage d'Agnes d'Harcourt, il résulte qu'Eudcs de Rosny fut un des cinq maîtres en théologie auxquels la bienheureuse Isabt Ile de France, sœur de saint Louis, avait confié l'examen et la correction de la nouvelle règle, qu'elle avait composée pour les darisscs du monastère de Longchamp. près de Paris, cl qui fut approuvée par Alexandre IV en 1258 et confirmée par Urbain IV, le 27 juillet 1263. Voir L. Olîger. O. F. M., *De origine regularum ordinis Sanctæ Claræ,* dans *Arch. /ranc. hist.,* t. χιχ. 1926, p. 436-437: Agnès d'Harcourt, *Vita B. Isabella.* traduite du français en latin, dans *Acta sanctorum,* aug. t. vi, col. 801. La même Agnès d'Harcourt déclare qu'Eudcs de Rosny fut aussi le confesseur d'Isabelle. *Op. cil.,* col 802. Des témoignages allégués, il résulté donc qu'Eudcs n'était pas encore maître en théologie en 1248, mais qu'il le fut en 1258. C'est entre ces deux dates qu'il faut placer sa maîtrise en théologie. Comme les luttes soutenues entre les séculiers et les mendiants font écarter toute nouvelle maîtrise de religieux entre 1248 et 1257, c'est, comme l'écrit P. Glorieux. vraisemblablement en 1257 qu'Eudcs obtint le grade de maître en théologie. La place qu'il occupe dans le document relatif au monastère de Longchamp suggère d ailleurs la même date. Voir P. Glorieux, *D'Alexandre de Datés a Pierre Auriol. La suite des maîtres franciscains de Pans au xup sié le.* dans *Arch. /ranc. hist.,* t. XXVI, 1933. p. 270. Quant à la date de la régence du maître franciscain, elle ne peut pas être déterminée avec certitude. Eudes peut avoir régi le *Studium* des frères mineurs à Paris immédiatement après saint Bonaventure, à savoir entre 1257 et 1260, ou bien, et ceci est plus probable, après Guibert de Tournai, c'est-à-dire entre 1260 et 1263. Voir P. Glorieux, *art cil.,* p. 272.

D'après la note du ms. *lut. 15 652,* fol. 88 v". de la Bibliothèque nationale de Paris, citée ci-dessus, Eudes est l'auteur d'un *Commentarium in libros Sententiarum,* dont l'*introitus* du F' livre est mentionné dans la note alléguée. Des extraits de cet *introitus* se lisent dans le ms. *lal. 15 702.* fol. 3 v®, de l,i meme bibliothèque. Le commentaire sur le lrr livre des Sentences denote : *Is, 43. Vos testes mei, dicit Dominus, ut sciatis et credatis mihi et intclligatis quia ego ipse sum... In hoc verbo tanguntur omnia quic necessaria sunt ad hunc librum.*

Les auteurs lui attribuent aussi quelques sermons, prêches à Paris, l'un le il· dimanche de carèm· (2(1 mars 1261), conservé dans le m». *lal. 15 971,* fol. 162 v° de Paris; l'autre à la Toussaint 12/2, dans le ms. *lut. 16 4SI.* fol. 7; un troisième le jour des luno-

cents 1272, dans le ms. *lat. 16 481.* fol. *58* v®. A l'occasion de deux sermons, prêches à Paris en 1282 et 1283, et conservés dans le ms. *lat. 14 947.* n. 15 et 71, de la même bibliothèque, dans lequel ils sont attribués au franciscain Eudes de Bucriis, .Xi Lecoy de La Marche, *La chaire française au Moyen Age,* p. 465, et L. Ollgcr, *art cit.,* p. 137, n 3, se posent la question s'il faut identifier Eudes de Bucriis avec Eudes de Rosny.

J.-If. Sbamlr.1, *Supplementum ad xcriplorcs O.* AL, t. n. Home, 1921. p. 206; B. Hnurémi, *Eudes de Ilotnii,* dans *Hist, litlér. de la France,* t. x x v î, Paris, 1873. p. 103-105; P. Féret, *La faculté de théol. de Paris :* Moyen Age, t. n, Paris. 1895, p. 387-388; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théol. de Paris au XI11· s.,* t. n, Paris, 1933, p. 53, n. 307; A. Callcbnut, O. F. M., *Une nouvelle lettre de saint Bonaventure du 27 sept. 1263,* dam *Arch, franç. hist.,* t. xix, 1926. p. 295-297; et les travaux mentionnés dans l'article.

Λ. Tt'ETΛEliT.

ROSSEL Joseph, théologien espagnol, né à Barcelone et décidé en 1665 à la chartreuse de Monteulegre, située dans les environs de cette ville, où il avait passé la majeure partie de sa vie. Morozzo le dit très versé dans la théologie spéculative et dans la morale. Cet éloge ne peut être accepté qu'avec réserve, car le seul ouvrage imprime de cet écrivain est ù l'Index. Seulement, a la décharge de l'nutcur, on peut tenir compte de lu remarque faite par l'index publié par ΓInquisition d'Espagne, que son livre a été justement condamné parce que lui, ou son éditeur, au c. xv, § 13-15, Inséra des extraits du *Commentaire* sur le c. vin de saint Matthieu d'un certain Laurent Aponie. En vilet, le décret de la S. C. de l'index du 27 mai 1687 qui prohiba l'ouvrage de dom Rossel défendit en meme temps le livre de L. Aponte. D'allicins, cette prohibition n'empêcha pas la réimpression de l'ouvrage en Allemagne, et peut-être ailleurs. Cf. *Indice ultimo de los libros prohibits y niandados expurgur para todos los reynos y senorios del calolico retj de las EspaHas,* Madrid. 1790, in-♯ p. 235 *b;* voici le titre de l'ouvrage de dom J Rosse l ; 7 *ructatus sive praxis deponendi conscientiam in dubtis et scrupulis circa casus morales concurrentibus, omnibus non lanium confessoriis et pernitentibus, verum etiam quibuslibet personis scrupulosis apprime perutilis,* Lyon, 1660, ♯n-8· 1761, ; Bruxelles, 16G1, in-16; Cracovle, 1662, in-12; Cologne, 1603, 1697. 1700. 1742, In 12,

Nicolaus Antonio. *Iiibl. hispana nova,* t. i, p. 817 ; Moror/o, *theat. chromii. s. ord. cari.,* p. 118; Hurter, .Vomenclalor. 3· éd.. I. ni. col. 1206; Valenti, *San Pruno y la oeden dt Ioj carlufos,* Valence, 1899, p. 109.

S. AvTom;.

ROSSELLI Annibal, frère mineur italien du xvr siècle. Originaire de Calabre, il appartint à la province d üinbric des observants. Après avoir étudié a Paris et a Louvain, il enseigna la théologie, d'abord a Todl. puis n Cmcovie. Il est l'auteur ‹l un *Tractatus de septem sacramentis,* Poznan, 1591), et de *In Pynamdum et Asciepium Hermetis Mercurii Trismegisti commentaria. CeACovïc,* 1585, 1586 et Cologne, 1630.cn six vol ; ouvrage d'une immense erudition, dans lequel tout» l.i théologie passe, ainsi qu'un grand nombre de questions philosophiques.

L. Wadding· *Scriplom O. M.,* Rome. 1906, p. 109; L-R. SbaraJra, *Supplementum,* t. i, Borne. 1908, p. 352; H. Hurler, *Somrnelutar,* 3· éd., t. m. col. 158.

A TEETAttltr.

ROSSET Mich·!, prélat français du xix· siècle — N» a B‹ tton-Bcttonct (Savoie), le 21 août 1830, il ht ĕs i tudrx secondaires et ecclésiastiques dans les ⱱemlnain de son pays; entré comme professeur de philoOphii au grand séminaire de Chambéry en 1858, il ccbangcr.icvttechaire.cn avril 1867, pour la chaire de dogmatique, puis pour celle de morale. Évêque de Saint-Jean de Maurienne en 1876, il continua à mener de front l'administration de son diocèse et l'étude des sciences ecclésiastiques. Outre ses nombreux mamie rnents, il reste de lui : *Prima principia scientiarum,* Paris, 1866,2 vol. in-12. fruit de son premier enseignement; *De sacramento eucharistia·,* Chambéry. 1876. ln-8®; et surtout un volumineux traité *De matrimonio,* Chambéry, 1895-1896, 6 vol. in-8®, auquel on pourrait peut-être reprocher de n'avoir pas fait une place assez considérable à l'histoire du droit canonique.

L'épiscopal français depuis le Concordat Jusqu'A lu Séparation, Paris, 1907,p. 577-578; *Pidgbiblion,* 1896, t.I, p. 1 12; t. n, p. 331,

E. Aman N.

1. ROSSI Alexandro, frère mineur conventuel italien du x v i f siècle. Né à Lugo. près de Rnvcnne, le 14 novembre 1607, il entra chez les conventuels de la province de Bologne, en 1624, enseigna et régit plusieurs *Studia* de l'ordre, principalement ceux d'Assise et de Bologne. Élu provincial en 1683, H mourut le 2 novembre 1686. Il fut, pendant toute sa vie, un disciple fidèle de Duns Scot. Il est l'auteur des ouvrages ; *Cursus totius philosophiie.'A* vol., très rare; *Controversia: theologiae inter scolistas, in quibus poliorcs difficultates examinantur atque germana mens Scoti aperitur,* in-4°, 2 vol., Bologne, 1652-1653; *Controuersiie mctaphysicales inter scolistas,* in-4°, Bologne, 1651; *Résoluliones morales, in quibus potiores casus conscientitr frequentius in qualibet materia occurrentes juxta mentem Scoti et Thonue examinantur et solvuntur,* in-4°, Bologne, 1664; *Commentaria in octo libros Physicorum,* in-1°, IPologne, 1656 ; *Commentaria in h bros de cado et dt generatione et corruptione.* in-4°, Bologne, 1657; *Commentaria in libros Aristotelis de anima,* in-1", Bologne, 1659.

J.-1L Sbandca, *Supplementum ad scriptores O. M.,* 2· ed., t. IIf, Rome, 1936, p. 172; H. Hurter. .*amendator.* 3· éd., t. in. coi. 911, n. 1.

A. Teetaekt.

2. ROSSI Antoine, frère mineur conventuel italien du xvii· siècle. Originaire de Tofaria (prov. d'Avellino) près de Conza (autrefois siège archiépiscopal), il fut maître en théologie et versé dans le droit civil et canonique. Il est l'auteur d'un *Enchiridion seu Manuale locupletissimum fere omnium tum definitionum tum et descriptionum eorum qua· in quibuscumque consciclhe casuum materiis atque solutionibus occurrere solent, a cunctis jam professoribus desideratum, demum non vulgari diligentia nunc collectum ct ordine alphabetico digestum,* Venise, 1623.

J.-II. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores* O. M.. t. t, Home, 1908, p. 95.

A. Tektaeht.

3. ROSSI (Bernard-Mario do) (I>B RUBEIS) (1687-1775), dominicain italien du couvent du Zattere à Venise. Bibliothécaire, il sut enrichir la bibliothèque conventuelle d'une manière considérable et acquit iuimème une grande érudition, notamment pour l'histolre de saint Thomas ct de scs écrits. Le P. de Rubeis a publié *De fabula monachatus bencdictini I). Thotnæ Aquinatis,* \enise, 1721, in-8·; *Synodus Mantum an. 1327,* dans t. ix de la *Coll, des conciles* de 1729; *Monumenta Ecclesia: Aquilejensis commentario illustrata,* 1740, in-fol. ; *De nummis patriarcharum Aquilejensium,* Venise, 1747-1719, in-8°; *De gestis cl scriptis ac doctrina S. Thoma: Aquinatis,* Venise, 1750, in-fol., trente dissertations souvent réimprimées ct qui ont etc dTinr grande utilité; *De. rebus congregationis sub titulo ll Jacobi Salomoni,* Venise, 1751, Iıı-4·; *Dissertationes 11 de. Turanio seu Tyrannio Rufino; De vetustis lilurgiis, ibid.,* 175 L in-4e;De *Thcophyladi Hulgarin: archiepiscopi gestis et scriptis,* dans le t. t des œuvres de Théophylactc, *ibid.,* 1754, in-fol.. *De peccato originali, ibid* ,

1757, iu-1"; *De charitate, ibid.,* 1758. in-4"; *Dissertationes varhe eruditionis, ibid.,* 1762, in-4®. De Rubcis a aussi édite· *Thomæ Aquinatis opera theologica,* Venise, 1745-1760, 28 vol. 1η-4·, avec des tables remarquables; *Georgii Cyprii patriarcha vita, ibid.,* 1753, in-4·; *Vita Benvenuto· Bojanæ, ibid., \I$I,* in-4°. De Rubeis laissa un très grand nombre île manuscrits concernant surtout l'histoire du Frioul.

Hoefer, Noue. *btogr. gén.,* t. xi.n, 1862.

M.-M, Gorce.

4. ROSSI Cyrille, frère mineur capucin de la province de Brescia ct de In custodic de Bcrgamc. Originaire de Bcrgamc, il entra *h* l'âge de seize ans dans l'ordre des capucins, fut professeur de théologie, de droit canonique ct de littérature, ct secrétaire du P. J.-B. de Sabblo, déflnltcur cl proc ureur général de l'ordre depuis 1678 jusqu'en 1685. Il mourut à Bergame le 10 janvier 1692. Il a laissé les ouvrages : *De morientium cleemosinis, iis nempe qua /r. minoribus S. Francisci regulam profitcnlibus interdum in ultimis voluntatibus, legato fideique commisso prastanda, relinquuntur,* édite avec *Consilium unicum juridico-morale, tribus articulis absolutum juxta praserlim Nicolai 111, Clementis V et S. Bonaventuræ doctrinam,* Lyon, 1680. In-fol.; *Centuria epigrammatum, duplexque carmen elegiacum genethliacum super Christi patientis amorem.* Brescia, 1681 et Charlestown, 1683; *De obligatione procuranda perfectionis, tum specialiter religiosis, pro cujuscumque professionis modulo, tum communiter Christi fidelibus ex vi divini mandati, demeuré* inédit.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M. Cap.,* Venise. 1747, p. 69; Valdemlro da Bergamo. O. M. Cap·, *I conventi cd i cappuccini bergamaschi,* Milan, 1883. p. 77-78.

A. Teetaert.

5. ROSSI François, frère mineur italien, appelé aussi *de Pngnano, de Apprimano, de Æsculo, de Marchia.* Voir Prigxaxo *(François de),* t. \n, col. 2104-2109. Il faut y ajouter que le ms. *Vat. Oltob. lat. 1816,* fol. 30 r°-49 r°, contient une *Abbrcviatio super libros Physicorum,* qui primitivement fut attribue à François Rossi ou île la Marche. Cette abréviation débute : *Ad evidentiam eorum quit in libro primo physicorum dicuntur,* et linit : *scit ipse Deus benedictus, cui sit honor ct gloria in sivt ula suculorum. Amen. Explicit summa ct compilatio super libros physicorum breviter et summarie compilata a venerabili doclorc Francisco Kubeo de ordine minorum.* Comme celte attribution : *venerabili declare Francisco Jlubcoa* ‹ te elTacce, il reste un doute au sujet de l'aut lient Iclté de cette *Abbrcviatio.*

Voir L. Amortit, O. F. M., Arrirs *condemnationum et processuum contra doctrinam et sequaces Petri Joannis Olivi.* dims *Arch, franc, hist.,* 1. χ.χιv, 1931. p. 198.

A. TESTAI ht.

6. ROSSI Jenn-Bnptisto (Ri ni t s). carme du xvr siècle. Né à Ravciine le 4 octobre 1507, d'une famille noble, il entra dans l'ordre des carmes, où i) se lit une grande réputation comme prédicateur; professeur à la Sapience, il fut élu général de l'ordre à la mort de Nicolas Audet (1564). Durant la visite des couvents de l'ordre qu'il avait entreprise, il rencontra sainte Thérèse, dont il encouragea la réforme, du moins en ce qui concernait les femmes. Il remplit d'autres missions encored jouit à Rome d'une grande influence. Il mourut ʌ Rome en 1578. Le théologien doit retenir de lui l'édition qu'il donna avec des notes de l'œuvre essentielle de son illustre confrère du siècle précédent. Thomas Netter (dit Waldensis) : *Thomtr Waldensis doctrinale antiquitatum fidet Ecclesia· catholico- cum notis,* Venise, 1571, 3 vol. in-fol.

I'cllcr-Pércim<\, *Biographie univ.,*\. XI, p. 116 (au mot *Itossi)* cl p. 160 (nu mot *f<libella);* Hurler, *Nomenchilor,* 3· édit., ! il. col. 818

É. Amann.

7, **ROSSI** Lêonnrd, frère mineur italien cl cardinal. xiv® siècle, est le même que Léonard de Giffon. Voir t. ix, col. 396.

ROSSIGNOL Jean-Joseph, jésuite. – il naquit à Vallouhc ou à La Pisse (Hnutcs-Alpcs), en 1726, entra dans la Compagnie en 1742 ct enseigna les humanités ct la philosophie à Marseille. Apres la dissolution de la Compagnie en France (1762), il passa onze ans en Pologne, où il dirigea l'observatoire royal de Vilna. Après la suppression de l'ordre en 1773, il enseigna la physique d les mathématiques au Collège des nobles à Milan. Revenu en France, Il résida plusieurs années ʌ Embrun. Ses attaques contre la Constitution civile du clergé l'obligèrent â regagner l'Italie; il séjourna pendant dix-huit ans a Turin où, grâce à la générosité du comte de Mclzi, son ancien élève, il put publier ou rééditer un grand nombre de ses écrits. Il mourut à Turin en 1817 (non en 1807, comme l'afllrinent plusieurs répertoires biographiques).

Écrivain d'une facilité cl d'une universalité extraordinaires, le P. Rossignol qui, jeune encore, avait brillamment soutenu à Varsovie des thèses *de omni re scibili,* publia une bonne centaine de traites ou opuscules sur les matièrei 1rs plus disparates : grammaire, sciences naturelles, mathématique, philosophie, théologie, histoire, etc. Son éditeur de Turin annonçait en 1806 une collection complète de ses œuvres qui comprendrait dix-huit recueils. Il ajoutait, non sans humour : · L'auteur est occupé â donner la suite: on ne saura le terme de ses travaux littéraires que le lendemain île scs funérailles. * 1 n ami de Rossignol, l'abbé Michel, publia en 1803 ct 1804, sous le titre de *Feuille hebdomadaire de Turin,* un journal exclusivement consacré à l'analyse de ses ouvrages; le recueil se termine au Ier novembre 1804 par la liste de 99 traités publiés jusqu'alors. L'auteur composa lui-même une *Histoire des oeuvres de M. Kossignol,* Turin, 1804.

De ces publications, dont on trouvera la liste dans Sommervogcl, nous ne mentionnons que celles qui ont quelque intérêt pour ce Dictionnaire : 1" Philosophie cl physique : *Vue sur les sensations.* Milan, 1773, réédité sous le titre de *Théorie des sensations,* Embrun, 1780; Paris, 1802; *Plan d'un cours de philosophie,* Turin, 1803; Vues *nouvelles sur le mouvement,* Turin, 1795 : ‹ L'objet de l auteur est de prouver qu'un corps existe réellement dans chacun des points qu'il parcourt › *(Journal des savants,* janv. 1778); *Preuve du mouvement de la terre,* Turin, 1803. — 2° Théologie, apologétique : *Vues philosophiques sur l'eucharistie,* Embrun, 1776; cet essai d une explication physique ayant été attaqué dans le *Journal ecclésiastique* (janv. 1777, p. 80-89), comme contraire ù la foi. l'auteur publia en réponse un *Écrit adressé à Γauteur du Journal...,* Embrun, 1777; *Traité sur Tusure;* l'édition fut brûlée par les sans-culottes dauphinois; l'ouvrage fut réédité ù Turin en 1803; cf Feller, *Journal historique cl littéraire* (nov. 1788, p. 416-120); *Les miracles,* Turin, 1804; *Des peines du purgatoire,* Turin, 1808; *La divinité de TÉvangile prouvée par les prophéties,* Turin, 1810. - 3® Histoire, hagiographie : *Mémoire sur les nouveaux monastères de la Trappe,* Milan, 1794; *Inflexions sur Γhistoire ecclésiastique de M l'abbé Fleury,* Paris, 1803; *Vie de saint Vincent Ferricr,* Paris, 1803; *Vie du bienheureux François de Girolamo,Turin,* 1803 (d'après la Vie italienne du P. Longaro degU Oddi).

Michaud, *Btogr. univ..* nouv. cd.. t. xxxvi, p. 533 sq.; i'cllcr-Wvlss cl Biisson. *Biographie univ.,* t. vu, p. 329; Sommersogcl. *Bibl. de la Comp. de Jésus,* t. vu. col. 179-186; Hurler, .\omrncta(vr, 3 rd., t v, col. 580 sq.

J.-P. Ghavsem.

1. ROSSIGNOLI Bernardin (écrit aussi Rosioxoli. Rosioxolo, Hossîgn'üolt), jésuite italien, auteur spirituel. — Il naquit à Ormca (Piémont). en 1547. rt entra au noviciat de Rome en 1563. Il enseigna pendant onze ans la philosophie et la théologie au séminaire de Milan et fut pendant six ans recteur du collège de Tuiin, puis du Collège romain, où il eut parmi ses inférieurs Robert Bcllarmin et Louis de Gonzague. A partir de 1592. il gouverna successivement les provinces de Milan, de Home (1597), de Venise (1601), de Milan (1606); redevenu recteur du collège de Turin, il y mourut en odeur de sainteté le 5 Juin 1613.

Le plus important de scs ouvrages a pour titre : *De disciplina Christiana perfectionis pro triplici hominum statu, incipientium, proficientium et perfectorum, ex sanctis Scripturis et Patribus, libri quinque,* Ingolstadt, 1600, in-8e; rééditions; Venise, 1601; Anvers. 1603; Venise, 1604; Lyon. 1604. Une traduction française,due à M.-P. Charpentier, parut à Paris en 1606 ; *Discipline de la perfection chrétienne;* l'ouvrage fut également traduit en polonais. Le *Dr disciplina* est le premier traité complet de spiritualité composé par un jésuite italien, Voici un aperçu des questions traitées; L. I. *Status incipientium:* la conversion du pécheur et la pénitence; les tentations des débutants. L. 11-1V, *Status proficientium:* les conditions du progrès spirituel cl les différentes formes de l'abnégation, les tentations propres A cet état; les vertus théologales, la prudence, le discernement des esprits; l'oraison et les vertus morales. L. V, *Status perfectorum* :la nature, les obstacles cl les moyens de la perfection; en particulier ; la contemplation, la vie contemplative et active, les degrés de l'amour de Dieu, les tentations propres A cet état. Ce qui caractérise l'ouvrage, c'est le souci constant de fonder la doctrine spirituelle sur l'Écriture rt la Tradition. Le texte est bourre de citai ions de la Bible, des Pères, des grands théologiens, parmi lesquels la première place revient à saint Thomas, des auteurs spirituels récents ou contemporains, en particulier des écrits du P. général Aquasiva, auquel le livre est dédié; on y trouve même le résumé du traité alors encore inédit de Guillaume de Vrimarla, *De instinctibus,* sur les mouvements des divers esprits (I III, c. xvn et xvm). La solidité de la doctrine et la richesse extraordinaire de la documentation classent le *De disciplina* parmi les plus importants traités de spiritualité parus en Italie vers cette époque, l.c ł Hossignoli compléta cet ouvrage par un traité d'allure plus pratique ; *De actionibus virtutum, ex sanctis Scripturis et Patribus libri duo,* Venise, 1603· Iη-8·; rééditions : Ingolstadt, 1603; Mayence. 1601; Lyon, 1601. Le I. I expose la nature de l'action vertueuse cl l'exercice des vertus théologales; le I. II traite de la pratique des vertus morales.

Alcgambc et Southwell lui attribuent en outre deux ouvrages publiés sous le nom de Guillaume Baldcsani. qu'ils considèrent comme un pseudonyme : *Stimulus virtutum.* Borne, 1592, cl *Sacra historia Thebira.* Turin, 1589. C'est à tort ; Possevin, qui a correspondu avec leur auteur, les attribue formellement au chanoine de Turin, Guillaume Baldcsani.

PoMcvInus, *Apparatus sacer,* t. I, Cologne, 1608, p. 213 et 6.»'» (sur G. ILdJcsanI); Alegnmbc, *JIiId. script. Soc. Jt'U.* Anvers. 1643, p. 63, Sotvcllus. *Hild. script. Soc. Jcmii,* Rome. 1676. p. 116; El de Guilhermy, S. J., *Mtnologe de la (?<>mp. de Jems,* Italie, t. i. p. 615-646; Somnicrvogel, *nibl. dr la Camp, de Jisas,* t. vu, col. 161-163; M. Rivière, *Corrections rt additions* à *la IHb/. de la Camp, de Jésus.* col 76G. vurtout I. II.ul/ V·>η I r» ni/. S. J.. / r *p. H. pas*-ilfnoli, (Uns *Arch.* /.hi. *Soc. Jeta.* I. n, 1933. p. 35-43.

J.-P. Ghausem.

2. ROSS IGNOLI Chnrlee-QréQoire (verit aussi Βλκαοιι) jésuite italien, auteur spirituel. Né a Borgo-Manero, au diocèse de Novare, en 163t. admis dans la Compagnie en 1651, il enseigna pendant de nombreuses années la philosophie, !'écriture sainte, la théologie dogmatique et morale, fut recteur de divers colleges et supérieur de la maison professe de Milan, où il mourut le 5 janvier 1707.

Il publia une vingtaine d'ouvrages ascétiques dont la plupart ont été souvent réédités et traduits en diverses langues (pour le détail des titres et des traductions, voir Sommervogel). Une édition complete parut à Venise, en 1717 : *Opere spirituali e morali del P. Carolo Gregorio Hosignoli,* 3 vol. in-ℊ Nous nous contentons de mentionner les principaux : 1. *L'clcttionc dello stato,* Bologne, 1670; traduction française : *Du choix d'un état de vie.* Avignon. 1826; Bruxelles, 181 L L'ouvrage traite des conditions d'une bonne élection et insiste surtout sur les avantages de la vie religieuse. Il suscita un grand nombre de vocations religieuses; on le trouverait cependant aujourd'hui quelque peu sévère pour la vie séculière et au sujet de l'obligation de suivre l'invitation divine. 2. *La pictà ossequiosa aile feste principale dell anno.* Come. I6S2, sur la manière de sancti lier les fêtes ; conseils pratiques, méditations et instructions, exemples. 3. *Notizie memorabili dcgli oser cizi spirituali di S. Ignazio,* Milan. 1685; l'auteur expose à l'aide de nombreuses citations et de nombreux exemples les mérites des *Exercices,* les effets salutaires et les règles de leur pratique. 4. *Venta elerne.* Milan. 1688; ces méditations sur les (lus dernières et la vie de Jésus ont été très répandues et souvent traduites; il n'en existe cependant pas de traduction française. 5. *Maraviglie di Dio ne suoi Santi : Centuria I*k. Milan. 1691; *Centuria* Z/', *ibid..* 1696; *Centuria* ZZ/Λ *ibid.,* 1698; *Nella nuova cristianitii dell' Indic e d'altre puesi idolalri,* Bologne. 1698; *Centuria* ZV». Milan, 1740. Traduction française : *Les merveilles divines dans les saints des premiers âges de l'église.* Tournai. I860; ... *dans les suints du Moyen Age,* 1867; ... *dans tes saints des temps modernes,* 1867. 6. *La pittura in giudizio,* Milan, 1697, sur les bienfaits des peintures honnêtes et les dangers des peintures obscènes. 7. *L'clcttlone dell amico.* Bologne, 1699, sur les bonnes et mauvaises compagnies. 8. *Maraviglie di Dio nel divinissimo sacramento c nel santissimo sacrificio.* Milan, 1701 ; ce choix de traits a été plusieurs fois traduit en français; *Les merveilles divines de la sainte eucharistie,* Tournai, 1863, etc. 9. *Maraviglie di Dio nell' anime dei purgatorio,* Milan. 1703; à l'aide de nombreux exemples, parmi lesquels ne manquent ni les révélations ni les apparitions, l'auteur traite du devoir cl des moyens de soulager les Ames des défunts et de la crainte salutaire <les peines du purgatoire; l'ouvrage connut un très grand succès et contribua beaucoup a répandre la dévotion aux Ames du purgatoire. Il a été traduit et édité plusieurs fois en français : Tournai, I860, etc.

Le P. Rossignol! possède à un degré remarquable les qualités de l'écrivain spirituel populaire : conviction ardente, sens psychologique et connaissance «les Ames, simplicité et clarté jointes à une doctrine solide, exposé concret et direct, illustré de nombreux exemples. C'est ce qui explique la large diffusion et la popularité de la plupart de ses écrits.

Roslgnoll. *Opère...,* notice en tète du t i; Soniniervogcl. *liibl. de la Comp. de Jè\u\,* t. vu. col. 1 16-161; El. do Guilhermy, *Ménologe de la Cornp. de .h\u>,* Italie, t. i, p.30-32.

J.-P. GnAUSBM.

3. ROSSIGNOLI Grégoire, bamabite du *:xvn siècle, frère cadet du précédent. Né a Borgo-Manero dans le diocèse de Novare en 1640, il entra à dix-huit ans dans l'institut des barnahites, ou il reçut sa première formation théologique, puis s'orienta dans ta direction des études de droit civil et canonique. Professeur à Alexandrie, il fut ensuite appelé à Milan, ou

il rut une très grosse influence, tant par son cnsidgnc-ment que par ses consultations. Il fut successivement provincial de tn congrégation, puis visiteur général; il mourut · n jnili··i 1715· Lès nombreux ouvrages qu'U a laissés se rapportent principalement au droit civil cl ecclésiastique· On retiendra les suivants, qui touchent ά des questions de morale : *Praxis thcoloyico-lcyalts de contractibus ut sic: emptione et venditione, mutuo rt usuru, emphyteusi cl censibus,* Milan. 1678. in-fol., rééd. en 1719; *lie cambiis et permutatione, ibid.,* 1680 cl 1697, in-fol.; *De societatibus, simonia, commodato et deposito, ibid.,* 1682, 1701. in-fol; *De locato et conducto, pignore et hypotheca, fidejussione et assccura-Hone et de transactionibus, ibid.,* 1683, 1707, in-fol.; *De restitutione, ibid.,* 1688. in-fol Touchent plus spécialement à la théologie : *De sacramentis in communi et particulari, ibid.,* 1705-1707. I vol. in-fol., sans compter 3 In-fol. consacrés l'un aux fiançailles et les deux autres nu mariage : *De sponsalibus,* 1681 et 1711. *Dr matrimonio,* 1685 et 1688. On a publié aussi après sa mort deux in-fol. sur les *Censures ecclésiastiques,* 1722.

Argelatl. *Ribl. script. Mediolanensium,* t. n. Milan. 1715. col. 21 31-21.>2.

É. Amann.

ROSSY (Thomas de), frère mineur écossais du xiv· siècle.— Apres avoir étudié à Paris, il retourna comme bachelier dans son pays, où il fut professeur de théologie et vicaire général de Γ Ecosse. Sur la demande des rois de France et d'Ecosse,Grégoire XI envoya une lettre au chancelier de Paris pour lui demander de permettre à Thomas de Bossy de lire, à partir de 1372, les Sentences à Paris et de le promouvoir ensuite maître en théologie. Thomas vint donc a Paris et y commenta pendant quatre ans les Sentences et. en 1376, l'évêque de Glasgow, député par Grégoire XI. lui conféra la maîtrise en théologie. Il est l'auteur de *Quivslioncs de conceptione beatœ Maria Virginis,* qui débutent : *Virgo gloriosissima, quie a Deo fail pnedilccta.* J.-1L Sbaralea. qui semble en avoir vu un exemplaire manuscrit à Venise, dit (pie ces *Quirstiones* se terminent : *Explicitait Quœstiones magistri Thoma de Rossi Scoti ord. min. sacraque theologia doctoris de conceptione Virginis immaculata, quas legit in universitate Parisiens! baccalarius ibidem existent in lectura Sententiarum.* D'après ce témoignage. Thomas aurait donc composé ces *Quœstiones* pendant qu'il commentait à Paris les Sentences, donc entre 1372 et 1376.

!.. Wadding, *Annates minorum,* 3· rd., t. sin. an. 1371. n. xiv, p. 2X2 ct *Supplementum /·. Infonii Mrllssani,* η. !, p. 292; an. 1371. *Supplementum P. Antonii Melissani,* n. t. p. 355; an. 1376, n. vm. p. 389; .1.-11. Shanilrn-C. Eubri. *Ratiarium /ranciscanum,* I. vi, Home· 1902. p. 161, n. 11 19; .1.-1 L Sbaralru, *Supplementum ad scriptores* O. *M.,* t. Ili, Home, 1936, |>. I3X.

\. TKITAΓ.HT.

ROSWEYDE Héribert, j< suite, hagiographe et historien ecclésiastique. – Il naquit à ITrecht le 21 janvier 1569 ct entra au noviciat de Tournai le 21 mai 1588. Maître ès arts à Douai en 1591. ordonné prêtroen 1599.il enseigna la logique ù Douai, fut préfet des études du collège d'Anvers et occupa pendant trois ans la chaire de. controverse ù Saint Dîner et à Anvers. Dès ses études de philosophie il se sentit attiré vers les recherches historiques et se mit à explorer les bibliothèques afin de recueillir des documents inédits sur l'histoire de l'Eglise et l'hagiographie. En 1606. il obtint enfin d'être déchargé de renseignement pour pouvoir se consacrer entièrement aux travaux d'érudition Il mourut à Anvers le l octobre 1629, d une maladie contractée au chevet d'un contagieux.

Le P. Koswcyde a été l'initiateur de l'œuvre des bollandistes : Il en élabora le plan dans ses grandes lignes ct en prépara la réalisation. Frappé des richesses hagiographiques que contenaient les bibliothèques des Pays-Bas, il forma le projet de publier dans un vaste recueil les vies encore inédites et de rééditer de façon plus critique celles qui étaient déjà imprimées. Le recueil devait se composer de dix-huit volumes in-folio ; trois volumes préparatoires seraient consacrés à la vie de Notrc-Sclgncur cl de la sainte Merge ct â l'histoire des fêtes des saints; les douze suivants contiendraient les vies des saints d'après l'ordre du calendrier; les trois derniers compléteraient les *Acta sanctorum* par la reproduction des divers martyrologes, les annotations historiques ct critiques et les tables. Dans un petit volume imprimé a Anvers en 1607, *Fasti sanctorum quorum vita in Belgicis bibliothecis manuscripts,* il expose son programme, dresse le catalogue alphabétique de treize cents personnages, dont il a, pour la plupart, réuni les vies manuscrites ct public comme spécimen les *Actes* de saint Tarachus et de ses compagnons martyrs. Le P. Boswcydc ne put pas réaliser cette entreprise gigantesque : d'autres publications et occupations vinrent trop souvent l'en distraire; elle était d'ailleurs au-dessus des forces d'un seul homme, 1'n an apres sa mort, le projet, élargi ct modillé, sera repris par Bollandus avec le succès que l'on sait. Voir l'art. Holland. t. n, col. 950 sq.

Si le P. Koswcyde ne publia aucun des volumes des *Acta sanctorum,* deux publications importantes les préparaient. A la suite d'une édition du *.Martyrologe romain* de Baronius, il publia le *Martyrologe d'Adon,* jusque-là fort mal édité, cl l'abrégé appelé *Petit romain* qui était inédit; il y ajouta d'excellentes notes historiques ct «les tables : *Martyrologium Romanum... accedit vetus Romanum martyrologium... una cum marlyrologio Adonis.* Anvers. 1613. Bien que la critique actuelle n'admette plus, pour le *Petit romain,* la haute antiquité que lui attribuait Boswcydc, cette publication est une «i-uvre scientifique remarquable pour l'époque et a longtemps tenu lieu d'édition définitive. Deux ans plus tard parut son œuvre capitale : *Vilie Patrum, de vita ft verbis seniorum libri X,* Anvers, 1615 (réimpression : Lyon. 1617; 2· éd. augmentée : Anvers, 1628). Le volumineux in-folio donne le texte critique, basé sur vingt-trois manuscrits et vingt éditions, d'un des plus célèbres recueils hagiographiques anciens. Il contient les Vies *des Pères du désert* écrites par saint Jérôme, Bulln (qui n'en est en réalité qu'un traducteur), Sulpice Sévère ct Cassicn, la collection des *Verba seniorum* traduite du grec par le diacre Pélage, *VHistoire laustaqiic* de Palladius dans la traduction de l'humaniste Gentlen llervct (lesanciennes traductions, qui portaient le titre de *Paradis d Héraclide,* sont rejetées en appendice), *VHistoire religieuse* de Théodoret traduite par Gcnticn llervet. le *Pré spirituel* de Jean Moschus traduit par Ambroise Travcrsari. L'ouvrage débute par vingt-six prolégomènes généraux; chacune des pièces est précédée d'une introduction cl suivie d'annotations vivantes (en partie reproduites dans Migne. *P.* (».. t. xxxn et l x x x v h , *P. L.,* t l x i. l x x ih , Lxxtv, cxxilt). · C'est véritablement la pierre fondamentale des *\cla sanctorum...* Si l'on tient compte de l'étendue et de la variété des écrits qui forment le recueil, de l'imperfection des instruments de travail d'alors, des dilllcultés de l'exécution, on n'exagérera guère en qualifiant de chef-d'œuvre les *Vitiv Patrum.* · H Delchaye, *l/iruvrc des bollandistts,* p. 16 cl 20.

Dans le domaine de rhistoirc.il faut signaler encore un ouvrage volumineux en langue flamande : *Histoire générale de ΓÉglise,* d'après les *Annales* de Baronius, suivie de *VHistoirc ecclésiastique des Pays-Bas,* Anvers. 1623. Koswcyde publia aussi une édition de l'*Imitation de Jésus-Christ.* Anvers, 1617, qui fut très souvent réimprimée. Elle est suivie d'une excellente dissertation intitulée *Vindiciie Kcmpcnscs,* dans laquelle

l'auteur défend l'attribution du célèbre opuscule à Thomas a Kcmpis et prouve que l'abbé Jean Gerson, à qui on a voulu l'attribuer, n'a jamais existé. Cette controverse fnmena à éditer le *Chronicon canonicorum regularium ordinis Sancti Augustini capituli Windexemensis* de Jean Busch et le *Chronicon Montis Sancta: Agnetis* de Thomas a Kcmpis, Anvers, 1621. Il publia en outre quelques opuscules de saint Eticher et de saint Paulin de Noie, Anvers, 1621 et 1622.

Plusieurs des ouvrages du P. Rosweyde sont consacrés à la polémique contre les protestants : *Vindicia: inferiarum Justi Lipsti contra Josephum Scaligerum* (anonyme), Anvers. 1608; *De fide hæreticis seroanda ex decreto concilii Constantiensis, ibid.,* 1610; *Lex talionis XU tabularum cardinali Baronio ab Isaaco Casaubono dicta, ibid.,* 1614, dirigé contre l'ouvrage de Casaubon, *Exercitationes in Baronium,* Londres, 1611; *Anti-Capellus,* Anvers, 1619, contre Jacques Cappcl, ministre réformé de Sedan, qui avait pris la défense de Casaubon; *Syllabus malic fldei Cappellianæ, ibid.,* 1620, réponse à un livre de Cappcl contre le *De fide lucreticix servanda.* La polémique n'est d'ailleurs pas réservée exclusivement à ces publications. Dans ses écrits historiques, le P. Rosweyde ne perd jamais de vue la réfutation des erreurs et objections protestantes.

L'infatigable écrivain ne se contenta pas de ces travaux d'érudition. Nous devons à son zèle apostolique toute une série d'ouvrages d'edifiention en langue flamande : *La vie de la sainte Vierge,* suivie d'un *Traité sur l'état de virginité, La vie des saintes vierges,* une biographie de saint Ignace et de saint Philippe de Néri, surtout une *Vie des saints,* en deux volumes in-folio, adaptation des *Fleurs des saints* du P. Ribadeneyra, qui contribua beaucoup à la conservation de la vie chrétienne dans la population flamande. Il traduisit en flamand les *Vitæ Patrum* (sans les notes), la première partie de la *Perfection chrétienne* de Rodriguez, les *Méditations sur la vie de Notre-Seigneur* du P. Bourgeois.

On ne peut qu'admirer la pensée de zèle qui inspira au P. Rosweyde ces écrits d'édification. Il faut regretter cependant qu'il se soit laissé distraire par là de sa tâche d'haglographc et d'historien, pour laquelle il était doué de qualités vraiment exceptionnelles. Ces qualités, le P. Bollandus les résume en ces mots : *acer judicio vir, stylo robustus, omnibus disciplinis et doctrinis politus ac perfectus,*

Acia sanctorum, Jan. t. I, p. ix et xx; ocL t. vu, p. I sq.; Gathals, *factures relatives ì\ l'histoire des sciences... en Belgique, t. ni.* 1838, p. 139-151; Doni Pitrn, *Études sur la collection des Actes des saints,* 1850, p. 8-17; A. Poncelet, S. J., article *Roxiveyde* dans *Blogr. nul. de Belgique,* t. xx. 1908-1910, col. 170-178; H. Dclchayc. S. J., *L'œuvre des liollandlslrs,* 1920, p. 8-22; Soinniervogcl, *Bibl. de la Comp.de Jésus,* t. VI!, col. 190-207.

J.-P. Gkaüsem.

ROTHWELL Guillaume, dominicain anglais du *%iv* siècle. — Ha laissé des manuscrits commentant divers livres de l'Ancien Testament, les épîtres de saint Paul, les quatre livres des Sentences de Pierre Lombard. Il a composé également des *Quæstiones scholastics:,* des sermons, des traités sur divers points de philosophie. Ses ouvrages ne paraissent pas avoir eu beaucoup de rayonnement.

Quétif-Échnrd, *Script,* s. *ord. pritdlc.,* t. I, 1721, p. 618.

M.-M. Gohce.

ROT 1ER Esprit. — L'un des inquisiteurs dominicains qui entre 1540 et 1565 empêchèrent la réforme protestante de s'établir à Toulouse. On lui doit divers écrits latins sur l'interprétation des Écritures, l'cucbaristie. l'astrologie, le Christ. Mais il a eu surtout une influence de prédicateur (quarante-trois carêmes) rt de controverslstc en langue vulgaire : *Antidote ou contrepoison et régime contre la peste de Thérésie et erreurs portant infection à la saine et entière foi catholique,* Toulouse, 1597. in 8° et. plus populaire encore : *Response aux blasphémateurs de la sainte mi sse, avec la confutation de la vainc et ridicule cène des calvinistes, revue et augmentée par le même auteur R. P. F. S. Rolier, inquisiteur de la foi et doien de la faculté de théologie en Tolose. L'histoire de Berengarius. son erreur et pénitence,* Toulouse, 1562. in-8°; Paris, 1561; Avignon, 1566.

Quétlf-Échard, *Script, s. ord. pnrd,,* 1.1, 1721, p. 188-189.

M.-M. Gorce.

ROTON DI Félix, frère mineur conventuel Italien du xvn·siècle. — Natif de Monteleone, dans l'Ombrie, il enseigna au *Studium generale de* Saint-Bonaventurc ù Rome et à celui de Pérouse; il fut régent du *Studium* de Bergame et passa, en 1663, à celui de Venise. Il tint aussi pendant plusieurs années une chaire ù l'unlvcrsité de Padouc, où il enseigna la théologie d'après Duns Scot. Il fut élu général de l'ordre au chapitre tenu ù Rome le 21 mai 1695 et, à l'expiration de sa charge en 1701, il retourna à Padouc, où il mourut le 18 février 1702. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont quelques-uns ont été édités : *Enchiridion dialecticum,* Padoue, 1672; *Enchiridion rhetoricum, sacrum et humanum,* Padouc, 1672; *Le poesie del P. Catalano, ex-generale dei conventuali, con commenti,* Rome, 1655; d'autres sont restés inédits : *Scotus dogmaticus et scholasticus,* ou commentaire sur les quatre livres des Sentences d'après la doctrine de Duns Scot; *Prologi et dissertationes theologiae; Philosophia contemplatricis et moralis cursus; Synopsis professorum conventualium, qui in Patavino Archilycico melaphijsicam diversis annis r(sanctam theologiam ab anno 1396 hactenus docuere; Orationes ad laurea insignia habita; Elogia virorum el mulierum Perusia ex sacro min. conventualium ordine vel sanctitate vel doctrina vel rebus praeclare gestis insignium.*

N. Commcnl Papadopoli, *Historia gymnasii Patavini,* 1.1, Vcnhc, 1727. p. 165; M.-Λ. Belfortl, *Lyaeum augustum, slvr littrratorum Perusinorum memoriale,* Naples, 1731; G. Franchinl, O. M. Conv., *Bibliosofta c memorie storiche di scrittori francescanl che hanno seritlo doppo Γαηηο 1635,* Modène, 1693. p. 201-202; J.-B. Vcrnilglloli, *Biografia degli scrittori Pc.rugini e notitie dette opere loro,* t. il, Pérouse, 1829, p. 267; D. Scararnuz.zi, O. F. M., *Il pensiero di Giovanni Duns Scuto nel Mczzogiorno ttalia,* Rome» 1927, p. 227-228; D. Spamccio, O. M. Conv., *Frammenti biobibliograftci di scrittori cd autori minori conventuali dagtl ullimi anni dei 600 al 1930,* édité par J. Abate, O. M. Conv., Axmsc, 1931. p. 166.

A. Τεεγλεηγ.

ROTSVITHA, qui écrit son noni Hrotsvit, et qui se dénomme elle-même *clamor validus Gandeshemensis,* est une moniale de l'abbayc dc Gandcsheim en Saxe, qui écrivit dans la seconde moitié du χ· siècle, en vers et en prose, des œuvres uniques en leur genre dans tout le haut Moyen Age occidental : poèmes hagiographiques. drames chrétiens et essais historiques. *P.* t. (xxxvn, col. 911-1167.

Sur sa vie, on n'a d'autres renseignements que ceux qu'elle a glissés dans ses ouvrages. Née « longtemps après » la mort d'Oda, la duchesse fondatrice de tiandeshelm (t 913) et celle de son fils Othon 1«, duc de Saxe (t 912), *P. L., t. cil,* col. 1117. · plus âgée » (pie son abbesse, Gerbcrge, col. 1063, qui, entrée en charge vers 957, dut naître vers 935, la poétesse Rotsvitha est née entre 925 et 930. Elle vivait encore en 973, puisqu'elle dédia à Othon 11, reconnu empereur cette année-là, le poème qu'elle a consacré à la gloire dc la maison de Saxe. Col. 1151. Elle était sans doute parente de cette Rotsvitha. quatrième abbesse de Gandcsheim (t vers 926). auteur d'une *Vie de saint Willibald;* comme elle, issue d'une famille noble de

Sax<, elk avait dû recevoir, dès ses Jeunes aimées, une instruction soignée. En tous cas, le monastère rie Gandcsheim ou elle entra, après une certaine experience du monde, avait une tradition littéraire et poétique bien et ablie, depuis que la pieuse l fut humoda y avait encouragé l étude de la sainte Écriture,et que le moine Agius \ avait célébré, en prose et en vers, les vertus de celte premiere abbesse, Loi. l 169-1 190. La jeune moniale y trouva des maîtresses diligentes et en particulier une religieuse du nom de Richarde, qui lui enseignèrent la grammaire, la rhétorique, le latin cl même un peu de grec, les mathématiques et la musique, selon les prescriptions du concile d'Aix-la-Chapelle de 877. Rotsvitha reconnaît naïvement qu'elle s'assimile assez facilement ce qu'on lui enseigne : *Undenon denego, prostante, gratia Creatoris. per Mjwpxv nie artes scire, quia sum animal capax disciplina!; sed per* ἐνέργειαν *fateor omnino nescire.* Coi. 971. Elie se compare même à l'ânesse de Balaam, qui a besoin d'être fouettée. Col. 1065. Ce qui lui manquait, c'étaient des modèles el des censeurs. 'fous ces secours im vinrent de sa nouvelle abbesse, Gerberge II, fille d'Henri Ier, duc de Bavière, qui avait reçu une formation littéraire distinguée par les soins des moines de Sainl-Emmcran de Ratisbonne. Cette animatrice enrichit la bibliothèque du couvent d'ouvrages des poètes latins et des écrivains ccclésîastique.s. qui furent une révélation pour Rotsvitha, coi. 1063; elle lui donna également - ou lui ht donner — quelques rudiments de philosophie, qui haussèrent d'un ton sa pieuse lyre, col. 974; enfin elle la mit en relations avec des savants arnis de Munich et de Cologne, qui encouragèrent ses essais historiques et dramatiques. Col. 973.

Les couvres de Rotsvitha. toutes en latin, forment trois groupes, et ont été réunies par elle-même en trois livres :

1° *Vies de saints.* — D'abord huit poèmes hagiographiques qui -sont, comme elle le dit, · des œuvres de jeunesse », où elle se bornait à mettre en vers léonins de pieuses légendes qu'elle avait à sa disposition a Gandesheim. Elle se décida, vers 957, à offrir à sa nouvelle abbesse, en guise de don de joyeux avènement, cinq légendes en vers : *Alaria, Ascensio Domini, Gongolfus, Pelagius* el *Theophilus. Ces* productions, qu'elle tenait en réservi· depuis des années, elle y voit de simples amusements · qu elle composait en cachette et qu elle déchirait ensuite, craignant de s'être trompée dans la quantité des syllabes », car elle faisait cela » sans l'autorité d'aucun maître » et « pour l'agrément de ses sœurs ». Cul 1061-1064. La principale objection qu'on pouvait faire — et qu'on lit — à ces pieux passe-temps. c'est qu'ils s'inspiraient la plupart de livres apocryphes : si *VAscensio Domini,* d'après l'opuscule de l'évêque Jean, n'ajoute presque rien nu récit de l'Évangile et des Actes, J/orm, qu'elle intitule très exactement : *Historia nativitatis laudabilisque conversationis intactic Dei Genitricis, (piam scriptam repperi sub nomine sancti Jacobi fratris Domini,* celle histoire était, non pas le *ProISvangile* grec de Jacques, mais son pendant latin, qui constitue, sous le nom : *Historia de nativitate Maria* les vingt-quatre premiers chapitres de l'Evangile du pseudo Matthieu. Cf. É. Amann, *Le Trotevangile de Jacques et ses remaniements latins,* Paris, 1910. Si *Gongolfus* n'était qu'une *vita* réaliste et burlesque, *Theophilus* était l'histoire, célèbre au Moyen Age. de ce clerc qui se voue au diable, première évocation de l'aust. Tout cela était · apocryphe, et je ne le savais pas », dit Rotsvitha: mais quand ses maîtres le lui dirent, elle se cabra : · Je ne voulus pas reculer; car,en somme, ce qui parait faux aujourd'hui peut être vrai demain! ▮ Col. 1062.

Cependant les trois autres poèmes qu'elle mil .sur le métier vers 960, et qu'elle publia sans doute bien après 962 : *Hasilius, Dionijtius* cl *Agnes,* sont plus exclusivement pieux et les *Passiones* se recommandaient de noms précis, ce qui semblait a Rotsvitha une garantir suffisante d'historicité : elle s'en fait gloire dans un épilogue qui n'a pas trouvé place dans les anciennes éditions : *Hujus omnem materiam, sicut et prioris opusculi, sumpsi ab antiquis libris, sub certis auctorum nominibus conscriptis, exceptu superius scripta passione sancti Pelagii, cujus seriem martyrii quidam ejusdem in qua passus est (ndegena civitatis exposuit... Unde, si quid in utroque [libro, scilicet poematum et comoediarum] falsi tatis dictando comprehendi, non ex meo fefelli, sed fallentes incaute imitata fui.* K. Strecker, *Hrotsoitha,* Leipzig, 1930. p. 111.

2· *Drames.*— Sur ccs données plus assurées, elle écrivit, par la suite, six drames ⁑ à l'imitation de Térence ». Autant cette prétention pouvait paraître excessive — et la moniale l'avoue, tout en ⁑n attribuant la première idée — autant le genre était neuf au x· siècle et l'initiative heureuse : il était déjà bien méritoire d'avoir pu disposer des récits hagiographiques en scènes plus ou moins enchaînées et en un dialogue animé et facile à suivre. Elle les intitula : *Gallicanus l et 11. Dutcitius, Calimachus, Abraham, Pafnutius* et *Sapientia.* Ils étaient destinés à ‹ détourner certains catholiques de la vanité des livres païens et en particulier de la lecture des comédies de Térence, méfait dont je ne puis totalement me défendre moi-même », col. 971; Rotsvitha prétendait leur fournir sous une forme agréable, « non plus en vers héroïques, mais en langage dramatique, ou plus exactement, en prose rimée, des pièces exemptes du funeste attrait du paganisme », qui célébreraient « la puissance du Christ dans scs saints ». Col. 974. Quatre de ccs comédies furent donc soumises â trois censeurs de savoir et de qualité : ils ne trouvèrent rien à redire aux thèmes assez scabreux de la plupart de ccs pièces, qui, « substituant aux déportements des femmes païennes lédiffante chasteté des vierges saintes », col. 973, les montrent constamment exposées aux plus grands périls : constatons que *Dutcitius,* en termes pudiques, reproduit des scènes de perversion analogues à celles qu'on voit évoquées dans le poème d'A^nrs, cl que *Calimachus* a pu être rapproché de Roméo et Juliette. Malgré cela, les sages critiques se contentèrent de conseiller à l'auteur ‹ d'insérer dans scs prochaines comédies quelques bribes de philosophie », col. 974; mauvais conseil assurément, qui risquait d'alourdir la marche de l'action scénique, mais qui entraîna l élève en de curieux développements doctrinaux. C'est, en effet, à cette consigne que les modernes éditeurs de Rotsvitha attribuent « l'érudition admirable qui distingue des précédentes, les deux dernières comédies du recueil. *Pa/nucius* el *Sapientia* ». P. von Winterfeld. *Archie/ f. d. Stud. d. neueren Sprachcn,* i xiv, p. 322. Paphnuce n'est qu'une variante du drame d'Abraham, emprunté, lui aussi, aux Vies des Pères du désert *(Acta sanctorum,* oct. t. iv, p. 225); il proposait ingénument à un public dévol. le récit non romancé de la conversion de Thaïs el lui jetait en pûture une leçon de Paphnuce sur la musique des astres qui se terminait par ces mots caractéristiques : Arec *scientia scibilis Deum offendit, sed injustitia scientis.* Coi. 1032. Quant au drame *Sapientia,* il débute par une veritable énigme mathématique proposée par Sapientia à rempereur Adrien, col. 10-19; puis la pièce, qui est déjà une vraie · moralité », se continue par des scènes de martyre absolument fantastiques.

3 *Œuvres historiques.* — Elles sont toutes deux en vers héroïques: les *Gesta Ottonis,* composés à la demande de l'abbesse Gerberge, nièce d'Othon Ier, vers 968. et complétés d'un épilogue et d'une dédicace à Othon II après 973, racontent le règne du premier empereur saxon; les *Primordia cannbii Gandeshemensis.* entrepris

en dernier lieu, reprennent depuis le milieu du ιχ· siècle Li glorification de la famille impériale; car le fondateur de Gandeshdm n'était autre que Ludolphe. duc de Save, arrièrc-petit-flls du fameux Vidiikind et père de l'empereur Othon I". Chose singulière, c'est pour ces travaux historiques que la poétesse semble avoir vu le moins d'attrait, parce (pie. sans (imite, elle se trouvait Irop démunie de documents écrits : elle dit, « s'avancer s ule dans des sentiers inconnus, sur de simples indications de gens qui lui montraient la direction ». Col. 1119. Épopée plutôt qu'histoirc. où bien des épisodes moins glorieux du règne d'Othon lrf sont complètement omis, où le premier emplacement de la fondation de Ludolphe semble tout à fait ignore, les deux poèmes contiennent cependant de bonnes descriptions des campagnes impériales et dans les lignes émues consacrées â la duchesse Oda. Rotsvltha montre qu'elle connaît et pratique la règle de Saint-Benoît. Col. 1145.

Signalons, parmi les œuvres perdues de Kotsvitha. deux poèmes sur 1rs patrons celestes de (iandesheim : saint Anastase et saint Innocent lrf. On lui attribue aussi des séquences dont elle aurait composé le texte et la musique, ce qui était bien dans son genre de talent ; cependant ce sont peut-être de simples extraits de ses poésies hagiographiques, où Ton pourrait sans peine isoler de belles invocations lyriques. Les éditeurs anciens ont signalé une série de 24 inscriptions en vers destinées ù des peintures tirées de l'Apocalypse; elles ont été omises par Aligne. Cf. K Strecker, *Hrotsuilha,* p 226. Les éditeurs auraient bien dû isoler de môme, après Γ.I/nrn conclusit de Théophile, un *Henedicite* versifié. Coi. mo (p

Les œuvres de la moniale saxonne furent peu lues dans les siècles barbares où elles parurent; ses essais historiques furent oubliés même dans son propre pays. Ses poésies ne se trouvent, à peu près complètes, que dans un seul manuscrit de Munich, ms. *lut.* ***Il*** /AJ. contemporain de l'auteur, et envoyé sans doute aux moines de H itisbonne par Gcrbergc IL fille d'Henri de Bavière

Ces écrits ne présentent â première vue rien de bien original, et, si l'on s'en rapportait uniquement a la première poésie. *Maria.* on serait porté à croire (pic l'auteur se borne *ù* mettre en vers, avec force chevilles, ses légendes latines. Tout nu plus y surprend on quelques variantes, plus ou moins intentionnelles: ainsi saint Joseph, qui est pour tous les apocryphes un vieil homme, se présente dans pseudo-Mntth.. vin, 2. *abjectus habitu;* mais pour Kotsvitha. c'est un vieillard, col 1071. et il est laid : *liicerat abjectus, forma nullaquc decorus,* col. 1072. L'auteur a bien conscience de raconter des détails peu connus des fidèles : *rarius in templo qute creduntur fore dicta,* col. 1071 (mais le texte de *P* ?... est ici fautif). Ce qui arrêtera davantage le théologien. ce sont deux ou trois enclaves dogmatiques, ‹l une assez belle venue; dans l'une, Kotsvitha célèbre la grâce du Père dément qui commence à luire sur le monde » avec la naissance de Marie, dessein d'amour ' connu des anges, de retirer le genre humain des liens du démon, pour lui faire partager le royaume du Père, du Fils et de l'Esprit, *aquali forma pollens sub nomine trino...* · Col. 1068. Dans une autre, à propos de la présentation de la sainte Vierge, die rattache les progrès admirables de Marie à sa maternité divine, col. 1070; Marie seul espoir du monde ». col. 1063, Marie, reine du rid, col. 106 I et 1073 : c'est déjà toute la dévotion du Moyen Age qui se donne libre cours; dans une dernière enclave, l'auteur s'essaie â une explication de la redemption, col 1065; cf. col. 1108. Mais dans ses πtrvrrs subséquentes, die se montre plus personnelle, 1a divers endroits de ses pièces, Kotsvitha s'est efforčé d‹· résumer l.» croyance courante sous forme d'un *credo* assez développé, pris ù celui du pseudo Athanase et ceux des conciles de Tolède, qu'elle connaissait pro bablemcnt : *Adonaij Emmanuel, quem retro tempora, divinitas edidit omniparentis, et in tempore virginitas genuit mati is... Te perfectum Deum hominemqtir ve rum..,,* coi. 1061-1062; et encore : *Deus incircum· scriptus et incomprehensibilis, simplex et incestimabilis, qui solus es id quod es, qui...,* coi. 1008; cf. col. IOI1. 1016. Le miracle de Théophile se dot par une prière a Marie, (pii annonce le *Salue regina,* col. 1110, et la passion d'Agnès s'ouvre par un éloge de la vie rcli gieuse. Col. 1121. Ces résumés ne renferment assurément aucun enseignement théologique nouveau, mais, pour cette raison môme, ils donnent une assez juste idée de la croyance commune, ou plutôt de cette symbolique rudimentaire qui était cultivée dans les inonas tères germaniques, héritiers des consignes de saint Boniface. D'autres notations, qui apparaissent dès lors comme des anachronismes dans les pièces du théâtre chrétien, sont un écho fidèle de la vie et des prières liturgiques de l'époque : on y trouve des collectes en bonne forme, mais en vers et sans cursus, col. 9SI. 1066. etc..., des antiennes â peine démarquées, col. 1068, 1075. etc...; on y trouve les mille formes du culte des reliques, col. 1139; leurs miracles variés, col. 991. H22 et *passim;* reliques divisées en fragments, col. 1102; reliques vendues par des païens, col. 1100 et 1101. et ensuite éprouvées par le feu, col. 1102: reliques de Borne conservées entières et distribuées gratuitement », col. 1139; reliques nécessaires pour la consécration des autels, *loc. cil.* Dans *Theophilus,* plusieurs précisions sur la vie des clercs ne s'appliquent qu'aux temps otioniens, col. 1102-1103; cf col 991 ; mais, dans les *Primordia Gandeshemcnsia,* les aflirmations très nettes sur la primauté du pape et l'exemption pontificale sont bien en situation, col. 1138-1139 : *Qui caput Ecclesiæ toto dominaris in orbe.*

I. Texte. · *Hrotsoitlur opera. C.* Celtes, Nuremberg. 1501. ln-fol., réimprimé avec des prolégomènes par H.-L. Schurztlclsch, a Wittenberg, en 1717 (et non en 1707. comme le porte le titre). Ces deux éditions ne présentaient que les œuvres contenues dans le ms. de Munich de la fin du ✱ s.,hif. *Il tS5.*c'est-à-dire toutes les œuvres subsistantes sauf les *Primordia canobtt (oindeshrniensis,* qui furent imprimés a part, Leuckfcld, *Antiq.tiandesh.,* 1709, p. llOsq.. puis par Leibnitz, *Script, lirunsifig.,* 1710, t. il. p.319 sq., par .L Harenbcrg, *Hist, cedes. Gandcsit.,* 1731, p. 469 sq.. enfla par Pcrtz, *Mamun. Germ, hist.. Script.,* t.i v, p. 306 sq., d'après un ms. de Gansdcsliehn qui a disparu, dont une copie du xvm» siècle a également disparu. Aligne a reproduit incomplètement et incorrectement l'cditlonde Schur/-flclsch, et assez bien celle de Pertz. dans ✱ L., t. cxxxvn. col. 939-1168 et col. 1197-1210 oti il a réimprimé Γ *Index latinitatis JtroUvithie.* C'est d'après ces sources bien pauvres qu'ont été établies les éditions modernes : P. de ÂVintcrfeld. ✱9> d'après un nouveau ms. de Cologne. H'. *1019;* K. Strecker, //rofwdf/ia, édit.Teubner, Leipzig, 1906 et 1930. t ne traduction française de trois comedies de Kotsvitha a été présentée par Alagnin, dans *Theotn européen,* en 1835, t. I, celle de *Paphnuce.* par le même, dans *Iteoue des Dcux-Monde\,* 1839, nov.; enfin, le meme Critique a traduit tout le *théâtre de Îlrowltii,* Paris, 1815, in-8°. avec un texte latin légèrement amendé. I ne traduction allemande complète a paru. Paderborn. 1936, par 11.l lomeyer. une autre en Italien, par Dolenz. Home, 1926 et une autre en anglais, par C. .lohn, Londirs, 1923.

IL Thxvaux, · Trithème, *De idris iltu\lribu\ Grrnui-*nfm; Ch. Alagnin, dans *IHbhof. unie,* de Micbaud. sous h· mot *Hrotsvlta;* Al. Manitiut, *Gcseh. der tat. I.iteratur dr\ Mitlelallen.* t. ht, Alunich. 1931; K. Strecker, //rnhuflx *Marirnîrijrinlc and Pseiido-Matthau\.* Gymn. Programma. Dortmund, 1902; P. von Winterfeld. *Deutsche Dichler des lot. Miltetaltcrs,* Munich. 1917; Ph. Ennlni. *le opère di Hndsvit.* dans *Suoua antalogia.* 1927; K. Polheim, *I* i· *Idtrinfichr Helmprosa,* Berlin, 1925.

P. SÉJOUIINÉ.

ROUCOURT ou RAUCOURT jenn. Ne a Louvain cn 1636, il nt scs éludes au Collège du pape Adrien \ f, où plus tard il enseigna la philosophie; en 1667, il devint curé de Saintc-Guduie n Bruxelles: l'archevêque de Malines le nomma censeur des livres et le chargea d'examiner les ordinands et les confesseurs. Il mourut à Bruxelles, le 26 septembre 1676. En 1672. Roucourl lit imprimer cn flamand un *Traité de la pénitence* que (ierberon. bénédictin de Saint Maur. t raduisit en français sous le titre de *Catéchisme de la pénitence qui conduit les pécheurs à une véritable conversion.* Paris, 1672 cl 1675, in-12; (ierberon y ajouta deux méditations de saint Anselme, traduites cn français, et une *Ordonnance du cardinal Grimaldi, archevêque d'A ix,* «pii contient une liste des cas où le confesseur doit refuser ou différer l'absolution. Goujct, dans la *Ribliolhèque des auteurs ecclésiastiques du* XV// *siècle,* t. ht, p 90, attribue cet écrit à Le Tourncux, mais c'est à tort, car (ierberon, dans ΓA *brégédesa vie,* dit formellement qu'il a traduit et publié l'ouvrage de Koucourl.

Moréri. *Le grand did. hist.,* t. ix. p. 387-388; *Hlogr. na:· de Belgique,* t. XX, col. 203-264.

J. Ca HHLYHE.

ROUMANIE. Le present article n'.i pis le dessein d'étudier nu complet la situation religieuse du royaume de Roumanie, tel que l'ont fait les récents événements. Encore (pic les traités qui ont terminé la Grande Guerre lui aient donné un nombre impor tant de catholiques, le nouvel État ne laisse pas de demeurer une puissance « orthodoxe ». Orthodoxe était dans son immense majorité la population de l'ancien royaume: à cette masse sont venus s'ajouter de nombreux orthodoxes des provinces réunies. Groupés maintenant sous un seul chef, qui prend le titre de patriarche, tous ces fidèles forment ΓÉglise roumaine autocéphale, ne se rattachant plus que par des liens fort lâches nu patriarcat œcuménique. De cette Église de beaucoup la plus importante de Roumanie, il ne sera guère question ici.

L'ancien royaume comptait aussi un nombre restreint de catholiques, la plupart de rile latin. Le retour à la patrie roumaine de la Transylvanie et de portions importantes du Banal et de la Bukovinc vient d'adjoindre à ceux-ci une masse considérable de frères, les uns, c'est la majorité, de rite gréco-roumain (liturgie byzantine cn langue roumaine), les autres de rite latin, quelques-uns de rite arménien, (.'est de cette Église catholique de Houmanie. mi-partie gréco-roumaine, mi-partie latine que l'on s'occupera surtout dans l'article.

I Renseignements historiques. IL Rapports entre ΓÉglise et l'État (col. 23). 111. Enseignement et éducation ecclésiastiques (col. 30). IV. Les ordres religieux (co II·). V. L'action catholique (col 75). VI. Rapports avec l'orthodoxie (‹ ol. 77). \ IL Le protestantisme et les sectes (i ol. 91).

L Renseignements nisroniQUES, 1° *Les origines religieuses.* - Le christianisme, cn Roumanie, comme en général chez les peuples du proche Orient, est assez ancien. Le lexique (h· la langue roumaine prouve l'ancienneté du christianisme chez ce peuple. Ce sont vraisemblablement les missionnaires de Rome qui ont christianisé les Roumains. Panni eux, saint Nicetas de Remésiana. près de Nich (Yougoslavie) (t 120) est vénéré comme l'apôtre des Roumains. Voir son article, t. xi. col. 477-479.

De l'ancienne vierhrétJeune, on trouve d'importants vestiges dans la Dobroudja actuelle, l'ancienne Scythic mineure. De Tond, l'actuelle Const anza. on connaît huit archevêques, unis d'amitié, non seulement avec Constantinople, la Nouvelle Rome, et cn particulier avec son archevêque saint Jean Chrysoslome, mais encore avec les papes de Rome. D'autre part. Reniésiana, siège lésidcnllel de saint Nfrétas, fut placé plus lard sous l'autorité de l'archevêque de Justiniana Prima et. par conséquent, sous la dépendance directe du Saint-Siège. De Torni, également. il nous reste la liste de soixante-cinq martyrs. De cette Scythic mineure on connaît près de trente localités. parmi lesquelles Silislra *(Dorostorum h* Adamchssi *t Troporum Trajani}.* Ilinog *(Axiopolis).* Isaccea *(Noviodunum).* etc., ayant d'anciens monuments chrétiens Jusque vers la tin du v ih· siècle, il existe une vie chrétienne romaine dans toute la vallée du Bas-Danube. Au VI!·concile général, a Nicer cn 787, on trouve parmi les évêques, t'rsus d'Abritus, en Scythic mineure.

Presque aussitôt après l'installation des Serbes et surtout des Bulgares au sud du Danube. In situation changea. Les Roumains, cn vivant avec ces peuples, ci en formant même avec eux, cn particulier avec les Bulgares, un État, partagèrent naturellement leur sort Quand les Bulgares, d abord hésitants entre Rome et Constantinople, passèrent sous l'autorité de celte dernière, les Roumains les suivirent. Ceci devait avoir de funestes conséquences tant au point de vue religieux qu'au point de vue culturel.

A la suite de ces événements, en effet, les Roumains sortirent de la zone de culture et de civilisation romaine d Occident. Après la mort des apôtres des Slaves, les saints Cyrille (t 868) et Méthode (t 885), leurs disciples, persécutés en Bohème et cn Moravie, vinrent en Bulgarie où ils furent bien reçus. Là Ils introduisirent la langue slavonne (médio-bulgare) dans ΓÉglise et dans l'État, ainsi que l'alphabet cyrillique. C'est des Bulgares que les Roumains les reçurent à leur tour. La langue slavonne a dominé cn Roumanie Jusqu'au xvn· siècle et l'alphabet cyrillique jusqu'en 1860. Quant à l'organisation ecclésiastique, quand elle se reconstitue après les multiples invasions que le pays voit défiler, elle demeure en dépendance soit directe, soit indirecte (par les Serbes) du patriarcat de Constantinople. La Roumanie est une des provinces de l'Église gréco-slave, encore qu'il y subsiste des îlots catholiques.

Au xvi· et xvii siècle, les Saxons luthériens d'une part, et les Magyars calvinistes d'autre part, influents, sinon très nombreux dans la région transylvaine, cherchent à convertir ù leur confession les Roumains qui sont la nation la plus considérable entre le Dniester et la Tissa, les Carpathes du Nord et la mer Noire. Les calvinistes impriment une multitude de livres pour les Roumains, imposent aux évêques, pour leur nomination. des conditions extrcmcmeiit humiliantes, oppriment les consciences d'une manière inouïe, font de l'Église roumaine un vrai monstre : Église orientale dans les formes extérieures, calviniste au fond.

('.et étal de choses change en 1688. quand la Transylvanie passe sous la domination des Habsbourg. Comme ceux-ci faisaient partie de la · Ligue chrétienne fondée par le pape pour arrêter la diffusion de la Réforme et aussi pour chasser les Turcs d'Europe, ils cherchèrent sans doute à encourager l'élément catholique ù peu près complètement détruit pendant la longue et Impitoyable domination calviniste, mais ils pensèrent aussi ù ramener au catholicisme les Roumains orthodoxes. Dès 1595. avait eu lieu l'union à Rome des Ruthènes ou I kralniens et, en 1618. celle des populations ruthènes des Carpathes du Nord L'union des populations arméniennes de Transylvanie devait s'etlectuer seulement cn 1701.

2° *L'union avec Rome.* En conformité avec celle poli tique religieuse, l'empereur Léopold ler (1657-1705), libérateur de la Hongrie el de la Transylvanie du joug des Turcs, publiait, le 23 août 1692, un décret en venu duquel les prêtres et les fidèles roumains jouiraient des mêmes droits (pie les prêtres cl les lldèles de

l Egliw catholique, s ils venaient â confesser la même foi La différence entre la façon dont les Roumains étaient traités par les princes calvinistes et la manière dont usaient les Habsbourg catholiques était énorme; les propositions de ceux-ci. habilement présentées par 1rs jésuites, furent retenues,

Théophile Sérémi, noble de Tciu$, fut le premier archevêque qui tint un synode pour l'union, à Alba-Julia, en 1697. Cet archevêque étant mort subitement, on a soupçonné les calvinistes de l'avoir empoisonné. L'idée de l'union fut reprise et sa mise à exécution sigourcuscmcnt poussée par son successeur, Athanase \nghcl (1697-1713). Bien qu'au commencement il eût été soutenu par les calvinistes et qu'il eût été consacré évêque, suivant l'usage, a Bucarest, il trouva, de retour dans sa patrie, qu'il n'y avait rien de plus important que de continuer l'œuvre de l'union commencée par son prédécesseur. Théophile. Il réunit deux synodes d'union, l'un en 1698 et l'autre en 1700. Ce dernier est entièrement dirigé contre le parlement provincial de Transylvanie, alors composé en grande majorité île calvinistes qui ne pouvaient sc résoudre à voir les Roumains leur échapper et s'unir aux ‹ papistes ». Dans ce synode, on rédigea une importante protestation de foi qui fut signée et par l'évêque et par cinquante-quatre doyens représentant mille cinq cent quatre-vingt-deux prêtres et deux cent mille fidèles à peu près. C'est, sans aucun doute, l'acte le plus important de tout le passé du peuple roumain. En voici l'essentiel :

Non soussignés, évêque, doyens et tout le clergé de PÉgW roumaine de Transylvanie, nous faisons savoir à qui d< droit et surtout aux dignitaires de l'État (au parlement) du pays do Transylvanie que. tenant compte de l'instabilité de la vie humaine, de l'immortalité de Pâme dont nous devons avoir le plus grand soin, ţibre de bon gré et portes a cela par l'Espril-Snint. nous notes sommes ţuni a l'Église romano-calholique cl par In teneur des présentes nous confessons en être les ţmembre recevant, Confessant et croyant tout ce qu'elle reçoit, confesse et croit elle-même et particulièrement ţe quatre points sur ţesquel ţhou paraissions jusqu'à maintenant ţépare

Par cet acte historique, tous les Roumains de Transylvanie, l'élite du clergé en tête, sc déclarent unis à l'Église romaine, renouant, après des centaines d'années de séparation, les liens de foi et d'amour chrétiens avec le Saint-Siège, fondement de l'Église. Pendant plus d'un demi-siècle, après cette union, il n'est plus question d'Église orthodoxe ou non-unie en Transylvanie. Les statistiques en font foi. En 1733, l d'après la statistique de l'évêque Jean-Innocent Micu-KIcin, il y a 2291 prêtres unis pour 158 non-unis seulement; or. en 1750, d'après le dénombrement de l'évêque Pierre-Pau! Aron. SÛT 569722 ₨oumain il l y en a 543 657 unis a Home, pour 25 065 non unis. Cette année-là, également, il y a 1701 églises unies, pour I I non-unies. La vérité de ces statistiques, qui dt prime abord paraissent tout ù fait surprenantes, sc trouve vérifiée par les dénominations populaires encore usitées en Transylvanie, d'« anciens » pour les unis; de « nouveaux · pour les non-unis.

Comment sc fait-il donc qu'aujourd hui les Roumains de Transylvanie soient divisés en deux confcs-*lons religieuses : les ţuni ou catholiques de tile roumain et les orthodoxes? Des circonstances historiques expliquent leur division confessionnelle.

Arrivant des bancs do l'école au siège épiscopal, Je an-Innocent Micu-KIcin (1728-1751) s'emploie de ţoute ses forces à obtenir l'accomplissement des promefuites par ţe Habsbourg à l'occasion de l'union. Let ţnstance du fougueux évêque ne donnent pas les résultait espérés, mais lui font une multitude d'ennemi ţdon ţou lr> ţparti L'évêquc uni. disent les represenhmts des trois nations (Magyars, Séklers cl Saxons) au parlement provincial de Transylvanie, nous demande ce que personne jusqu'à présent n'a jamais osé demander et ce qui ne sc peut accorder sans détruire toute notre constitution. L'acharnement de ces parlementaires contre l'évêque uni, seul représentant de son peuple roumain au milieu d'eux.est si grand que, dans une séance A Sibiu (1711), ils veulent le jeter par la fenêtre pour s'en débarrasser. L'intensité de la lutte engagée par l'évêque est telle, que son clergé, qui s'en rend compte, écrit dans un mémoire adressé à l'impératrice Marie-Thérèse (1740-1780) qu'il ne serait pas étonnant qu'un beau jour le bon évêque ne perdît la tête.

Pour se débarrasser de cet ennemi impétueux, ses adversaires sans distinction de nationalité ou de religion — H y a même parmi eux des Magyars catholiques — conspirent contre lui. Les Serbes orthodoxes, d'accord avec les Magyars calvinistes et les Saxons luthériens, envoient un moine fanatique, Bcssarion Sara!, qui met le trouble parmi le peuple, depuis la région de Dobra-liunedoara jusqu'A celle de Sâliçtc-Sibiu. Il dit que l'union avec Home est chose exécrable; que l'âme des unis brûle au feu de l'enfer, parce qu'ils se sont écartés de la foi des ancêtres; que les prêtres unis perdent, par leur union, la grâce du sacerdoce, cl que, par conséquent, aucun de leurs actes sacerdotaux n'a de valeur. Bien que l'évêque Micu-KIcin ail demande l'arrestation du perturbateur et qu'il l'ait admonesté personnellement dans sa prison de Sibiu, il est dénoncé A l'impératrice comme complice de l'agitateur et appelé à Vienne pour se justifier. La commission devant laquelle il comparait est exclusivement composée de laïcs hostiles. Sur le conseil du nonce de Vienne, il refuse de se justifier devant cette commission anticanonique. En secret, il se rend A Home, avec l'espoir qu'avec J'aide du pape, il pourra, de là, travailler davantage pour l'Eglise et son pays. Cette démarche fit mauvais effet et fut interprétée comme une preuve de culpabilité. Après de longues et pénibles tractations, l'évêque renonce finalement A son siège, a la grande joie de ses ennemis. Après la démission forcée de l'évêque si populaire des unis, les paysans, ignorants des choses de la religion, en signe de protestation, quittent en masse l'union en criant sans cesse : * Notre évêque! Notre évêque »! Pour apaiser ces mécontents, durant l'hiver de 1715-1716, l'évêque ruthène uni. Emmanuel Olsavsky, vint les visiter. Il déclare dans son rapport que tous les troubles cesseront si l'on permet le retour dans le pays de l'évêque aimé, Innocent. C'est peine perdue.

Ses ennemis, encouragés par ce succès, en cherchent d'autres. Ils organisent toute une série de coups pour anéantir l'Église unie, foyer du mouvement d'émancipation nationale. Le métropolite serbe, Paul Ncnadovlch, en 1751. profite de ce que le pasteur uni Micu-KIcin n'est pas au milieu de son troupeau pour envoyer une lettre pastorale non signée aux Roumains, leur disant de quitter l'union, s'ils ne veulent pas devenir tout à fait allemands ». Il trouve des agents perturbateurs même parmi les prêtres, tels que Cosme de Deal cl Jean d'Aciliu. Cependant, l'adversaire le plus acharné de l'union est le moine Sophrone, de son vrai nom Stan Popoviri. de Cioara l lunedoara. Profitant de l'embarras de Marie-Thérèse, en lutte avec Frédéric II. roi de Prusse, il entreprend une vraie guerre d'extermination contre l'Église unie. Il n'éloigne pas seulement tous les prêtres unis de leurs paroisses, mais il fait quitter sa résidence de Blaj au nouvel évêque. Pierre-Paul Aron (1752-1761). Par crainte, le gouvernement provincial de Sibiu accorde A l'agitateur un ‹ sauf-conduit ·, qui lui donne le droit d'avnir avec lui une force armée. Au commencement

<!v I année 179!, il convoque un synode à Alba-Julia avec ordre à chaque village d'envoyer deux représentants et d'apporter quelques ducats pour lui et pour les nécessités de l'Église. Les partisans de Sophronc vont jusqu'à s'emparer de l'église unie de Fâgâraç, déclarée par la bulle *Jtolioni congruit* (1721) église cathédrale.

Tout le monde croit que l'Église unie est tout à fait délruitecn Transylvanie. Seul l'évêque Aron ne désespère pas. Pour mettre tin à ces troubles qui avaient pris des proportions de guerre civile, Marie-Thérèse détache quelques compagnies de soldats sous les ordres du général Adolph Bucov et les envoie en Transylvanie. Celui-ci pacific ‹ militairement · la province. La vraie paix cependant est apportée par le zèle de l'évéque et des religieux basilicus de Blaj, nouveau centre de l'évêché uni. En 1754, Pierre Paul Aron ouvre les « sources des grâces ·, les écoles de Blaj, voir ci-dessous, col. 32 sq. Les successeurs «l'Aron ont pris soin de ces écoles précieuses entre toutes.

Certains ont eu soin aussi de la diffusion de l'union et en particulier. Grégoire Maïor (1772-1782) qui a joui d'une aussi grande popularité que son prédécesseur Innocent Micu-Klein. Le 8 juin 1771, il écrit à la Congrégation de la Propagande, à Home : « Plus de trois cents villages viennent d'embrasser la sainte union. » Le 2 janvier 1775. il relate encore à la même Congrégation : « A l'occasion de la visite canonique, du 10 août au 10 septembre, dans la vallée de Someç, quarante villages se sont convertis, et ainsi l'on peut 5 présent compter cinq cents villages revenus à l'union ›. Par les efforts apostoliques de l'évêque Gr. Maïor. aidé des pieux et savants religieux. Ignace Darabant et Samuel Micu-Klein. presque toute la Transylvanie du Nord, le Maramurc$ et Satu Mare, embrassent de nouveau et définitivement la foi religieuse de Home. Ces efforts ne sont pas du goût des grands et en particulier des nombreux seigneurs calvinistes, pour lors grands propriétaires et hommes de gouvernement» détenteurs de presque toutes les charges du pays. Ils conspirent contre l'évêque auprès «lu gouvernement et l'obligent à renoncer à son évêché. Le fils de Marie-Thérèse, l'empereur Joseph 11 (1780-1790) n'est pas. tant s'en faut, l'ami des religieux. Il ne nomme pas à l'évêché uni vacant un religieux comme c'était jusqu'alors la coutume, mais un prêtre séculier. .lean Bob (1782-1830), alors doyen de TArgul-Murcç. Durant son long épiscopat, celui-ci fait de bonne besogne (entretien des écoles, fondation d'un chapitre de chanoines, etc.), mais il donne le coup de grâce au monachisme uni. qui arrive â peine a se reconstituer aujourd'hui.

Pour les Roumains unis de la région de Criçana, Pie VI, à la demande de Marie-Thérèse, par la bulle *indc/cssum* du 6 juin 1777. avait crée un nouveau diocèse comprenant toute la frontière de l'ouest de la Roumanie d'aujourd'hui. Le zèle missionnaire n'a pas manqué non plus aux évêques d'Oradéa, siège du nouvel évêché : Moïse l)rago> (1776-1787), Ignace Darabant (1788-1805). Samuel Vulcan (1806-1839). Basile Erdelyi-Ardeleanu (1812-1862) et Joseph Popp Szilagv ou Pop Sâlâjanul (1863-1873). Aucun de leurs successeurs n'a manqué de zèle. Leurs noms se retrouveront plus loin, Les évêques, et particulièrement les premiers, ont rencontré des difficultés imprévues. Les évêques serbes d'Arad qui, depuis les troubles religieux signalés plus haut, tenaient sous leur autorité les Roumains non unis, venaient en visite canonique accompagnés de soldats en armes. Ils réussirent même à se fixer dans · Venise », quartier de la ville résidenticlle d'Oradéa, d'où ils terrrorisaleni toute la région Les catholiques de rite latin, complètement débarrassés de la longue domination turque et calviniste, ne prêtèrent pas, quoiqu'ils détinssent de hauts emplois dans l'État. une aide assez grande a la diffusion de l'union. Malgré cela, sous l'épiscopat d'Ignace Darabant. douze paroisses embrassent ΓUnion; sous celui de Vulcan, il s'en ajoute soixante-douze; sous Basile Erdclyi-Ardeteanu» vingt-deux dans les limites du Banat, etc.

L'Assemblée nationale réunie, au Champ de la liberté, à Blaj. le 3-15 mal 18-18, ayant exprimé, entre autres, le désir de voir rétabli l'archevêché roumain, l'évêque Basile Erdelyi Ardeleanu prit pour cela, la guerre civile terminée, les initiatives nécessaires. Les négociations commencèrent le 18 novembre 1850, et, le 26 novembre 1853, Pie IX, par la bulle *Ecclesiam Christi,* érigeait l'ancien évêché de Fàgàraç au rang d'archevêché et de métropole avec le titre historique d'Alba Julia et Fâgâraj, mais avec résidence â Blaj et avec le roumain comme langue liturgique, lui soumettant comme suffragants, â côté de l'ancien évêché d'Oradéa, ceux de Ghcrla et Lugoj récemment créés.

Après la guerre mondiale, la Roumanie conclut un concordat avec le Saint-Siège, le 10 mai 1927. Dans ce concordat, entre autres, fut prévue la fondation d'un nouveau diocèse pour les nombreux Roumains unis de la Transylvanie du Nord et aussi une nouvelle délimitation de tous les diocèses roumains unis, plus appropriée aux circonstances de la Roumanie reconstituée. Ce nouvel arrangement est fixé par la bulle *Sole/nni conventtone* du 5 juin 1930. *Acta apost. Sedis,* 1930, p. 381-386.

Cette constitution apostolique fixe la situation ecclésiastique de l'Église roumaine unie de la manière suivante : archidiocèse de Fùgàraç-Alba Julia (avec résidence â Blaj) ayant comme suffragants les diocèses d'Oradéa-Mare, de Cluj-Ghcrla. de Lugoj, ancien-nement existants, et le diocèse de Maramurc>. créé par la bulle elle-même. Les limites coïncident avec les frontières de l'État roumain. Aucun Ordinaire d'un pays étranger n'a plus juridiction sur territoire roumain et vice-vcrsa aucun Ordinaire roumain sur des territoires étrangers. Les limites de ces diocèses les uns par rapport aux autres ont été sérieusement remaniées.

Le même document réorganise également la distribution des évêchés latins existant soit dans l'ancien royaume, soit dans les parties réunies. Passent sous la juridiction métropolitaine de l'archevêque latin de Bucarest : le diocèse latin d'Alba Julia: le diocèse latin de Tcmijoara créé par amputation du diocèse latin de Csanad; le diocèse latin de Satu-Mare et Oradéa-Marc formé par la fusion des deux anciens évêchés de ce nom (en hongrois Szatmâr et Nagyvarad), amputes de leurs territoires demeurés ù la Hongrie; enfin le diocèse latin de lassy, augmenté de la partie de la Bukovine attribuée â la Roumanie et qui est détachée de l'archidiocèse latin de Léopol (Lwow). Les évêchés de l'ancien royaume (Bucarest et lassy) qui relevaient jusqu'à présent de la Propagande, passent sous l'autorité de la Consistoriale.

Enfin les Xrméniens unis seront gouvernés par un administrateur apostolique dont la résidence habituelle est fixée à Ghcrla.

Comparer cette division avec celle qui e\t donnée au mol IIongîui , t. vu. col. 51-53, en tenant compte des équivalences suivantes : Mba Julia Gyulnfehérvar; Omdéa-Mare Nngyvnnul: Satu-Mare Szatmâr; Lugos Lugoj; Ghcrla S/amos-l jvùr. IΛ carte. I. ix, cal. 1568. qui fournit les délimitations «les anciens diocèses latins de In région roumaine soumise aux Hongrois avant la Grande (iuerre. «tonnera une hléc «les circonscriptions actuelles pour les latins; elle ne tient pas compte des circonscriptions des gréco-roumains.

II LI * HASES .îl'RIDIQt'ES DES RAÏ'POflTS ENTRE l Éoi.isi i T 1 'Ét a t. — A la suite «le la guerre mondiale, le \ictix-Royaiimc roumain a vu s'accroître son territoire et sa population presque d'un tiers.

La Roumanie d'aujourd'hui a une surface de 291 967 kilomètres carrés. Le recensement de 1930 relève 18 126 000 habitants. Ceux-ci se répartissent du point de vue ethnographique comme suit :

Roumain	13 160 000
Magyar	1 388 000
.hnh	822 000
Allemand*	770 000
Ruthèncs	169 000
IhiL'.ir. g	178 000
RuiM	321001»
Tun*	235000

La statistique des confessions religieuses donne les chiffres suivants :

Orthodoxes	13 067 000 (72.2 %)
Uni» (catholiques de rit roumain)	1 350 000 (7.3 %) ,
Catholiques de rit latin	I 200 ooo (6,6 %) I ld,v °
CalvinUtes	717 000 (3,9 %)
Luthériens	360 000 i 2.2 %)
Unitaires (anti-trInitaires).	72 (»00 (OJ %)
Israélite	981 000 (5,5 %)
Musulmans	231 000 (1,6 %)
Arméniens grégorien	60 000 (0.3 %)
Autre sectes	82 000 (0,5 %)
	18 126 000

Pour résoudre les contradictions apparentes de cette statistique, il faut remarquer que les orthodoxes ne sont pas tou d'origine ethnique roumaine, cl que tous les Roumains ne sont pas orthodoxes. Cependant les unis, à l'exception des 60 000 Ruthèncs sont tous Roumains d'origine ethnique. Les catholiques de rit latin sont en partir Roumains, en partie Allemands. Mag>urs. Bulgares, Français, Polonais. Il aliens. La même remarque doit être faite pour la religion mosaïque. Les dernières statistiques ecclésiastiques notent un accroissement considérable de fidèles. Ee unis, par exemple, comptent I 685 000 fidèles. On voit donc clairement la nécessité des 2 statistiques : religieuse et ethnique.

Ee rapports de droit entre l'Église et l'État nous sont connus par les quatre sources suivantes ; 1. La constitution de la Roumanie de 1923; 2. La loi pour l'organisation de l'Église orthodoxe roumaine de 1925; 3 La loi pour le régime général des cultes de 1928; L Le concordat entre la Roumanie et le Sainl-Siège, conclu en 1927. ratifié en 1929.

I ' *La rontlilation.* — Elle déclare, à l'article 22, que « la liberté de conscience est absolue ». Cependant l'article 70 apporte une restriction, en ce qui concerne l'éducation des enfants de la dynastie du roi Charles Ier de Hohenzolleni-Slgniaringcn, qui devra se faire dans In religion orthodoxe roumaine, et non dans la religion catholique romaine. De plus « l'État garantit pareillement à tou Ik * cultes liberté et protection sous réserve que leur exercice n'apporte aucune atteinte à l'ordre publie, aux bonnes mœurs et aux loi d'organisation de l'État L Église chrétienne orthodoxe, et l'Église gréco-catholique sont reconnue Église roumalnr L'Église orthodoxe roumaine étant la religion de la majorité des Roumains, est déclarée Église dominante dans l'État roumain, et l'Église gréco-catholique a la priorité ur les autres cultes. »

Prenant la parole au nom du gouvernement. Alexandre Constantincsco. ministre de I Agriculture et de domaines, a déclaré dan la séance «lu Sénat du 16 mar 1923 que le mol *dominant* ne signifie ptn que ГÉglise orthodoxe soit maîtresse sur les autre Église I indique seulement que l'Église orthodoxe est l'Église de la majorité de la population de l'État roumain. »

Au meme moment, le professeur C.-G, Disseseo, rapporteur du projet de constitution, donnait les explication suivantes : ‹ Qu'entendons-nous par Église dominante? L Église souveraine qui commande cl se soumet les autres, ou une Église qui prévaut par la puissance du nombre? Il est certain qu'il n'est pas question d'une force souveraine, d'autant que l'État n'a pas à se faire le juge des croyants et à donner des prix aux uns contre les autres et sur les autres; en d'autres termes, il n'est pas question de *dominari in aliquem, in aduersarios.* »

M Constantin Banu. ministre des Cultes et des beaux-art dit entre autres : * Nous, Roumains, nous nous présentions dans le Vieux-Royaume comme un seul bloc du point de vue confessionnel. Aujourd'hui, nous nous présentons comme deux blocs. D'une part. l'Église orthodoxe, d'autre part, l'Église gréco-catholique. Quoi qu'on dise, l'Église gréco-catholique est une réalité; c'est l'Église roumaine (pii, bien qu'elle n'ait pas derrière elle un passé aussi ancien que l'Église orthodoxe, a cependant un passé important, et des mérites historiques indéniables. » Un peu plus haut, l'orateur énumérait les trois idées nationales rédemptrices qui forment l'apport de l'Église unie à Rome ; l'unité de la race, l'origine romaine et la présence constante du peuple roumain sur le territoire de la vieille Dacic.

Le métropolite-primat de Roumanie, Mgr Miron Cristea, lui-même. dans la séance du Sénat du 20 mars 1923, reconnaît qu'en ce qui concerne l'explication du mol *dominante,* il est en parfait accord avec le rapporteur Dissesco : Nous ne voyons pas en cela, dit-il, en conformité avec le caractère tolérant de notre Église, un effort de domination. ▮ Il donne comme exemple une chaîne de montagne Chaque montagne a scs forêts, se source ses vallées et ses sommets, mais l'une, plu haute, domine la situation. D'où il suit que f, avec le temps, la proportion numérique des fidèles des deux Église roumaines vient à changer, il faudra changer aussi la dénomination.

Le texte de la constitution continue : « L'Église orthodoxe roumaine est et demeure dégagée de toute hiérarchie étrangère, tout en conservant pour le dogme l'unité avec l'Église œcuménique d'Orient. Dan tout le royaume de Roumanie. l'Église chrétienne orthodoxe aura une organisation unitaire, avec la participation de se éléments constitutifs, les clercs et les laïcs — I ne loi spéciale fixera les principes fondamentaux de celte organisation unitaire, comme aussi la modalité d'après laquelle l'Église réglementera, conduira el administrera, par ses organes propres et sous le contrôle de l'État, scs affaire religieuse et culturelles, les fondations et le épit copies. — Ee questions spirituelles et canoniques de l'Église orthodoxe roumaine seront réglées par une seule autorité synodale centrale. Ee métropolites et les évêques de l'Église orthodoxe roumaine seront élus suivant une loi spéciale unique. - Les rapports entre le différents cultes et l'État seront fixés par la loi.

2° *La loi de 1925 pour l'organisation de ГÉglise orthodoxe roumaine.* — Elle comporte certaines dispositions d'intérêt général. L'article I répète que cette Église, étanl celle de la majorité de Roumains, est dominante dan l'État. Elle est et reste autocéphale. c'est-à-dire qu'elle n'est liée à aucune hiérarchie extérieure, tout en gardant, pour le dogme, I unité de croyance avec l'Église œcuménique d'Orient. D'après le droit canonique et en conformité avec la constitution du pay l'Église orthodoxe roumaine réglemente, conduit el administre par ses propres organes et sou le contrôle de I État, ses affaires religieuses et

culturelles, scs fondations et épltroplcs.— Le contrôle de ^'Église (d de ses organes s'exerce par le ministère des Cultes (art. 4). ·— A la tète de l'Église orthodoxe se trouve le Saint-Synode, la plus haute autorité pour les questions spirituelles et canoniques, et for suprême pour les questions ecclésiastiques de toutes natures qui, selon les lois et règlements, tombent nous sa compétence. Le Saint-Synode se compose de tous les métropolites, évêques et vicaires en fonction, il est présidé par le métropolite de t ngro-\alachic. en tant que patriarche de l'Église orthodoxe roumaine (art. 5). — La corporation centrale qui représente toute l'Église roumaine orthodoxe pour les affaires administratives, culturelles, les fondations et épitropies est le congrès national ecclésiastique, composé de six représentants de chaque diocèse (deux clercs et quatre laïques) délégués par les assemblées diocésaines pour une durée de six ans, pris parmi leurs membres, ou d'autres fidèles des eparchies respectives. Les membres du Saint-Synode font partie de droit du congrès national ecclésiastique. Le congrès fixe les normes obligatoires pour toute l'Église orthodoxe roumaine (art 6). — L'élection des évêques et archevêques métropolites dépend d'un collège électoral composé des membres du congrès national ecclésiastique, et des membres de l'assemblée dioc« saine de l'éparchie vacante. A ''élection prendront part, comme membres de droit, s'ils sont orthodoxes, le président du Conseil des ministres, le ministre des Cultes, le président du Sénat, le président de la Chambre des députés, le premier président de la Cour de cassation, le président de l'Académie roumaine, les recteurs des universités et les doyens des facultés de théologie. L'examen canonique des élus est réservé au Saint-Synode et leur confirmation, sur la proposition du ministre des Cultes, au roi. qui donne ensuite, selon les coutumes du pays, l'investiture (art. 12). — La session du Saint-Synode s'ouvre par le message royal. Le ministre des Cultes peut participer aux travaux et jouit de voix consultative. On voit, d'après ces dispositions de la loi. combien l'Église orthodoxe est unie à l'État roumain, mais aussi combien elle dépend de lui.

3° *La lot pour le régime general des cultes de 192S.* — Elle tient compte des suggestions de la constitution. Elle se divise en trois parties. La première partie comprend des dispositions générales (art 1-20): la deuxième, les rapports entre l'État et les cultes (art. 21-10); la troisième, les relations entre les cultes (art. 11-50). Les articles 51 à 59 contiennent quelques dispositions finales. Nous donnons ici les points les plus importants.

L'État garantit A tous les cultes sans distinction libertéct prot ecl ion, pourvu que leur exercice ne contre vienne pas à l'ordre public, aux bonnes mœurs et aux lois d'organisation de l'État (art. 1).— L'entrave au libre exercice de quelque culte que ce soit relève du Code pénal. Les croyances religieuses ne peuvent empêcher personne d'obtenir ou d'exercer ses droits civils et politiques et ne peuvent libérer qui que ce soit des obligations imposées par les lois (art. 2 el 3). — I) est interdit de constituer des organisations politiques a base confessionnelle, comme aussi A un culte d'entretenir des relations de dépendance envers une autorité ou une organisation ecclésiastique étrangère. Exception est fade pour le culte catholique le seul dans le pays qui ait une pareille dépendance dont les relations avec l'État seront fixées par un accord spécial (iui sera soumis à l'approbation des assemblées législatives (art. 6-9). — Les membres du clergé, des organes de direction et fe fonctionnaires de toutes les catégories des cultes et de leurs institutions, doivent être citoyens roum dns (art. 10). - - Les organisations des cultes historiques, créées et représentées, en conformité avec leurs systèmes d'organisation, et pourvues de statuts (communautés, paroisses, doyennés, monastères, chapitres, évêchés, archevêchés, métropoles, etc.) sont personnes Juridiques (art. 11). — Les cultegèrent leurs affaires intérieures, en conformité avec leur statut d'organisation approuvé dans les conditions de la présente loi. L'administration de patrimoines et de leurs fondations est entre les mains des organes compétents des cultes sous la surveillance des autorités ecclésiastiques supérieures. Les fondations sont administrées conformément aux actes de fondation ou aux dispositions testamentaires et ne peuvent être utilisées que dans les buts spéciaux qui leur ont été assignés. Les acquisitions par les cultes à titre gratuit de biens meubles et immeubles seront soumises aux dispositions des articles «II et 817 du (.ode civil roumain (art. 12). — Les cultes peuvent créer et diriger des instituts spéciaux pour la préparation de leur clergé. Les programmes des études théologiques seront fixés par l'autorité ecclésiastique compétente et seront communiqués au ministère des (Luîtes. L'étude de l'histoire, de la langue et de la littérature roumaines, de la constitution du pays sont obligatoires dans ces instituts, suivant un programme fixé par l'autorité ecclésiastique compétente, en accord avec le ministère des Cultes et le ministère de l'instruction publique, de telle sorte quelle ne gêne en rien la préparation théologique spéciale et qu'elle soit compatible avec le caractère religieux et moral de ces Instituts. Les diplômes de préparation théologiques obtenus à l'étranger devront être homologués sur la base d'un examen spécial comprenant les matières d histoire, de langue et littérature roumaines, de constitution du pays, obligatoires dans les instituts théologiques des cultes respectifs du pays. Les examens pour l'équivalence des diplômes étrangers se tiendront, aux premiers Instituts théologiques des cultes respectifs. devant une commission aux travaux de laquelle assistera un représentant du ministère des Cultes (art. 15).

Les cultes ont le droit de donner l'instruction religieuse aux élèves de leur confession des écoles publiques et particulières. Pareillement, ils ont le droit de célébrer. à l'armée, dans les hôpitaux civils cl militaires, orphelinats, écoles correctionnelles et pénitenciers, pour leurs thlèlcs, des services religieux de toute nature, dans l'observation des lois ou reglements en vigueur dans ces institutions (art. 16). — Tous les cultes sont obligés de célébrer des services religieux aux fetes nationales et a celles de la famille régnante (art. 18). — Les églises (maisons de prière), cours, cimetières, biens sacrés, ne peuvent être poursuivis, ni séquestres. sous quelque forme que ce soit (art. 19). — Les associations religieuses et leur fonctionnement sont sous le régime des lois concernant les associations en général et les réunions publiques. Les autorisations pour le fonctionnement des associations religieuses seront accordées par les autorités compétentes sur avis conforme du ministère des Cultes, auquel ces associations sont obligées d'envoyer ou de présenter tout acte et compte rendu de leur activité (art 21). — L'Etat a sur tous les cultes le droit de surveillance et de contrôle; ce droit sera exercé par le ministre des Cultes. Les autorités de tous les cultes sont obligées d'envoyer et de donner ù ce ministère ou a ses délégués autorisés, tout document ofliviel et toute information qui leur seraient demandés (art. 25). — Les chefs des cultes (métropolites, évêques, etc.), élus ou nommés en conformité av c leurs statuts organiques, ne seront reconnus et introduits en fonction, qu'après avoir reçu l'approbation royale, qui leur sera donnée sur la recommandation du ministère des Cultes, et qu'après avoir prêté serment de fidélité au souverain cl de soumission

a la constitution cl aux lois du pays (art. 27). — Les ordres et les congrégations religieuses existant sur le territoire de l'État roumain avant la promulgation de cette loi conserveront leurs maisons actuelles, s'ils remplissent les conditions des lois en vigueur et si le supérieur (provincial) et les membres sont citoyens roumains cl résident dans le pays. Les supérieurs (provinciaux) et les membres qui ne voudront pas ou ne pourront pas obtenir la nationalité roumaine ne pourront pas rester dans le pays comme membres de l'ordre ou de la congrégation respective. Le terme accordé pour remplir ces conditions sera fixé par le ministère des Cultes. Des maisons ou monastères nouveaux ne pourront être ouverts qu'avec l'autorisai ion du gouvernement. Des ordres et des congregations nouvelles ne pourront s'installer dans le pays, que sur la base d'une loi (art. 36).

En re qui concerne les relations entre les cultes, quiconque a atteint l'âge de 18 ans peut passer d'un culte à l'autre, en observant les formes établies parla loi. Les f. mines mariées peuvent changer de religion, avant même d'avoir atteint l'âge de 18 ans. Le passage d'un culte à l'autre se fait par un procès-verbal dressé par l'ofïlclcr d'état-civil, en présence de deux témoins. Dans les huit Jours, on enverra une copie de ce procès-verbal au prêtre à qui appartient le déclarant Si. dans les trente Jours, ce dernier ne revient pas sur sa déclaration, celle-ci est valable. Quiconque passe d'un culte à l'autre est oblige de supporter les charges matérielles vis-à-vis du culte abandonne. Jusqu'à la lin de l'année en cours (art. 44-46). — Les enfants dont les parents sont de même religion, suivent la religion des parents. Si l'un des époux passe au culte de l'autre epoux, les enfants de moins de 18 ans suivent la religion commune des parents. Si l'un des époux change de culte, les enfants du même sexe que lui· qui ont moins de 18 ans. sont inscrit· nu nouveau culte. Si les parents ne sont pas de même religion, le père a le droit de déterminer, pour chaque enfant en particulier, à laquelle des deux religions il appartient. Ceci une fois pour toutes, â savoir, au moment de l'inscription de l'enfant sur les registres de l'état-clvil Toute convention antérieure au mariage (reversale) par laquelle on aurait fixé la religion des enfants, sera nulle et non avenue (art. 47). — Les enfants illégitimes suivent la religion de la mère (art. 48).

Les dispositions de cette loi sont obligatoires, non seulement pour les cultes minoritaires (art. 51), mais aussi pour l'Église orthodoxe (art. 57).

4· *te COncordatcntre la Roumanie et le Saint-Siège.* — (.'est le premier qui ait été conclu, après la guerre mondiale, avec une nation schismatique. Avant la guerre on en mentionne trois : le concordat conclu entre le pape Pic IX et le tzar de Russie Nicolas I·1, ‹n 1847, le concordat monténégrin du 18 août 1886 et le concordat serbe de 1914, demeuré inappliqué à cause de la guerre.

L'idée d'un concordat roumain est assez ancienne. Au temps déjà où Ignace Paoli était évêque de Nicopolis, avec résidence a Bucarest (1870-1885), *VAugsburg-r uUgemeine Zeltung* donnait quelques détails au sujet de pourparlers ouverts à Borne, dans ce sens (voir Ncrsct Marianu. dans *Prcwoslavia ronuinâ.* p. 14). Le gouvernement national de lassy. lonel Bratianu-Takc Ionesco, examina dès 1917 la question de savoir s'il ne serait pas bon que la Roumanie conclût un concordat avec le Saint-Siège, avant même d'avoir conquis son intégrité nationale. Dans ce but, I.-G. Du· a. ancien ministre «les Cultes el de Γ Instruction publique, demanda au P. Jean Bùlan, en ce temps-là curé roumain-uni de Bucarest, aujourd'hui évêque de Logo) de dresser un projet de concordat. Lorsque. vers la fin de 1918, Mgr Jules Hossu, évêque de Cluj-Gheria. membre de la délégation des quatre représentants de la Transylvanie, apporta à Bucarest l'acte d'union de cette province avec la mère patrie, il reçut du roi Ferdinand Ier et des hommes d'État. Bratiano. Duca, etc., l'assurance que la Roumanie conclurait un concordat. De fait, en 1920. la Roumanie envoyait un ministre plénipotentiaire au Vatican, et le Saint-Père, la même année, créait la nonciature apostolique de Bucarest, dont le premier titulaire fut Mgr Francesco Marmaggi. Ses successeurs furent Mgr Angelo M Dolcl et Mgr Valerio Valeri, depuis novembre 1936, nonce apostolique à Paris. Le titulaire actuel (décembre 1936) est Mgr André Lassulo.

Les négociations furent longues, pénibles, pleines de péripéties. Commencées en 1920, elles se prolongèrent Jusqu'à la fin de 1928. En mal 1929, le concordat était ratifié par les Chambres. Il entrait en vigueur le 7 juillet de la même année. Les discussions qui eurent lieu à ce sujet au Parlement fournirent aux hommes d'État roumains l'occasion de préciser en face de l'opposition faite par l'Église orthodoxe, les raisons de droit et aussi d'opportunité qui militaient en faveur d'un accord entre l'État roumain et le Saint-Siège. L'afllux soudain dans le royaume de nombreux catholiques, le loyalisme de ceux-ci à l'égard de la patrie roumaine, l'impossibilité de régler d'une manière unilatérale leur statut civil-ecclésiastique, tout concourait à rendre indispensable une entente avec Rome. Také Ionesco, l'un des fondateurs de la Petite Entente, disait a ce propos que le concordat était nécessaire non pas pour le Saint-Siège, mais pour l'État.

Nous donnons ci-dessous les principales dispositions de ce concordat : « La religion catholique apostolique romaine, de tout rite, sera pratiquée et exercée librement et publiquement dans tout le royaume de Roumanie (art. 1). — La communication directe des évêques, du clergé et du peuple avec le Saint-Siège, et vice-vcrsa, en matière spirituelle et en affaires ecclésiastiques, sera absolument libre (art. I). — Ceux qui seront appelés à gouverner les diocèses, aussi bien que leurs coadjuteurs avec future succession, ainsi que le chef spirituel des Arméniens, devront être citoyens roumains, sauf les exceptions admises d'un commun accord par le Saint-Siège et le gouvernement royal. Le Saint-Siège, avant leur nomination, notifiera au gouvernement royal la personne â nommer pour constater, d'un commun accord, s'il n'y aurait pas contre elle des raisons d'ordre politique (art. 5). — Les Ordinaires auront pleine liberté dans l'exercice des fonctions ecclésiastiques et dans le gouvernement de leur propre diocèse. Ils pourront exercer tous les droits et prérogatives propres au ministère pastoral conformément à la discipline approuvée par l'Église catholique et seront libres de donner les instructions religieuses, morales et ecclésiastiques comme leur ministère sacré l'exige. Dans le cas où elles seraient d'un intérêt général et publiées par eux, elles seront ensuite portées également à la connaissance du ministère des Cultes. D'eux dépendront exclusivement les autres membres du clergé catholique dans tout ce qui concerne leur nomination et l'exercice du ministère sacré (art. 8). — L'État reconnaît à l'Église catholique, représentée par ses légitimes autorités hiérarchiques. la personnalité Juridique, selon le droit commun du pays. En conséquence, les paroisses, archiprêtrés, monastères, chapitres, prévôtés, abbayes, évêchés, métropoles et autres organisations canoni quement et légalement constituées sont personnes juridiques et la pleine propriété de leurs biens, de quelque nature qu'ils soient, est garantie par l'État.

selon In constitution du royaume, à l'Église catholique, représentée par ses légitimes autorités hiérarchiques (art. 9) Les Ordinaires seront libres d'ériger de noust-lles paroisses, d'établir ou fonder des églises liliales; cependant, s'ils demandent la contribution de l'Etat, ils devront procéder d'accord avec le gouvernement, lequel donnera son consentement s'il s'agit de (plaire cents familles pour les villes et de deux cents familles pour les villages. Dans des cas spéciaux, le gouvernement pourra donner son consentement même pour un nombre inférieur de familles. La nomination des curés, (pii devront être citoyens roumains et n'avoir pas subi de condamnation par sentence définitive, pour crimes contre la sécurité de l'Etat, est de la compétence exclusive de l'Ordinaire. Le consentement du gouvernement sera demandé au cas où il s'agirait de nommer curé un étranger, qui devra néanmoins acquérir, ultérieurement, la qualité de citoyen roumain (art. 12).

Un patrimoine sacré interdiocésain sera constitué en titres de rente roumaine qui appartiennent actuellement aux prébendes des évêques, chanoines, curés et séminaires théologiques. Ce patrimoine sacré sera administré par le conseil des évêques diocésains selon les statuts rédigés par eux-mêmes, et approuves par le Saint-Siège et par le gouvernement 11 jouira de la personnalité juridique conformément au droit commun du pays (art. 13). — Les droits et les obligations de patronat de toute catégorie sont et restent abolis sans aucune indemnité (art. 15). — Les ordres et les congrégations religieuses ont la personnalité juridique, pourvu qu'ils remplissent les conditions établies par les lois en vigueur (art. 17). — L Eglise catholique a le droit de créer et de maintenir à ses propres frais des écoles primaires et secondaires, qui seront sous la dépendance des Ordinaires respectifs et sous la surveillance et le contrôle,du ministère de l'instruction publique. L'Église catholique a le droit de donner l'instruction religieuse aux élèves catholiques, dans toutes les écoles publiques cl particulières du royaume; cette instruction religieuse leur sera donnée dans leur langue maternelle (art. 19-20).

Un accord spécial pour l'interprétation de l'article 9 du concordat est intervenu entre les deux parties contractantes le 30 mai 1930, en ce (pii concerne le *Sfaftis roniano-catholicus Transitoaniensîs.* Ce *Status* était une institution *sui generis* dans laquelle les laïques (2/3) et le clergé (1/3), administraient les affaires scolaires et économiques de l'évêché catholique de rite latin de Transylvanie, aujourd'hui Alba-Jnlia. Né du patronat des notabilités laïques, à la lin du ₩H siècle, pour la défense des droits de l'Église catholique (pic mettait alors en échec l'autorité calviniste, ce *.Status* prétendait être autonome et démocratique. Aussi des malentendus s'étalent-ils élevés au sujet de son but, et en particulier on sc demandait s'il pouvait être personne juridique, dans le sens des canons 10(1 et 1520-1521 du Code canonique. Par l'accord précité, l'ancien .Status a clé supprimé, pour devenir le conseil du diocèse catholique de rite latin d'Alba-.lulia. Sous sa nouvelle forme, il est conforme aux prescriptions des canons 1520 et 1521 du Code canonique, comme aussi ;ï l'article 9 du concordat et comme tel rccqnnu par l'État. La gestion financière de ce conseil est sous la surveillance et le contrôle de l'archevêque catholique de rite latin de Bucarest.

Al. Lascaros-Moldovan el I). Scrgiu Ionesco. Conshtu-*Iziunra Romdntel din 1923...* [Z a *constitutionde la Roumanie de 1923, annotée par les débats parlementaires cl 1rs /uris·prudences,* dans *Riblioth. des lois usuelles annul·es,* t. n], 1925; Gr. Bacovlceanu, *('onstitutziunea Rumdniri* (Z.a *constitution de ht Roumanie]* (annotée), préface du professeur Paul Nrgulesco; extrait des *Pandectes roumains,* n. 1-5 et 0-7 de 1935. Bucarest, 1935, p. 17-18; *Lege pe.ntrn regimul general al cultelor* (Loi pour *le régime général des cultes],* dans le *Moniteur officiel,* n. 9 du 22 avril 1928; n. 170 du 3 août 1929; n. 219 du 2 octobre 1929; tirage a part, êd. du ministère ðe Cultes. Bucarest, 1928, 20 p.; en trad, iranç., dans *La documentation catholique,* t. n, Paris, 1929, col. 975 sq.; Dr. Nicolas Brinzeu, *Cultele in Romania [Les cultes en Roumanie],* Lugoj, 1925; *l^ege si slalutul pentru organizarea Riserlcii ortodaxe romane* [Zx>i *et statut pour l'organisation de l'Église orthodoxe roumaine],* dans le *Moniteur officiel,* Bucarest, n. 97 du 6 mai 1925; n. 96 du 3 mai 1929; n. 61 du 11 mars 1931; pareillement dans C. Hamangiu, *Codai general al Românicl [Le code général de Itoumanie],* nouvelles ƒoi d'unification, t. xv-xii. 1922-1926. p. 196-525; Valére Moldovan, Z^ *nouveau régime des cultes en Itoumanie et les minorités confessionnelles,* dans *Revue de Iransgluante,* 1931-1935, p. 287-299.

Concordat avec le Vatican, ðan *Acta apostaliar Sedis.* 1929, p. 111-156; texte de l'accord, *ibid.,* 1932, p. 209-218; anonyme, *De concordato inter Sanctam Sedent et Itomaniam* dans *Apollinaris,* Borne, 1930, p. 581-600; Marius Theodorian-Canada, *Actziunea Sfântutui Scaun In România de acum si de totdcauna [L'action du Saint-Siège en Itoumanie de nos Jours et jadis],* Bucarest. 1936; Jean Gcorgrsco. *Momentc tn viata Hisericii unite in ultimii zecc ani [Quelques faits de la vie de Γ Église unie, dans les dix dernières années. 1913-1929],* Bucarest-Blaj, S. L'nirc, 1929; Amédée Gianim. *Il concordato rumrno.* Borne, 1930, dans *Pubblicazioni ðell Instituto per Γ Europa orientale.* IV· sér., *Leggi fondamentali, trattati internazlonali.* XI; le même. *L'accordo per Γinterpretatione ðell art. 9 del concordata rumeno.* Borne, 1932. *ibid.,* XI bü, 21 p.. Iπ-8β; Basile Goldis. *Concordaiut* [Le *concordat],* Arad. 1927; LJcrner de Gyarfâs. *L'Église catholique en Transylvanie,* conférence donnée à Paris à la *Conférence Olivain,* le 24 mai 1905, avec une préface de Mgr Charles de Maylâth. Diciosânrnartin. 1920; le mémo. *Statusul catolic urdelean si acurdul delà Itoma (Le statut catholique d'Ardéal et Γaccord de Rome],* recours de l'évêché catholhpie de rit lutin ðba Julia contre la sentence Nr. 51/1932 du I juillet 1933 du tribunal de Cluj. avec une introd. du Dr E. Gyarfâs. Cluj, 1933; Dr Lazare Jacob, *Cultul catolic in România: Concordatul eu Vaticanul* (ta· *culte catholique en Itoumanie; I.e concordat avec le Vatican],* Oradé.i. 1933; J. Matciu. *Contribulzu la islorta dreptului bisericlsc (Contributions a Γhistoire du droit canonique],* t. I. Bucarest. 1922; le même, *Dreplul biscrierse de stat In Itomânia intregita (Le droit ecclésiastique d'État dans la Itoumanie reconstituée],* Bucarest, 1926; le même. Vafoarea *concordutului incheiat eu Vaticanul* (Z.a *valeur du concordat conclu avec le Vatican],* Sibiu, 1929; le mémo. *I^ilitica biscricrasca a statului romdnesc (La politique ecclésiastique de Γ État roumain],* Sibiu. 1931; A. Ottnviani. *Institutiones juris publici ecclesiastici,* t. π. *Jus publicum externum (Ecclesia et Status),* editio altera emendata et aucta. X'atican. 1936; A. Pcnigini. Conventio *de interpretatione ari. 9 concordati dic 10 maii 1927 inter Sanctam Sedem et liomania· regnum initi,* dans *Apollinaris,* Rome, 1932. p. 113-157; le même. *Concordata vigentia notis historicis et juridicis declarata.* Home. 1931; V. Pop, *Acordul delà I\uma (L'accord de Rome],* Cluj, 1931. 159-163 p.

Les nombreux ouvrages ou brochures que M. O. Ghibu. professeur à l'université de Cluj, membre correspondant de Γ \cadvndc roumaine, a publiés contre le catholicisme, en général et contre le concordat et l'accord avec le Vatican en parliculicr, ne méritent pas de retenir l'attention, a cause de leur manque total d'objectivité.

III. Enseignement et education ecclesiastiques. — L Église catholique accomplit, en Roumanie, une œuvre considérable d'enseignement et d'éducation, (pie nous allons essayer d'esquisser ici. Pour certaines institutions (renseignement et d'éducation nous avons de précieuses monographies qui, pour d'autres, quelquefois les plus anciennes et les plus méritoires, font defaut. Dans de pareilles conditions, on comprendra l'insullisance et le manque de justes proportions de notre esquisse.

Nous commençons par l'Église unie, qui. malgré le nombre plus réduit de ses institutions d'enseignement et d'éducation, a le plus grand nombre de fidèles et jouit d'une priorité accordée par la constitution du pays et le concordat.

/. LtOLIU CATHOUqrE DE dite houmalw — 1° *Ł archevêché d'Alba JuFa et Fâgàras (avec résidence à lllaj).*— Il a les plus anciennes institutions roumaines ‹! enseignement et d'éducation. Sans doute, les écoles de cet archevêché ne sont pas les premières connues en Roumanie, d'autres sont plus anciennes, mais il leur manque soit la continuité, soit le caractère roumain, tandis que les écoles de Blaj ont l une et l'autre de ces qualités.

A peine de retour de son voyage à \'ienne, le premier éséque roumain uni. Athanase Anghe! (1697-1713) demande la création d'écoles roumaines latines, non seulement dans sa ville épiscopale, mais encore dans d'autres centres : Ha|cg, Fâgâray, etc. Pour Alba Julia en particulier, il demande qu'on lui cède, dans ce but. un immeuble qui est la propriété du fisc de Vienne. Les circonstances difficiles de son épiscopat la révolte de François Bakoczi II contre les Habsbourg — ne permettent pas la réalisation de ce dessein. qui n'est pas réservée non plus à son successeur. le deuxième évêque roumain uni, Jean Giurgiu Potakl (1715-1727). Tout ce que cet évêque peut obtenir, c'est la reconnaissance du nouvel évêché uni de FAgèrnj; il dut. sur l'insistance des évêques de rite latin de cette ville, quitter Alba Julia à la suite de la bulle *Rationi congruit* de 1721.

Le troisième évêque, Jean-Innocent .Micu-KIcin (1728-1751) put enfin réaliser le désir de scs deux prédécesseurs. Sur les conseils de Pierre Dobra, directeur au ministère des Finances, cet évêque demanda en échange des domaines de Sâmbâta Fâgâray et Ghcrla-Somey. éloignés l'un de l'autre et difficiles à administrer, le domaine de Blaj, presque au centre de la Transylvanie, et plus convenable à d'autres points de vue. Il l'obtint, et y transporta sa résidence (1737). Désormais ce petit bourg devint le centre de la vie religieuse et culturelle. « la petite Borne · de la nation roumaine.

Dans le diplôme de fondation de l'empereur Charles VI (Vienne, 21 août 1738), les articles 3 et I prévoient que. des revenus de 6 000 florins de la ferme de Blaj. 3 0tH) seront consacrés â Tent retien de l'évêque, et le reste à l'entretien de onze moines basiliens, vingt élèves à Blaj et trois à Borne. Les moines devront donner aux élèves le bon exemple et renseignement. Ce domaine épiscopal de Blaj est le point de départ de tout ce qui se fera au point de vue scolaire et culturel. Mais, comme les revenus ne suflisent point à tous les besoins, le clergé diocésain, réuni en synode (26 janvier 17381« promet de sa pauvreté. 25 ooo florins » Grâce à celte somme ajoutée aux revenus de ses domaines, l'évêque Micu-KIcin pose les fondements de l'imposante cite scolaire de Blaj. Ses successeurs tiennent compte de son plan, il est le fondateur d'une ville et le créateur d'une nouvelle conscience roumaine.

11 est réserve au quatrième évêque uni, Pierre-Paul Aron (1752-1761) d'annoncer le 11 octobre 175 I. a tous les fidèles du pays de l'Ardéal cl des parties y annexées que. conformément aux désirs chrétiens de l'autorité › — manifestés aussi dans la loi scolaire — il · ouvre le cycle des études, et pourvoit à l'entretien des élèves nécessiteux ·. Evêque, il se rappelle que le commencement de la sagesse, c'est la crainte de Dieu. Aussi il ordonne que l'on procède avec piété aux ceremonies religieuses, qui seront a la charge de l'ecclésiarque, Γarchimandrite Leon Moschonas, originaire de l'tlr de Saxos. Suit un programme d'ensclgncmmt, que i on « drvra lire, répéter, expliquer ». Les points m writ : I. Les commandements de Dieu. 2. Les sacrements rt les commandements de Γ Eglise. 3. La foi et lu vérité de Γ Union a Borne. L L'étude des langues et des sciences

On enseignera avec zèle ces matières, sans attendre de récompense ». Gel évêque répond, en vérité <â l'attente de la nation, et aux besoins de l'Eglisc », en ouvrant ces fontaines de grâces ». Les évêques successeurs y travaillent aussi. Grégoire Maïor (1772-1782) crée « la fondation du pain »: .Jean Bob (1781-1830) accepte un programme analytique plus développé: Jean Lcmeni (1833-185(1) est le fondateur du cours de philosophie et du baccalauréat; Alexandre Sterca Siulufiu (1850-1867) développe l'école normale; Jean Vancca (1868-1892) érige les internats; Victor Mihalyi (1893-1918) les défend contre les chicanes du gouvernement magyar; Basile Suciu (1920-1935) est le plus grand constructeur des édifices scolaires.

L'enseignement des langues et des sciences est confié au hiéromoine Grégoire Maïor; celui de la foi et de l'union, au hiéromoine Athanase Kednic; Constantin Dimltrievici est nommé instituteur de l'école pour le peuple. Le hiéromoine Silvestre Caliani, « préfet », grand intendant des écoles; le hiéromoine Géronte Cotorca, ‹ préfet de la table » et de l'administration. Comme nous le voyons, ces écoles de Blaj ont dès le début tous les degrés et nuances ; *a)* primaire (école pour le peuple); *b)* secondaire (enseignement des langues et des sciences): *r)* supérieur (grand séminaire, académie théologique). Que ces » fontaines île grâces » aient été les bienvenues, nous en avons la preuve dans le grand nombre des élèves venus de toutes parts s'abreuver a leurs eaux. De soixante-quatorze la première année, il monte â plus de trois cents l'année suivante.

Blaj a la bonne fortune de voir, dès le début, à la tète de ses institutions scolaires des personnalités de premier rang. Le premier professeur, le hiéromoine Grégoire Maïor est une personnalité unique, inégalée encore chez les Boumains, pour le charm · et la puissance de conviction. Par ses sermons, il convertit à Γunion religieuse avec i'Église de Home plus de 50 000 familles, à peu près 250000 âmes! Sa popularité est si grande, que, lors de son incarcérai ion dans le monastère de Muncaciu. le peuple roumain de la Transylvanie lui consacre de mélancoliques chansons. 51 ce professeur a une telle puissance de fascination sur les masses qu'il n'aborde (pie rarement, nous pouvons nous faire une idée de l influence bienfaisante qu'il peut avoir sur les élèves qu'il nourrit chaque jour de son enseignement. D'autant qu'il est « bon père, doux envers tous, de bonne disposition, parlant volontiers a tous, sa porte ouverte â tous ·, comm · dira le inolnc-professcur Samuel Micu-KIcin.

On ne peut non plus passer sous silence les autres professeurs de Blaj. L'évêque Aron sait, de fait, choisir ses homm?s : Athanase Itcdnic. moine au>lèrc et humble, lui-même évêque plus lard, successeur d'Aron, qui est vraiment un professeur zélé, il est l'auteur de deux ouvrages : *Contre les schismatiques* cl *Sur l'état de ΓÉglise des Roumains en Antêat.* Le préfet de la table. Géronte Cotorea, a les mêmes qualités. Nous lui devons plusieurs ouvrages ; *De la religion et des rmeurs des Turcs: Enseignement chrétien ou grand catéchisme; Histoire du schisme des grecs d'après Maimbourg; La Praaila d'après l'ordre des lettres et l'alphabet ; Les petits articles en discussion* [tous en roumain). Coin ne le démontre le chanoine Augustin Bunca *(L-s évêques Aron et NovacovicL* p 368-373), ces ouvrages ne sont pas de simples compilations, mais il> contiennent une foule de réflexions, d'observations et d'applications aux circonstances locales. Silvestre Caliani n'est pas connu comme auteur, mais il est, lui auid, une personnalité distinguée. Il est probable qu'il a sa part dans l'ouvrage *La Heur de la vérité,* connu des théologiens occidentaux par une édition latine. *Flosculus ‘teri tatis,* rééditée plus lard par le cardinal Pilra. Dans cet

ouvrage, on discute les quatre points de divergence entre orthodoxes et catholiques, à l'aide de textes appropriés des livres rituels de l'Église orthodoxe.

A la suite de ceux-ci, il faut signaler le · triumvirat · de la renaissance culturelle roumaine : Samuel Mlcu-Klcin, Georges Sincaï et Pierre Maïor.

1. *Samuel Mleu-Klein* (f 1806), après de brillantes études faites à Blaj et A Vienne, en 1772, est professeur de mathématiques et d'éthique a Blaj, enfin correcteur de l'imprimerie de l'université de Buda (Hongrie). Ses ouvrages, au nombre de plus de quarante, remplissent de nombreux volumes dont quelques-uns in-folio. Peu de Roumains ont développé une activité aussi féconde que ce véritable « bénédictin » de la jeune littérature roumaine. Ces ouvrages appartiennent à tous les domaines : théologie, philosophie, histoire et philologie. Nous ne ferons mémoire que des plus importants : Ouvrages de théologie philosophie: *Dissertatio canonica de matrimonio juxta disciplinam græcæ orientalis Ecclesix,* Vienne, 1781; *Dissertatio de jejuniis græcæ orientalis Ecclcsiæ,* Vienne, 1782; *Théologie morale* (en roumain], Blaj, 1796; *Dissertatio de statu et politia religiosorum et monachorum orientalis Ecclesia·* (inédit); *Sermons funèbres* (en roumain], Blaj, 1784: *Pratique consistoriale* (inédit]; *La Bible, ou la divine Écriture de l'ancienne et nouvelle Loi,* Blaj, 1795; *Acalhiste ou livre de prières pour la dévotion de chaque chrétien,* Sibiu, 1801; *Les canons de tous les conciles reconnus dans l'Église d'Orient* (inédit); *Histoire de ГÉglise d'après Fleury* (inédit); *Histoire religieuse des Fountains de Transylvanie; Jiisfoire du concile de Florence; Histoire de l'union entre l'Église d'Oricnt et I'Église ä Occident* [inédit]; *De metropoli Transylvanien; Logica,* Buda; *Metaphysica; Le droit naturel; Arithmetica.* De tous ces ouvrages, celui *Sur le mariage,* publié en latin â Vienne, est souvent cité par les théologiens catholiques de partout.

Pour les Roumains la traduction de la Bible est de grande importance. Dans la préface, S. Micu-KIcin fait mention non seulement de la Bible de Serban Vodfi Cantacuzino (1688), mais aussi de la traduction d'après la Vulgate restée en manuscrit, de l'évêque Aron. Mais, parce que plusieurs parties de cette traduction sont perdues, il se voit obligé de traduire en entier la sainte Écriture, d'après le texte grec des Septante. Cette traduction, approuvée par l'évêque J. Bob, contient aussi des prolégomènes sur les auteurs et les livres saints, ainsi que de courtes notes et observations. Il faut regretter que la traduction de S. Micu-KIcin — pour l'Ancicn Testament — ne soit pas faite d'après l'original hébreu, mais d'après un texte qui. malgré son prestige, n'est lui-même qu'une traduction. Elle n'en garde pas moins sa valeur, et reste encore aujoui-d'hui indispensable. Les éditions qui la suivent, celles de Saint-Pétersbourg, de Buzâu, etc., si elles ne sont pas des rééditions exactes, ne présentent du moins que des variantes peu importantes de la sienne.

La *Théologie morale est* elle aussi un ouvrage important. Elle fut en usage aux cours de théologie morale de Blaj — cours de deux ans seulement pour la préparation des prêtres des paroisses pauvres — jusqu'en 1850. L'auteur y recueille tout ce qu'il trouve de meilleur dans les Écritures, les conciles les Pères et les écrits des maîtres approuvés par l'Église. Son ouvrage est dédié Λ Ignace Durabant, généreux Mécène, d'abord vicaire général sous trois évêques, grand prédicateur, puis évêque roumain uni d'Oradéa, fondateur du séminaire uni de cette ville, animateur du mouvement politique national connu dans l'histoire sous le nom de *Supplex libellus Vallachorum.* Cotto dédicace cl celle ‡urtout qu'il lit au métropolite orthodoxe serbe de KnrJovctz de l'un de scs ouvrages d'histoire ecclésiastique lui causèrent de grandes difficultés, qui le forcèrent même à quitter Blaj, pour s'établir à Buda. Le gouvernement de Transylvanie de Cluj (note 3640 du 30 mai 1796) demande à l'évêque Bob d'empêcher le moine et prêtre S. Micu-KIcin de fréquenter dorénavant Sibiu. â cause des intrigues qu'il y trame et aussi parce qu'il convoite l'évêché orthodoxe de là-bas. L'évêque Bob qui n'a guère d'amitié pour aucun de ces savants ecclésiastiques, demande qu'il soit interné dans le couvent de Muncaclu. Le gouvernement trouva cette mesure trop dure et se contenta d'une surveillance plus étroite, à Blaj. S. Micu-Klein présenta son apologie, de laquelle nous ne retenons que ce qui suit : ce n'est pas lui qui complote et ourdit les intrigues, mais un certain Démétrius Serkov!ts, ancien secrétaire de l'évêque serbe Gérasime Adamovits. C'est ce secrétaire qui s'acharne à haïr tout ce qui est roumain, à plus forte raison donc tous les unis. 11 trouve mauvais le fait que le clergé orthodoxe roumain ait comme secrétaire un uni, surtout pour la correspondance avec le gouvernement dans la personne de Aron BudaL C'est ce même Démétrius qui cherche à tyranniser le clergé roumain orthodoxe. Et en vérité, après toutes les tristes épreuves endurées sous tant de chefs serbes, le clergé orthodoxe roumain semble plus incliné que jamais â conclure l'union religieuse avec l'Église de Rome.

L'atteslatum de Sibiu portant, à côté de celle du notaire Bildal, la signature du president Jean Popovich (22 avril 1798) remarque « la très faible poussée de cœur et le très faible souci pour le bien du peuple de ces évêques serbes devenus étrangers à sa cause ».

Par malheur, Bob ne possède point le zèle de son devancier Maïor et lorsque S. Micu-Klein signale à l'évêque cet état favorable d'esprit du clergé orthodoxe roumain, qui a déclaré préférer un Roumain, même uni. à un Serbe orthodoxe, on lui répond que. si les orthodoxes veulent l'union, ils n'ont qu'à traiter directement avec les catholiques du rite latin. De cette manière ils délivreront les unis de tout soupçon de coquetterie avec les schismatiques. *(Hlnuis Prxsul reposuit Latinos magis debere solicitas esse hac de re, nam si nos cum disunitis agamus, apud Latinos suspicionem incurrimus, quasi non essemus vere uniti.)*

S. Micu-Klein insiste pour que l'on fasse dans les régions méridionales de la Transylvanie une série de visites canoniques pareilles à celles de Gr. Maïor dans le nord de cette province, lorsque plus de 50 000 familles se sont converties à l'Église de Rome. Lui-même s'était tenu alors à côté dr son noble patron Ignace Darabant. le partisan enflammé de la sainte union. En ce moment même il avait reçu l invitation des RA$inAreni et (hs Sàliÿteni — deux grandes paroisses orthodoxes proches de Sibiu — à venir chez eux et à leur prêcher la parole de vérité et de vie. Pour les catholiques hongrois du rite latin — et bien plus encore pour les calvinistes, les luthériens et les unitariens — l'union religieuse de tous les Roumains sous la soumission du Saint-Siège de Rome ne pouvait être préconisée; ils comprenaient bien quelle source d'intarissable énergie spirituelle celte union apporterait aux Roumains A cause de cela, ils préféraient les voir faibles et partagés entre eux. selon l'antique adage : *Divide et impera.*

S. Micu-Klein requiert quelqu'un d'entre les moines de Blaj pour l'accompagner dans cette entreprise apostolique *(cum aliquo de nostro gremio).* Mais au lieu de l'encourager, on le suspecte et on le menace. 11 renonce alors à son idéal apostolique. Pour ce qui est de la defection â la foi catholique dont on l'accuse, il se justifie en alléguant une multitude de preuves et de témoignages puisés dans ГÉglise roumaine entière. Si vraiment il avait des penchants vers le schi>me, comment l'êvêque l'auralt-il admis pour

célébrer la sainte liturgie cl pour prêcher au peuple croyant? Pour écarter dorénavant jusqu'au moindre soupçon de schisme, il demande l'autorisation d'embraiser à son âge — c'est déjà un vieillard — le rite latin. Sa requête ne lui est pas accordée, preuve (pie l'accusation était dénuée de fondement.

Nous rappelons tout ce conflit regrettable parce que, plus tard, il reparaîtra de nouveau, sous une autre forme, pendant le règne des métropolites Alex. Sterca Sulu(lu et Jean \'ancra.

Vers celte époque, le moine Samuel Dragsin partit de la Strâmba Fizcçuhii (du département de Somc$) en pèlerinage pour Jérusalem et s'arrêta chez les Roumains d'entrc Vidin et Timor (dans la Bulgarie d'aujourd'hui), où ces malheureux confrères vivaient exposes à un double danger : celui de perdre leur nationalité par la slavisatlou. et leur religion par le schisme. H convertit à la sainte union plus de 15 000 âmes et demanda les secours de Bucarest, de Blaj, d'Oradéa et de Vienne, afin d'élever une église et une école à Vidin. Au début, il reçut quelques secours, principalement d'Oradéa. de l'évêque zélé Joseph Papp Szilagyi (Sfltâjanul). Mais bientôt après, il fut non seulement empêche dans son travail, mais encore révoqué. Le consulat autrichien à Vidin déclara nettement que. si les orthodoxes voulaient se faire catholiques, ils n'avaient qu'à embrasser le rite latin.

S. Micu-Klcin est aussi l'auteur de travaux historiques. Rappelons:*Brevis notitia historiir Valachoruni; Histoire des Roumains de la Darie ou histoire des Roumains transylvains, valaqucs et moldaves, conjointement aux actions des princes* [en roumain], lui dehors des actions des princes, il traite encore des principales Institutions roumaines et consacre quelques développements au couvent de la Sainte-Trinité de Blaj où les Roumains ont commencé ά se pénétrer de la science et de la loi de Dieu », décrivant les progrès qu'ont apportés les écoles dans la connaissance du Lititi.

De scs travaux philologiques, nous citerons *Elementa lingua daco-roumame sive valachiciv,* Vienne, 1780, et deux dictionnaires : l'un latin-roumain-allemand, l'autre roumain-latin-hongrols-ollcmand. Spécialement Important est le premier ouvrage, publié en collaboration avec son ami Georges Sincaï. C'est le premier livre où s'afllrment les principes de la littérature roumaine.

2. *Georges Sincaï* (t 1816) tient la seconde place dans le glorieux triumvirat de la renaissance roumaine. Après de solides études faites à Cluj, TArgnl-Murcç, Blaj et Rome, il suit, par ordre de l'empereur Joseph 11, les cours de droit canonique et de pédagogie de Vienne (1779). On se défie, à Vienne, de la formation reçue dans la Ville éternelle. Il ne laisse pas de poursuivre scs recherches historiques commencées à Rome, avec les secours du cardinal Stefano Borgia. Entre 1782-1791, il est directeur des écoles roumaines de Transylvanie. Durant douze ans il travaille avec succès pour la multiplication et la consolidation de ces écoles. Dans ce but. il compose cl en partie imprime une quantité de livres didactiques : catéchismes, alphabets, abécédaires, grammaires, ouvrages d'arithmétique. d'histoire naturelle, etc. Il organise aussi les premières conférences pédagogiques avec des maîtres roumains. Cette œuvre considérable de réveil national est pourtant la cause principale de son éloignement des écoles et le commencement d'une longue série de persécutions.

Dans *rOrodias,* son auto-biographie écrite en vers latins, il dit qu'il est accusé d'antigermanlsinc. A ce conflit d'ordre politique vient s'ajouter un autre d ordre personnel, avec l'évêque J. Bob. qui n'est point l'ami des prêtres instruits. Son tempérament trop vit entraîne Sincaï à certains actes inconsidérés. Il laisse échapper des paroles qui le découvrent imprudemment comme le chef d'une conjuration. Après la révolution paysanne sous la conduite de Horia, Cloaca et Cri?an (1781) et en pleine Révolution française, de telles paroles et attitudes eurent les conséquences les plus graves. Le SOUS-préfet d'Aïud, Alex. Gyujto, l'invective et le frappe si cruellement qu'il lui brise la mâchoire. « Sale chien de Vainque et I lore, lui crie-t-il. est-ce que je n'ai pas frappé de plus grands chefs <pie toi, dès qu'ils m'ont offensé en quoi que ce soit?... · Sincaï fut jeté en prison et y resta plus de dix mois. Quand il sortit de son cachot, cet aristocrate de Sinca Veche-Fâgâra>, ce clerc, docteur en philosophie et en théologie, ce missionnaire apostolique, ancien directeur de plus de trois cents écoles roumaines de la grande principauté de Transylvanie, était devenu une ruine. Il ne lui reste plus dorénavant qu'à mendier. Pendant quelque temps il est précepteur des enfants du comte Vass de Czega en Sinea, ensuite aide-correcteur de son ami S. Micu-KIein à la typographie de l'université de Buda. Il erre après de Buda à Oradéa, d'Orad a à Blaj. Sa situation empire par la publication de son étude *Responsum ad crisim L-C. Eder in supplicem libellum Valachoruni,* où il essaie de combattre les contre-vérités par lesquelles ce dernier auteur croit infirmer les justes requêtes dos Roumains. Le fait encore qu'il composed qu'il envoie par l'eut remise d'un ambassadeur français un poème en l'honneur de l'empereur Napoléon Ier, lors de son couronnement (1801), ne peut que produire une impression défavorable dans les cercles dirigeants de Buda et de Vienne. Vainement donc il sollicite la revision de son procès et son rétablissement dans ses anciens droits. Il reste proscrit. La tradition nous rapporte cependant que, partout où il va. il emporte avec lui son œuvre monumentale : *La chronique des Roumains et d'autres nations,* H complétant, la révisant, la perfectionnant continuellement. Quand, vers la lin de sa vie, il ose présenter à la censure de Transylvanie l'ouvrage en question, Joseph Marton fl, le chef de cette censure, évêque catholique de rite latin et de nationalité hongroise, trouve que cet ouvrage ne peut s'imprimer, étant sans valeur cl dangereux pour l'État.

Les Roumains ne partagent pas cette opinion. Ils sont persuadés que Sincaï avec sa chronique est pour eux ce qu'est Muratori pour les Italiens, ce (pie sont les bénédictins pour les Français. Michel Kogàlniccanu, historien et homme politique Important, l'un des fondateurs de la Roumanie moderne allirme que, tant que les Roumains n'auront pas Imprimé cet ouvrage, ils ne peuvent posséder une histoire, propre. Edgar Quinet place le chroniqueur roumain dans la lignée des créateurs de la grande école historique du xix· siècle. Son biographe et panégyriste de i'Académie roumaine. Alex. Papiu llarianu, l'appelle même le prophète et l'évangéliste de son peuple.

Malgré tous ces éloges et la bienveillance (pii ne lui manquent pas, l'impression des chroniques de Sincaï se lit attendre assez longtemps. Elle s'est faite d'abord à lassy, capitale de la Moldavie, aux frais du prince de ce pays. Grégoire Vodà Ghlca, en 1853 et sous les auspices d'un comité de cinq personnes, dont lit partie. A côté de Michel Kogùlniceanu, le professeur universitaire et surveillant de In presse, Auguste Trcboniu Laurian, plus lard membre de ГAcadémie roumaine. La seconde édition parut ù Bucarest en 1886 et s'augmenta des variantes du manuscrit de Cluj.

Œuvre d'érudition <pii a conservé bien des documents aujourd'hui di .parus, c'est encore un monument de jugement sain et de véritable discernement critique. En expliquant les enseignements si précieux

mais si oublies du passé, Sincaï trouve des accents d une prophétique grandeur. Il devient ainsi le précurseur de l'idée d'union nationale, union qui se réalisa pour la première fois en 1859 et de nos ƒour· après la Grande Guerre.

3. *Pierre Malor (*» 1821) est le dernier et le plus grand des trois hommes de la renaissance roumaine 11 fréquente à l'exception de celle de Cluj, les mêmes écoles (pie son aîné G. Sincaï. qui est en même temps son camarade de classe. Pendant quatre ans (1780-1781) il est professeur de logique, de métaphysique cl ‹l·· droit naturel aux écoles de Blaj. Il y travaille avec tant de zèle, que bientôt ses disciples arrivent à être la fleur des Houmains dans le clergé cl dans le monde». Mais l'atmosphère de Blaj au temps de l'évêque .lean Bob ne lui convient pas à lui non plus. Gomme ses devanciers. S. Micu-KIein et G. Sincaï. comme son ami le poète Jean Buda! Deleanul, il quitte la ville de la résidence épiscopale pour s'établir d'abord dans la paroisse de Heghin-Mures; ensuite pour travailler a la revision des livres religieux à l'imprimerie de l'université de Buda. Nous rappellerons seulement qu'en sa qualité d'archiprêtre à Giurghi, il éteint par son affabilité et par sa sagesse, comme S. Midi Klein, toute haine entre les orthodoxes et les unis, si bien (pie. de son temps, loin de se persécuter les uns les autres, ils vécurent entre eux comme des frères.

Son activité se répandit en directions diverses. 11 écrivit d'abord des œuvres théologiques : *Enseignements, ou sermons pour l'éducation des jeunes aux enterrements des morts prématurés* (en roumain), Buda, 1809. L'auteur qui est bon psychologue se rend bien compte (pie l'ébranlement causé dans l'âme par des morts précoces peut servir au redressement moral On trouve aussi dans ce livre des remarques très fines sur la nécessité de commencer de bonne heure l'éducation morale, sur les dangers (pie présentent les rencontres fréquentes cl prolongées entre jeunes gens et jeunes filles, sur les pièges (pie l'amour tend si aisément à la jeunesse et ainsi de suite.

Dans le meme ordre d'idées, il faut citer la traduction des *Aventures de Télémaque,* Buda. 1818, exécutée d'après une traduction italienne; *Sermons, ou méditations pour les dimanches et fêtes de Vannée,* Buda. I. I. 1810; l. π et iπ, 1811 ; edition nouvelle en caractères latins ù Cluj 1905, par le P. Elle D;Manu; *Sermons ou oraisons funèbres* (tous en roumain], Buda. 1908, où l'auteur s'élève énergiquement contre les devins, les incantatrices et les sorcières, et où il soutient la cause des classes ouvrières, alléguant les paroles de la sainte Écriture : · Tout travailleur a droit à son salaire. Que les marchands s'enrichissent, mais non par la faim et le froid de l'ouvrier. »

Le théologien orthodoxe Constantin Erbiccanu estime beaucoup h· *Procanon* de P. Maïor, ouvrage inachevé de 1783, où se remarque pourtant (p. x) l'influence joséphiste et gallicane (pie subit railleur, au temps où il suivait le cours de droit canonique, imposé par l'empereur Joseph II (1779-1780). H traduisit en roumain, plutôt pour des raisons nationales (pie théologiques, tous les décrets de réforme que ht cet empereur. Si l'on tient compte de ces influences, on saisira mieux le contenu de celte œuvre. Sans doute elle s'élève contre l'infaillibilité personnelle du pape. Mais de cette affirmation on ne saurait tirer la conséquence des convictions anti-catholiques de fauteur. Avant le concile du Vatican l'infaillibilité personnelle du pape pouvait encore se discuter. D'ailleurs l'ouvrage est inachevé et dès lors on ne saurait se faire une idée juste des vraies convictions de l'auteur, par ces fragments isolés. Ces convictions se reflètent avec plus de clarté dans les lettres qu'il a adressées ù la Congrégation de la Propagande, ainsi (pie dans son testament, · De même que jusqu'ici, grâce au modeste talent qui m'a été donné, je l'ai fait de vive voix, ainsi dorénavant encore, avec l'aide de Dieu, par la plume, je ne me lasserai pas de prêcher toujours la foi catholique », écrit-il entre autres, de Hcghin. à la dite Congrégation, le 1er decembre 1808, avant de s'établir Λ Buda. Pareillement dans son testament, il lègue au séminaire catholique de rite latin de Tàrgul Murcjului, la somme de 3 700 florins pour l'éducation de la jeunesse roumaine, appartenant de préférence à la noblesse, soit grecque, soit romano-catholiquc. Tous ses autres legs sont faits pour des buts exclusivement catholiques. Ce sont de petits détails qui échappent â ceux (pii, avec Papiu llarian, redisent sans cesse que ces trois grands fondateurs de l'école transylvaine ne chantent que la vieille Borne, celle des empereurs, et qu'ils se détournent entièrement de la nouvelle Borne des papes. La vérité c'est plutôt que la Borne des papes leur a fourni l'occasion de connaître la Borne impériale, et c'est toujours la foi catholique qui réveille en leur âme la conscience nationale et latino-romaine. M. G. Obcdenariu le dit fort bien dans une lettre adressée au P. Nilles, S. J.; c'est aux unis que les Houmains doivent leurs premiers livres de culture européenne, occidentale et latine. Sincaï et Maïor leur ont ouvert les yeux à tous. S'ils étaient restés tranquillement dans leurs villages, ainsi que l'ont fait les prêtres orthodoxes, ils n'eussent appris qu'à sonner les cloches et à chanter les litanies, comme ceux-ci. C'est bien Home qui les a élevés et réveillés. « Si les unis ne nous avaient pas ouvert les yeux, pour pouvoir contempler la civilisation latine, nous serions aujourd'hui peut-être avales par les Busses. Kiev, c'est l'antipode de Borne... »

L'histoire de l Église [en roumain], Buda. 1820, de P. Maïor. bien que trop rapidement écrite, ne laisse pas d'être une œuvre de valeur. Elle a conservé une quantité de documents écrits et de renseignements oraux, aujourd'hui disparus. Mais cet ouvrage reste encore inachevé, à cause du conflit avec l'évêque Bob. qui intervint pour faire confisquer l édition entière. De la partie demeurée inédite, T. Cipariu a publié quelques fragments dans Ac/es *et fragments,* La première partie contient l'iiistoirc de la piété ou de la foi chrétienne chez les Houmains; la deuxième partie traite de la hiérarchie. S'élevant contre Joh. Christian Engel *(Geschichte der Moldau undder Wallachei,* Halle, 1809) et contre K-J. Sulzer *(Gesch. des tranialpinischen Daeiens),* il allègue des preuves tirées de la philologie, pour l'ancienneté du christianisme roumain et son origine romaine.

Scs ouvrages philologiques sont : *Orthographia romanu sive latino-valachica una cum clavi,* le *Dialogue sur le commencement de la tangue roumaine,* Buda. 1819, et le *Dictionnaire roumain latin-hongrois allcmand.* Buda. 1825. A la difference de scs devanciers (Micu-KIein et Sincaï). P. Maior est persuadé — et c'est la son grand apport scientifique, surprenant pour l'époque — que la langue roumaine tire son origine de la langue latine populaire, non de la langue classique. *L'histoire de l'origine et de la formation des premiers Houmains en Dacie* (en roumain |. Buda, 1812; 2e éd., ŧ8Ll;3 1883.est.au point de vue national, la plus importante de ses œuvres. Elle se Ht partout avec profil. C'est dans celle-ci qu'apprit le roumain L· grand seigneur moldave Constantin Xegruzzi. le créateur de la prose littéraire roumaine, qui avant de l'avoir lue ne savait (pie le grec et le français. Afin que les Houmains sortis de l'école hongroise (vers 1831) pussent la lire eux aussi, on la traduisit en hongrois. · Cette jeunesse la lit et l'écoule comme un « oracle », relatent les contemporains, elle ravive son enthousiasme patriotique et sa flamme de combat Ire pour leur cause. »

Par les efforts dr cette triode de professeurs écrivain», uuxqiiih ‘en sont ajoutés d'auln-s par la suite, ‘e Roumain — comme l'a dit de nos jours O. Dcnsustanu — sont arrivés .« comprendre leur réalité nationale à affirmer leur existence ethnique avec fierté, a K pénétrer <le celte conviction commune à tout peuple qui demande in place dans l'histoire de la civilisation. Et c'est par ces fouilles dans le passé de l'histoire — parfois conduites avec une moindre habileté scientifique, mais animées toujours de ces sentiments qui conquièrent les Ames — que lrs triumvirs tir l.i Transylvanie ont prépare nu peuple roumain l'avenir qui lui est dù. Aussi, c'est A juste titre que rhistorien anglais IVW. Seton Watson appelle ceux-ci lrs ‘père spirit ürl de la Roumanie réunie d'aujourd'hui.

f. En dehors de ces hautes personnalités, les écoles de Blaj peuvent s'enorgueillir encore de toute une lignée de professeurs glorieux, dans les annales de la civilisation roumaine. Nous citons entre bien d'autres, Basile Nragor de Brosteni (Târnava-Mica). Aveugle *à* l'âge de deux uns, mais doué d'une mémoire merveilleuse, il sait par cœur le Nouveau Testament, une bonne partie de ('Ancien, le bréviaire, les litanies, etc., il fait de sermons qui émerveillent le monde. S. Mien-Klein le compare au célèbre écrivain chrétien Didyme. Basile Eillpim, professeur et chanoine à Blaj, est regardé par ses contemporains, étrangers et Roumains, comme le meilleur latiniste de l'Ardéa) Joseph Pop, dont les connaissances variées sont admirées par l'écrivain français A de Gcrando, dans son ouvrage /.«i *Transylvanie et* sec *habitants* en 1839, lorsqu'il visite la ville de Blaj; Siméon Barnuflu, excellent orateur, qui le premier, introduit la langue roumaine dans ces écoles; Georges Baripu, le fondateur de la presse périodique roumaine de Transylvanie; le chanolne Al. V. Grarna; Jean Alleu Moldovanu, historien habile; Augustin Bunra, historien et orateur ecclé slastlqur, Jac ques Murcslanu, compositeur ; Emile Vlclu, pédagogue; Jean Ra|lu, historien littéraire et culturel; Alexandre (Jura, prosateur, cl bien d'autres encore qui mériteraient de retenir l'attention Mais l'espace nous manque, cl afin «le donner une idée aussi précise que possible sur le Blaj plus rapproché de nous, nous nous arrêterons seulement à l'une des personnalités qui le caractérisent le mieux : *Timothée Ciparla* (t 1887).

Cclul-cl achève ses études à Blaj, ou Il demeure presque «ans interruption. A peine ıı·1·|| Uni lrs ‘our de Γacadémie théologlquo «le cette localité, en ce Umps-l.i un village comptant à peine 2 000 habitants, qu'en 1825-1820 on le retrouve professeur au lycée et plus tard, au ‘our académifpie de philosophie et de théologie. Dr 1851 t 1875, Il est directeur <lr lycée. Il erre et conduit quatre périodiques. Le *Maître du peuple, VOrgane dr (a lumière,* devenu ensuite \ *Organe national* (18-17-1898) et //.i *archives dr la philologie dr l'histoire* (1807 1872) (tous en roumain). Il est l'un des secretaires generaux de rassemblée nationale qui a lieu sur le champ de la liberté «le Blaj (3 15 mai 1818), rédacteur du nouveau programme politique, délégué en compagnie de vingt-neuf membre pour présenter a l'empereur de Vienne lrs décisions de rassemblée; rapporteur «te la loi pour ‘e troll égaux de Roumains vis-avis des autres peuples de Transylvanie ou parlement «les provinces de Slblu, 1863 1861, président de l'Association transylvaine pour l.i littérature cl la culture du p«epic roumain. membre «le la *beulschMurgenlündische GesrUschall,* comptant de relations scientifiques, non seulement avec l«s orientaliste s allemands, mais encore avec crux de l'Orlcnt cl dis pays Scandinave A Blaj, il reçoit ‘e visites au bien des Roumain» epic «les personnalité étrangère de tout premier ordre, te l le célèbre historien allemand Théodore Mommsen ou l'ethnographe Rudolf Bergmr.

Comme professeur surtout et comme direct cm, il exerce sur les élèves une influence profonde. A cet égard, il surpasse même les grands triumvirs. Et l'on peut parler A juste titre d'une école ciporlcnne » chez les Roumains, pendant la seconde moitié du siècle dernier. A côté de l'histoire et de la philologie, il cul live les questions religieuses et se fait l'ardent ‹ hum pion de l'idée nationale dans sa potrli! si durement opprimée par les Hongrois et J'infatlgrddc propagat cm de la langue roumaine.

Scs professions de fol soulèvent les criti«jues acharnées de K. IKmvary Lôzlô), historien hongrois de Cluj, Mais Clpariu ne h· ménage pas en sc s ‘éponse : • Je suis lier d'appartenir à la même confession qu« tout ce qui est latin et que la plus grande partie de peuples civilisés », déchire··!-B a l'inauguration de l'Association roumaine de Transylvanie, Blaj, 1862. p 31. Une autre fois, en refaisant les *Éltmtnti de plu towphie,* après W.-T. Krug, Blaj, 2 vol., 1861 et 1863, il n'oublie· pas de faire remarquer au lecteur roumain, qu'il ne faut pas accepter tout ce «pie l'auteur allemand affirme en faveur du protestantisme.

Les ouvrages théologiques de Clpariu sont : *La iclence de la sainte écriture,* Blaj, 1851, introduci ion a l'étude biblique; *Actes cl Iragmenii lutins-roumains a rasage dr rhistoire de l'kglise roumaine unir,* Blaj. 1855; *Histoire saude ou biblique,* Blaj, 1859; *Les débuts dr l'évangélisation chez tes llaumuins,* Blaj, 1866 (tous en roumain), contribution historique particulièrement précieuse.

La Roumanie le considère surtout comme ‹ h· père de la philologie ·. Par scs ‹i livres : *filémenls de ta langur rournainr d'après lrs dialectes et monuments anciens,* Blaj, 188 I ; *CJirestamulhie ou analecta littéraires tirés des tiares roumains anciens et nouveaux,* I llaj, 1858 ; *Principes de langue et d'écriture,* Blaj, 1866, ou il crée pour les Roumains une science nouvelle, l'histoire «le la langue. Son domaine s'étend encore sur la phonetique, la morphologie et la syntaxe roumaines, dans scs deux volumes «le *Grammaire roumaine,* Bucarest et Blaj. 1869 1877 [tous en roumain].

Propagateur actif de renseignement roumain, combattant courageux pour les droits politiques de son peuple, philologue très au fait des langues cl lit terni lires classiques (latine cl grecque) et orient ah s (hchrai«|ue. syriaque et arabe), explorateur habile «h s secrets anciens de la langue, prêtre convaincu de sa religion catholique, T. (Jpariu, nous le redisons avec Al. I. Odobcsco, « mérite louanges et admiration; il s'élève comme une ligure sympathique et originale, énergique et noble, parmi les homme s les plus consi dérnhles de la Roumanie »

Mais ce ne sont pas les professeurs, si nombreux et si distingué soient ils, qui constituent la vraie valeur des institutions scolaires, ce sont les «lèves. De ce point de vue, ni quantitativement ni «pialilativement, Il n'exhte d'institution scolaire roumaine qui puisse se comparer à relie «le Blaj.

Quantitativement, il est sorti «h· ces écoles plus d‹ 8(1(MM) Roumains. Parlant Λ la séance «lu Sénat roumain, le 12 mars 1923, lors «le la discussion de l'article 22 «h· la constitution, le métropolite Basile Snrhi fournil quel(|iics données vint 1stl(|ucs fort précieuses sur «·‹ . éiolcs. Voici ‘e plus Importantes. Jusqu'en 1920, h nombre des élèves sortis «h· ces écoles surpasse 70 (MM). 1)«· l'école primaire appelée j.i«lis l'école «h· cornmum , ou sc recrut ilmt aussi lrs ‘nstituteur «lu temps pussi juxqu'h la reconstitution «h la Roumanie, il est sorti 20 771 élève L'école norm.de créée dan sa forme actuelle en 1865 a donné 6 857 élèves; l'école supé Heure «le tilles créée en 1861, 9 170 élt ves; le lycée «h

garçons ci été fréquenté par 15 462 élèves. L'ac adémle lliéologjqn» depuis 1807 Jusqu'il 1036 en a donné 2603. (*L< registres ântérieur manquent.) En outre, fonc-lionne avec Intermittence un cours de théologie mo-nth· nu début de deux, ensuite de trois ans, pour lu préparât ion des prêtn s destinés aux *ârois *âuvre qu'il est difficile de pourvoir de prêtres avant fait des études âcadémique

Depuis In réunion de la Itournante, le nombre des • lives «le Bhi] s'est considérablement accru. Par 1rs soin- du métropolite B. Su< lu. le lycée de garçons a doublé toutes scs classes; l'école civile et supérieure est devenue lycée de filles a huit c lasses se condaires ; on a créé ensuite une école ménagère a quatre classes. Pour les filles, il y a encore une école commerciale supérieure et une école *ormale 'routes ce· écoles sont abritées à l'institut de la Reconnaissance. dirigé par In congrégation de la Sainte-Vierge-Marie des sœurs «le PlaJ. Pour les garçons, outre l'école commerciale supérieure, qui de 1930 à 1937 eut 591 élèves, on a créé une école Saint-Joseph d'arts et métiers. Le nombre annuel des élèves de toutes ces écoles est d'environ deux mille.

Cette nilluencc aux écoles de Blaj s'explique tant par la valeur de renseignement que par les facilités d'ordre matériel dont bénéficient nombre d'élèves. L'enseignement en ces écoles, de la fondation (1751) :i 1X59, était complètement gratuit, les professeurs du début étant des religieux qui n'avaient pas besoin d'appointements. Les édifices scolaires étaient entre-tenus par les évêques. De 1854 ft 18X9, on payait une taxe de quatre couronnes d'or par an. Mais bien des élèves étaient non seulement dispensés de paiement, mais encore assistés. L'évêque Aron et ses continua-teurs sur le siège métropolitain étaient non seulement de nom, mais aussi de fait, « les pères des pauvres », Ainsi s'expliquent les milliers et les milliers d'élèves de Blaj. L'évêque Grégoire Maior avait réglé les fonds tic pain », en 1773, de telle innnien que, chaque année, en pussent bénéficier 200 élèves roumains sans différence de confession religieuse. A la suite de ce règlement, tous les cinq Jours les élèves reçoivent cha-cun un pain de 3 k 600 appelé *tzlpûu.* De 1867 A 1921, lieux cent cinquante élèves bénéficièrent même de ce pain. Le fut un grand bienfait pendant la guerre mondiale (191 I 1919), lors des contingentements prescrits par les autorités. En 1921, à l'occasion <!c la réforme agraire, ce bénéfice fut aboli par expropriation niais ce ne fut que temporairement Le 11 février I92X, pnr la bienveillance du ministre de l'Agriculturc, George· CipAlanu, lui-même élève du lycée de Blaj et bénéficiaire Jadis îles fonds de pain, la fondation fut rétablie en des cadres plus modestes, il est vrai, pour soixante élèves du lycée et vingt de l'école normale.

De plus grande signification que la quantité, sont la qualité et l'esprit «pic, de ces institutions, retirent les élèves. De Blaj sont sortis nombre de pionniers de la culture roumaine. Il serait trop long d'entrer dans les details; ce serait faire une bonne partie de l'his-toire de toute la civilisation roumaine. Nous rappelons seulement «pic de Blaj sont venus A Orndéa les grands évêques fondateurs d'établissements : Moïse Dragoÿ, fondateur de l'école normale; Ignace Darabant, fon-dateur du séminaire diocésain, cl Samuel Vulcanu, fondateur du lycée «le garçons de Rclu>. L'est de Blaj «pie Georges Asakl, directeur de renseignement «le Moldavie appela les professeurs ; Basile Fablan-Bob. Jean Gotten, Joseph Manfl, cl le Dr Basile Pop pour l i réorganisai Ion du séminaire de Socohi et tout l'ensel gUement de cette province. Elèves de Blaj sont les pro fesscursde lossy : Siméon Bftrnu(iu, Al Paplu Barlanu. .Jean Paul, etc. De Blaj, Aron Pummul va ft OrnAufi |< /crnovilzj en Bukov inc La célébrité de cet te cité SCo-luirr attire pour un instant Michel Eminrseo, k grand poète roumain, Entre l» s élèves de Blaj se distinguent encore û Bucarest et rn d'autres parlies du pays Aron Florian, le fondateur du premier quotidien roumain: Jean Malor« sco. apôtre de l'idée nationale dans trois provinces roumaines; son fils, Titus Maioresco, Impor-tant critique littéraire et homme politique; Jean Blanu, professeur universitaire, bibliothécaire, puis président <|·· ΓAcadémie roumaine; Denys P. Martian, fondateur et directeur de la première publication statistique roumaine ; Georges Secayeanu, président d'une société • d'Irldrntc » roumaine qui. depuis 18X5, veuf libérer tous *e Roumains; la dynastie des Journalistes : André. Jacques et Aurèle Mureyeanu. collaborateurs, puis propriétaires-directeurs de la *Gazette d? Transylvanie* ft Brasov, qui paraît depuis cent ans. La lointaine 1st rie acquiert de Blaj, pour ses villages Istro-rou-mains aux pieds du Montr-Magglore, le premier auteur roumain en dialecte régional, André Glavlna. Le» élèves de Blaj arrivent comme prêtres *issionnaire Jusqu'au delà de l'Océan, rn Amérique. C'est «lon< en toute vérité que Blaj est appelé ‹ cité d'écoles », • Bethléem ». « Jérusalem », Oxford ». · petite Home » des Roumains, · Source de l'eau vive », etc. El *e surnoms ne lui sont pas donnés par des *homme Inconnus, dénués «te valeur, mais pur des ministres. «1rs académiciens, «1rs journalistes de premier ordre.

Mais celui qui a le plus fidèlement exprimé les sentiments *h reconnaissance du peuple roumain pour l'a livre historique «le Blaj. c *f S M le roi Carol II Comme délégué du roi Ferdinoml Ier, Il assista ft la consécration «lu premier métropolite uni de la grande Roumanie, «Ions la cathédrale d< Blaj. le janvier 1926 : « Je suis très heureux d'avoir eu l'occasion d'assister ft cette imposante solennité, dit-il. Je ne puis venir en cette ville sans être profondément ému. Au nom de Sa Majesté le Roi, je vous salue aujnur d'hui dans In citadelle de la culture roumaine d'au-dcU «le$ Carpathes, vous, le premier métropolite uni de la Roumanie, a jamais réunie. Le Tout-Puissant a donné à votre Excellence d'incorporer le rêve «1rs ancêtres. Dans la personne du métropolite d'aujourd'hui, la Roumanie salue avec vénération ses prédécesseurs et ceux qui ont combattu et sr sont *acrifie pour la nation. Vous recevez un beau et glorieux héritage. Vous recevez avec le siège métropolitain, l'héritage de la source la plus abondante de la culture roumaine. »

2° L'éoéc/ié *roumain uni d'OnuUa.* — Il possède, lui aussi, scs *nstitution d'enseignement et d'éducation Gcllcs-ci sont plus récentes, mais elles ont aussi leurs mérites indiscutables, et d'autant plus qu'elles fonc-tionnent *i des conditions moins favorables.

Cet évêché a quatre etablissements importants pour renseignement et l'éducation : «leux au centre, ft Orndéa; deux ft Beluç.

1. *L'école normale roumaine d'Oradéa.* - Elle est l'un des plus anciens établissements A la Pentecôte 1931. elle fêtait son Jubilé de 150 années. Elle a tou tefois des racines plus anciennes. Le premier qui s'occupa de la création d'une école primaire, nu début, pour les Roumains unis de Crishann, fut Γarchidiacre catholique de rite latin, Paul Laszlo, chargé de l'orga-nisation «le ccs Roumains, trente-deux ans après la victoire remportée sur 1rs Turcs a Orndéa. Mais l'école prévue dans ce mémoire du 13 février 1721 ne se réalisa qu'en 1733, lorsque le comte Paul Forgach, archidiacre lui aussi, fit «Ion en ce but de sa ferme et de sn maison paternelle.

Au temps dr Mélècc Covacl (1748 1775) vicaire évêque «lu rite roumain uni, celte école primaire d'Oradén devint l« modèle pour d'autres écoles pri maires de la région : Vadul CrifUluL Bciuy, Bcllu, etc. Le curé de IlaTeil-BIhor en était le directeur. Trois ans

plus tard (1779) on organisa dans celte école un cours pour familiariser tous 1rs instituteurs roumains sans différence de confession religieuse, avec la méthode du pédagogue autrichien Sagan.

Le premier évêque titulaire de l'évêché d'Oradéa. fondé en 1777, Moïse Drago> (1777-1787), répara le vieil édifice scolaire ruiné. De nos jours, Mgr Valèrc Trajan Fren|iu a inauguré les constructions nouvelles, véritable ornement de sa ville épiscopale. L'inauguration du nouvel édifice s'est faite en très grande pompe à la Pentecôte 1934. en présence des ministres, le Dr Constantin Angelesco, Alex. I. Lapcdatu, lullus Vahiori et des représentants de toutes les autorités civiles et militaires de la ville. Cet événement important fut relevé non seulement par la presse roumaine, mais aussi parcelle de l'étranger: *VOsserratnrr romano,* 18-19 juin 1934; *Vitlustratione Vaticana,* 1tr-15 septembre 1934; la *Croix,* etc.

a) Systèmes pédagogiques. — (à· qui est intéressant ù suivre dans le développement «le cette école, c'est la variété de systèmes pédagogiques essayés d'après les époques, les courants et les personnalités. Nous avons rappelé le cours Sagan, organisé dans 1rs vacances de la Pentecôte 1779, malgré l'évêque serbe d'Arad, Paconie Knezevich, (pii protesta contre celle mesure (cf. N. Fini, *Données cl documents pour servira l'histoire des écoles roumains de Bihor,* p. 40), nouvelle preuve de la triste vérité constatée par Dénié!rius Tzikindcal, dans une lettre adressée à Samuel Vulcan : Les Serbes ne veulent pas que les Boumains s'éclairent. ⁸ Depuis sa fondation (1733-173-1) jusqu'en 1780, se succèdent à la tête de cette école, plusieurs directeurs, tels que : Gergelyfl, Silvasi. Paul Bereghi et Jean Cionlos. Entre 1780 et 1790. Simeon Maghiar prend cette place. C'est un pédagogue cultivé, connaissant les langues française, allemande, grecque, latine, serbe, hongroise et roumaine. Ayant grand besoin de livres scolaires roumains, l'inspecteur royal Charles Luby le pria de traduire en roumain plusieurs manuels, en lui proposant une rémunération d'argent pour ses travaux et dépenses; il la refusa Ses services sont d'autant plus précieux, qu'il les apportait en un temps où le gouvernement tenait à dessein les Itoumains dans les ténèbres de l'ignorance, sous prétexte que leur langue ne se prêtait pas aux enseignements plus élevés. Entre les années 1780 et 1785, S. Maghiar compose neuf livres didactiques.

lue autre personnalité qui présida longtemps aux destinées de cette école ce fut Jean Corneli (t I818), ami. collaborateur et protecteur des grands triumvirs : S Micu-KIcin, CL Sincaï et P. Mafor. Il avait fait ses études a Vienne, Agria. Lemberg (Lwow), se familiarixant avec les langues latine, grecque, allemande, hongroise, française et roumaine Pour un temps, il fut aumônier militaire de la garnison d'Oradéa, puis cure de Ghida-Bihor. Malgré les insistances de scs paroissiens, l'évêque Ignace Darabant (1788-1805) le recommanda aux autorités scolaires et en mai 1792. le gouvernement le nomma inspecteur des écoles nationales et directeur de l'école normale. A partir de cette date iusqu en 1818, Il travaillera sans cesse pour la culture roumaine cl chrétienne dans ces contrées. Il apporte un soin tout particulier â la construction des écoles. Il sait ce que signifie une construction convenable. non seulement pour le progrès culturel de la jeunesse, mais du peuple entier. Il sacrifie beaucoup aussi de scs modestes movens matériels.

Toutefois, en 1806« il est remplacé par Jean Molnar, professeur a Larci-Sùlaj. Son ami (L Sincaï l'avait prewnu deux ans auparavant Le conseiller «lu gouverneincnl de Buda, Pclô, avait «lit en effet, «lès 1804, à Sincji et a Tarkovils «pie J. Cornell pcnlrait son poste «le direc teur de l'école roumaine parce «pi'il était prêtre. Sincaï comprit tout dr suite hi pointe antlclérlcalede la mesure du gouvernement austro-hongrois. Ce gouvernement n'a pas besoin de prêtres dans renseignement, il préfère des laïcs qui n'accordent aux évêques que des égards extérieurs el ne sont soumis qu'au directeur royal des écoles. Après J. Molnar sont directeurs de l'école. Michel Belle? (1808-LSI I) et Nicolas Borbohi (1814-1816). En 1817. J. Cornell est enfin réintégré.

Dès 1806, il avait été prié de faire au gouvernement de Buda des propositions relatives ù l'écriture de la langue roumaine, el sa requête fut présentée par le vicaire préposé G. Fürcaç. Apres avoir allirmé l'identité «l'origine, de langue, de nationalité et d'aspirations du peuple roumain entier de la 'l issa jusqu'au Dniester et â la Crimée, J. Corneli plaidait non seulement pour la réduction des lettres slaves de 15 à 31. mais aussi pour leur remplacement systématique par les lettres latines. Il proposait pour l'organisation de l'enseignement primaire une compréhension fraternelle entre les représentants des deux Eglises roumaines. Il prévoyait dans le programme de cet ensei gnement l'histoire de la nation daco-roumaine. afin que la jeunesse pût en tirer des exemples dans les luttes de la vie.

En dehors de ces ouvrages officiels, .L Corneli, a écrit encore deux volumes de recueils de sentences et de morceaux littéraires, demeurés manuscrits, et conservés à la bibliothèque épiscopale roumaine unie d'Oradéa (n. //P et *120) · Congestarum e variis auctoribus de variis materiis scribentibus phrasium pars /·; et... pars It'.* Il s'agit d'extraits des principaux classiques latins, destinés à fournir des modèles de style. Il s'y trouve encore une ode latine, à la mémoire de Paul-Pierre Aron, le fondateur «les écoles de Biaj, par Joseph Pop de Data. Il y a aussi des vers latins d'occasion sur Marie-Thérèse, Joseph II, Frédéric II: une pièce latine à l'adresse du prince roumain Nicolas-Alexandre Maurocordatus et, chose rare à l'époque, quelques citations d'auteurs français. Après tant de mérites, l'évêque Basile Erdclyi-Ardeleanu obtint du pape la croix pastorale d'or, pour le prévôt J. Corneli, croix «pie portent tous ses successeurs dans celte dignité. Après la guerre civile de 1848-1849, c'est l'époque de l'absolutisme autrichien. Elle amène l'égal asservissement de tous les citoyens et pourtant, en comparaison de l'envahissement hongrois précédent, elle représente un adoucissement. Le régime autrichien se rend mieux compte de la signification de l'instruction pour les peuples et préconise une préparation aussi solide que possible des futurs instituteurs. L'enseignement normal est séparé du primaire. Nul ne peut être instituteur, s'il n'a fait pendant deux années des études systématiques de pédagogie à une école normale. A la place de la langue hongroise, on introduit l'allemand. En ce temps de liberte nationale relative. le savant chanoine dOradea, Joseph l'app Szilâgyi (Pop Sùlùjeanul) est nommé inspecteur scolaire; il est l'auteur d'un célèbre traité de droit canonique, *Enchiridion juris Ecclcsiic orientalis calhoUcm,* Oradéa, 1862; 2 é«L, 1889. Par l'intermédiaire de l'évêque B. Erdclyi-Ardeleanu, le nouvel inspecteur présente un projet pour la réorganisation «le l'enseignement épiscopal. A côté «le l'école normale, fonctionnera une école d'application, où les normaliens devront s'exercer â faire «les leçons. Pour se bien pénétrer «les chants et des rites ecclésiastiques, les normaliens. en dehors «les deux heures «le cours théoriques dans ce but. feront «les exercices aux vêpres du jour <pii précède les dimanches et les fêtes «le l'année. En dehors «l'une quantité de mesures d'ordre adminlstrat if et économique (édifices scolaires, leur entretien, appointement des Instituteurs et chantres «te paroisses, terres de culture, etc.), le projet donne, comme «le juste,

U» programme détaillé applicable aux trois categories d'élèves : commençants moyens et grands. Il prévoit encore l'institution d'un conseil scolaire composé d hommes compétents, et de professeurs ayant fait des études spéciales.

/›› *Ptrsannulités sorties de celte école.* — Parmi les personnalités de renseignement sorties de cette école, nous rappellerons : Jean Vancea, né à Vasad Bihor. d'abord prêtre à Macau [Makô] (Hongrie), professeur à cette école, ensuite chanoine et évêque de Gherla, et finale ment métropolite de Blaj. Il a écrit un dialogue ‡ur la constitution de l'Églisc et une biographie de l'évêque B. Erdclyi-Ardeleanu. Pendant qu'il exerce à cette école comme professeur, le vicaire apostolique de Sahle (Liban), passe, Je 21 nov< mbre 1852, par Oradi a. Il prononce un discours en langue arabe, que traduit le jeune professeur J. Vancea, promu récemment docteur en théologie à l'université de Vienne, .lean Sabo, professi ur cl plus tard chanoine puis évêque de Gherla, a laissé aussi le souvenir d'une personnalité bien douée et d'une mémoire prodigieuse Augustin Laurnn travailla aussi â cette école pendant un quart de siècle et davantage. Il a fait imprimer un excellent ouvrage : *Le chrétien gréco-catholique, instruit de sa foi, manuel catéchistique cl historique pour les guides du peuple concernant spécialement Γhistoire des querelles grecques* (en roumain], Oradéa, 1878. La première partie de l'ouvrage est faite d'après les controverses de Bcllarmin; la seconde d'après un ouvrage similaire du chanoine Jean Nogâll et d'après *ll trionfo délia religione* de saint Alphonse de IJguori. Le meme auteur a rendu de signalés services à l'enseigni ment normal roumain cl particulièrement à cette école, en traduisant et refaisant *Le livre des instituteurs,* manuel de l'auteur hongrois Ignace Barany. Jean Butean fut directeur de l'école à l'époque (pii précéda l'union (1907-191 I). Éducateur de grand prestige, il apportait du lycée de Bciu$ Bihor. au service duquel il s'était dévoué comme professeur el directeur, une expérience pédagogique des plus précieuses. En décembre 1908, à l'occasion de l'inauguration des locaux qui serviront jusqu'en 1933. jetant un coup d'œil rétrospectif sur le développement de celle école, il espère en toute justice que l'avenir rapproché va devenir encore meilleur. En attendant cet avenir meilleur, l'école passe, durant la guerre mondiale, par des humiliations et des chicanes (pii constituent le plus sombre de tout son passé. Sous le prétexte qu'après l'entrée de l'armée roumaine dans la guerre aux côtés des puissances occidentales, quelques instituteurs et professeurs roumains unis ont passé dans le camp ennemi, le comte Adalbert Apponyi. alors ministre des (ailles el de I Instruction publique de Hongrie, institue le contrôle patriotique › permanent pour toutes les écoles normales roumaines. Le 17 juillet 1917, H adresse au métropolite Victor Mihalyi de Blaj, une lettre, où il dit : J'ai décidé de nommer pour chacune d'entre elles (les écoles normales des Boumains]. un commissaire ministériel spécial, en l'investissant des attributions qui s'étendent à toutes les branches de l'enseignement, tant du point de vue de Γéducation que de la pédagogie en général et de la didacliqueen particulier Il s'agit avant tout, la lettre n'en fait pas mystère, d'empêcher les écoles gréco-catholiques de Transylvanie d'infuser à la jeunesse l'esprit national roumain. Contre celte mesure abusive, équivalant à une confiscat ion de l'enseigne ment normal, confessionnel. Γ Église roumaine unie proteste énergiquement el avec dignité, d'autant plus que d'autres mesures viennent aggraver la première: le règlement spécial de res commissariats, approuvé par le même ministère, n. 139, 932-1917. \ L du 18 seplenibrc 1917. directives et ordonnances faites par le ministre lui-même.

‹ La loi. disent lrs évêques, admet le droit d'inspection du ministère deux fois par an et plus souvent, dans des cas exceptionnels. Contrairement Λ la loi, le ministre Apponyl ne se contente pas de quelques inspections, plus sérieuses et plus détaillées, mais il institue des commissariats permanents près de chaque école normale confessionnelle. Dr plus, le commissaire a h· droit d assister a toutes les leçons, de surveiller les professeurs et les élèves, ces derniers même à la maison, d'être appelé à louïes les conférences et d'y présenter ses observations. Π est plus infaillible que le pape. » En dépit de ces protestations, le système fut instaure cl la personnalité même du commissaire ministériel François Téglôssy ne contribua guère à son bon fonctionnement. Scs premiers contacts avec le directeur et les professeurs de l'école furent pénibles et amenèrent de nouvelles protestations. 11 ne se priva pas de faire à tout propos et hors de propos les observations les plus tendancieuses, prétendant mime assister non seuil ment aux cours de religion, mais au service divin et aux sermons, enlevant à l'autorité ecclésiastique, patronne de l'école, toute initiative et toute direction, multipliant les dénonciations et les mesures arbiti aires.

Les autres personnalités qui fournissent leur apport au développement de l'école normale unie d'Oradéa sont : Florian Stan, docteur en droit canonique, prévôt du chapitre, vicaire général. H enseigne la langue française gratuiti ment d'ailleurs, comme il l'a fait aussi au lycée de Beiu$. Il faut signaler le courage avec lequel il s'élève, en pleine guerre, quand les internements et i mprisoniumcnts sont ù l'ordre du jour, contre la mesure prise par le ministre Apponyl, de supprimer l'élément roumain de la frontière orientale de la Transylvanie, par la création d'une · zone culturelle » magyare, ce qui à l'époque signifiait la mag\arisalion forcée de plus de trois cents écoles roumaines. Dans une interview au journal *Pesti Naplô* du 15 août 1917. il déclare : - L'ordre ministériel que nous a transmis la métropole de Blaj nous a fait frémir. Nous ne pouvons Γaccepter. Écrivez, je vous prie, que moi. vicaire général. j'attribue exclusivement cet ordre à ce fait que Apponyl a soixante et onze ans ». En petit, Florian Stan joue ici le rôle qu'a la même époque tiennent avec tant d'éclat le cardinal Mercier en Belgique et le cardinal La Fontaine à Venise. Apres la guerre, devant l'incompréhension du rôle joué par l'école el les professeurs, Florian Stan écrit au ministère de Bucarest :

Cet institut, par ses mérites impérissables dans le passé, est devenu pour nous un sanctuaire, et les professeurs des oints du Seigneur Aussi directeurs et secrétaires généraux du ministère ne sont dignes d'entrer dans cette école que la tête découverte et nu-pieds. »

Élie Stan. chanoine, est pendant cpielque temps professeur de religion. Ici, comme au lycée de garçons et au lycée de filles de Beiu$, il se rend compte que, pour développer le sentiment religieux dans l'âme de la jeunesse scolaire, il n'est pas besoin de multiplier les heures de catéchisme, mais qu il faut mettre en concordance avec celte matière principale toutes les autres matières d'enseignement.

Jacques Badu. vicaire général, prévôt du chapitre, prélat, est lui aussi pendant quelque temps professeur d'histoire cl de droit constitutionnel. Il est d'ailleurs dans son élément puisque c'est un historien averti. Parmi ses u uvres rappelons : *L'histoire du vicariat gréco-catholique de llalzeg,* Lugoj. 1912; *L'Église de lu sainte Union de Tdmpûhaza-Ui/alàu* (aujourd'hui Hftdcsti). Oradéa. 1911; *Monographie de la ville d'Oradéa,* dans le *tîullclin de la Société royale roumaine de géographie,* Bucarest, 1921 ; *La vie cl les œuvres de l'évéquc Démetrius Jtadu.* Oradéa. 1923; *J.es manuscrits de la bibliothèque de l évéché uni d'Oradéa* et *Deux*

étoiles vagabondes : S. Aîicu et G. Sincaï, dans *Annales de Γ Académie roumaine.* Bucarest, 1923, etc. ; *VHistoire du diocèse gréco-catholique d'Oradéa,* Oradéa, 1930, etc. (tons en roumain). Il est Intéressant de noter que sous le régime bolchévique de Bcla-Kun, il est, ainsi que son neveu le professeur Jean Tclusan, condamné A mort. Il ne doit son salut qu'à l'entrée inopinée de l'armée roumaine à Oradéa.

Pour les élèves de l'école normale unie d'Oradéa, la statistique dressée à l'occasion de son jubilé de 150 ans (Pentecôte 1934) donne le nombre de 3 669, ce qui fait une moyenne de vingt-cinq diplômés par an. Ils se recrutent d'abord dans les villages du Bihor roumain, mais aussi des autres départements. De là l'influence aussi de l'école : les Instituteurs qu'elle forme développent une activité féconde non seulement dans leurs départements d'origine, mais dans les départements voisins : Sàlaj. Satu-Marc, Maramure^, à Arad, à Biqulç |Békcs] et Sabolci [Szabolcs] (en Hongrie), et dans les départements du Banat : Cara$, Severin. Timi> et Torontal. Dans ces derniers particulièrement lrs normaliens d'Oradéa jouissent d'une grande considération. Bien préparés pour la musique vocale et instrumentale. Ils fondent des chœurs et des fanfares, et contribuent ainsi dans une large mesure au développement de la culture musicale dans cette province.

Dans les autres régions du pays, les normaliens d'Oradéa laissent des traces durables d'une activité féconde sur laquelle, à partir surtout du cours systématique de doux ans, sous l'épiscopat de B. Erdclyi-Ardeleauu, de trois ans sous les évêques Pavel et Badu. toujours avec quatre classes secondaires à la base, nous avons d'assez, riches informations.

2. *Le séminaire roumain uni d'Oradéa.* — Il est chronologiquement le deuxième institut diocésain d'éducation Le fondateur en est l'évêque Ignace Darabant. Apôtre de l'union avec le Saint-Siège et nationaliste infatigable, il se rendit compte de la nécessité de cet institut. Aussi, dès le début, il entretint à la curie épiscopale une douzaine de jeunes gens, pour faire d'eux de vrais prêtres. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait demandé avec insistance et finalement obtenu de l'empereur d'Autriche, Léopold II, la vieille maison des jésuites, devenue déserte par la suppression de l'ordre. Le 30 janvier 1792, le conseil royal de lieutenance de Budc communiquait le décret de fondation qui répondait aux demandes de l'évêque.

Le 29 octobre 1792, l'évêque Ignace Darabant présidait une séance pour l'admission des premiers séminaristes; à cette séance prenaient part aussi le chanoine Joseph Szilagyi (SAlAgcan), directeur du nouveau séminaire; les assesseurs consistoriaux Jean Hadnothy et Zacharie Szilagyi; le secrétaire Siméon Bran. Étaient admis d'abord les six élèves présents à la curie épiscopale, puis dix autres; au total seize séminaristes. Ce nombre devait plus tard s'accroître considérablement. La rédaction du règlement est très sage. La première est contemporaine de la fondation; la seconde de 1852. Hclevons-cn quelques points se rapjwjrtant a l'esprit de l'institut. Le séminaire doit être la demeure de la religion, de la science, de la culture de l'esprit, du cœur, comme aussi de l'amour de la nation et de la patrie. On prescrit aux directeurs de s'eJTorcer de connaître le tempérament de chaque élève, ce qui leur sera d'un grand secours pour l'éducation. Les directeurs prendront particulièrement soin de ce que les séminaristes soient animés de l'esprit national *(ut ſuvene :eh nattonali animati sint).* Dans ce but, ils développeront leur connaissance de la langue et de la littérature roumaines, écriront en roumain, et les meilleur travaux seront présentés par leurs auteurs devant un public choisi. Il en résultera que la société de lecture de la jeunesse scolaire d'Oradéa, sous la direction des professeurs AL Roman. Denys Pflscujiu. Justin l'opfln d'abord, plus tard des professeurs Moïse Ncÿ, Félicien Bran. Constantin Pavcl, donnera de nombreuses preuves d'activité. A ses débuts cotte société édite trois almanachs, et ensuite la revue lithographiée *Fluturele* (Le papillon). On prêtera une particulière attention aux beaux-arts : la calligraphie, le dessin, le chant. Le règlement des séminaristes prévoit que chaque élève a le devoir de se confesser et de communier au moins cinq fois par an; nu début de l'année scolaire, au carême de Noel, à Pâques, à la Saint-Pierre et à la fermeture des cours.

En 1794, sont reçus au séminaire vingt-six élèves, dont deux payants *(convictores).* Avec le temps le nombre des payants augmente. l'admission au séminaire se fait avec grande solennité. En raison du bien commun, non seulement l'on admet dans l'internat des écoles secondaires d'Oradéa des orthodoxes *(ex non unitis),* mais aussi des élèves d'autres confessions religieuses. C'est ainsi qu'en l'année 1835-1836, on y trouve un élève de religion Israélite.

Samuel Vulcan (1806-1839), évêque du diocèse durant les guerres napoléoniennes, se voit obligé d'élever la taxe d'entretien dans le séminaire ou de demander à ceux qui sont dans l'impossibilité de la payer, une compensation en nature. Sous son épiscopat, soixante-douze paroisses unies du diocèse de Muncaciu (Munkaccvo), sont incorporées à celui d'Oradéa et. de ce fait, le séminaire acquiert une fondation de 2 805 florins II kreuzers. L'évêque lui-même achète pour le séminaire un vignoble. Son exemple est suivi par des notabilités laïques comme Démétrius Mcciu, Gabriel Cuba et Théodore Tarja qui enrichissent le séminaire de fondations.

Son successeur, l'évêque B. Erdclyi-Ardcleanu (1842-1862), obtient de l'administration du fonds de religion catholique, la construction d'un nouveau local pour l'institut, parce que l'ancien menace ruine. Cet évêque a le mérite d'avoir fondé la Société de lecture des élèves, et la chaire de religion et de langue roumaines nu lycée des religieux prémontrés d'Oradéa, ainsi qu'à l'université de Budapest. Pendant les sept ans qu'il dirige le séminaire d'Oradéa, les séminaristes sont vraiment exemplaires tant au point de vue. de la conduite que des études. Évêque, il veille de près à la bonne marche du séminaire. Ses successeurs ne s'en désintéressent point. Joseph Papp Szilagyi (Pop Sftlfigcan, 1863-1873) fait une fondation, Michel Pavel (1879-1902) une autre, Démétrius Radu (1903-1020) construit le local de l'académie de théologie ainsi que les salles d'études actuelles, à la place du vieux collège des jésuites. L'évêque actuel achève le local de l'académie, et élève d'un étage l'ancien séminaire bâti par B. Erdclyl-Ardelcanu. Tous les évêques désirent avoir leur propre séminaire, selon l'ordonnance du concile de Trente. Les intérêts du diocèse et de l'Église le leur imposent aussi. Déjà le fondateur Ignace Darabant avait insisté dans ce sens. Le gouvernement, au contraire, tenait fort à ce (pie les clercs roumains unis fissent leurs études avec ceux du rite latin. Cette mesure a ses avantages; mais elle a aussi ses inconvénients. « Le zèle national », dont parle le règlement du séminaire, et l'ordre de l'Église orientale sont souvent gênés par la présence des clercs de rite latin. Dans la nuit du 8 août 1893, lors de la présentation à l'empereur de Vienne du fameux mêmorandum des Roumains, par une délégation de trois cents personnes, la plèbe judéo-magyare d'Oradéa, à l'instigation d'une presse irresponsable, crible de pierres les maisons des notabilités roumaines de celte ville, et en particulier le séminaire et la résidence de Vévêque roumain uni, Michel Pavcl. Celui-ci est désigne

* comme h· plus dangereux agitateur daco-roumaln ». et on cherche à le tuer, ainsi que le directeur du séml-nuire, Augustin Lauran. Ils doivent à leur absence d'échapper à hi mort. Grande effervescence aussi en 1894, à la mort de Kossuth Lajos, le chef de la révolution hongroise de 1818; une délégation de séminaristes unis vient trouver le directeur Augustin Lauran, pour lui exprimer le désir que l'on n'arbore pas le drapeau noir cl que l'on ne participe pas au deuil national ». « Le séminaire fondé par l'empereur Léopold 11 ne peut pas regretter Kossuth, qui a détrôné la dynastie (les Habsbourg, en 1818», dit la délégation. ‹ Le séminaire gréco-catholique ne peut pas regretter le calviniste et le franc-maçon Kossuth, le plus grand ennemi de l'Égiise catholique qui a déclaré (pic, pour introduire le mariage civil en Hongrie, il faut, au besoin, faire alliance contre l'Égiise avec le diable. Le séminaire de la jeunesse roumaine, qui porte ce titre depuis l'époque de l'empereur Léopold H, ne peut regretter ce Kossuth qui persécutait les Roumains et qui fit massacrer à Aïud, les tribuns de ce peuple, martyrs de la liberté nationale. » « Oui, vous avez raison », répond, les larmes aux yeux, le directeur Lauran, mais voulez-vous que l'on ferme ou que l'on démolisse ce séminaire, où depuis plus de cent ans. tant de jeunes Roumains et vous-mêmes avez fait votre éducation? Ne serions-nous pas des criminels? Les délégués comprennent l'attitude de leur directeur et se résignent.

A partir de 1896. l'année du millénaire magyar, les conflits entre les séminaristes roumains et les Magyars sc multiplient. Le 8 février 1912, lousjes étudiants en théologie roumains, au nombre de seize, sont éliminés de Γacadémie de rite latin d'Oradéa. parce qu'ils ont osé parler roumain entre eux, dans cette langue qui est non seulement la langue de leur nation, mais la langue liturgique de leur église. Le recteur de cette académie, Joseph Lanyi, est à ce point acharné à en Unir avec les Roumains qu'il les met à la porte à neuf heures du soir, sans que l'intervention des chanoines Florian SI an cl Jean But can puisse le déterminer à suspendre l'exécution de In sentence. Cette cil constance décide le ministre de Γ Instruction publique et des Cultes de Hongrie, le comte Zichy I:\nos, à permettre par l'ordre n. 71315-1912 la construction d'un séminaire particulier pour les étudiants en théologie unis. Les travaux commencent mais sont interrompus par la guerre. 11 reste que les études et les examens sc feront jusqu'en 1918-1919 A la même académie de théologie de rite latin. Ce n'est qu'en 1921, le 30 septembre, que les cours de philosophie et de théologie seront donnés à la nouvelle académie unie de théologie. En douze ans de fonctionnement, cette académie donne l 17 diplômes.

En l'absence d'une académie de théologie, le diocèse roumain uni a dû confier ses clercs à d'autres collèges et instituts ; le collège de Propagande, celui de Saint Alhanasc de Rome; Sainte-Barbe et l'Augusll-neum de Vienne; le séminaire gréco-catholique ruthvne de Lemberg (Lwow); le séminaire central de Budapest; le séminaire primatial de Tyrnavia (Tchécoslovaquie'! et ‹l Esztergom (Hongrie), les séminaires archiépiscopaux de (alocca (Katocsa en Hongrie) et Blaj; les séminaires épiscopaux d'Oradéa (latin), de Satu-Marc, d'Ungwar H jorod un Tchécoslovaquie) et Gherla.

En dehors des évêques, les directeurs ont les plus grands mérites dans l'organisation et hi direction du séminaire roumain uni d'Oradéa. I ne attention spéciale est due Λ Joseph Szilagyi, le premier directeur. Pendant trente-trois ans il donne a ci séminaire un prestige et une tradition de grandi importance pour l'avenir. Il sait choisir les séminaristes. \ sa mort, il laisse en testament un prix pour les plus méritants. Son exemple de généreux donateur est imité par $c successeurs dans la charge : Grégoire Koevari, Joseph Papp Szilagyi (Pop Sfdàgean), Jean Sabo, Augustin Lauran, etc.

Parmi les milliers de séminaristes sortis d'Oradéa, remarquons le futur métropolite Jean Vancea, créateur de tant d'institutions à Blaj cl sage organisateur, par les deux premiers synodes (1872 et 1882) de la province ecclésiastique d'Alba Julia et Fàgàraç: l'évêque Basile Erdelyi-Ardeleanu, fin diplomate, à qui l'on doit entre autres la création de la métropole roumaine unie d'Alba Julia et Fàgàraç avec résidence a Blaj, ainsi que la création en 1853 de deux nouveaux évêchés : Gherla et Lugoj. Élèves de ce séminaire sont aussi les premiers évêques de Gherla (Jean Alcxi) et de Lugoj (Alexandre Dobra); Alexis Pocsay, évêque de Muncaciu; Jean Sabo, autre évêque de Gherla; le vicaire général Florian Stan. Des cinquante et un chanoines d'Oradéa, trente-trois sont élèves du séminaire, ainsi qu'à peu près tous les directeurs et professeurs du lycée roumain uni de BcÎu$. Notons encore le chanoine Nicolas Borbola, pendant dix-sept ans professeur de sciences politiques à l'académie de droit d'Oradéa; Alexandre Roman, professeur universitaire, académicien, Journaliste de grand mérite; les poètes et écrivains : Démétrius Sfura et Moïse Soran Novae; le journaliste député Sigisinond Pop; le professeur et historien Alexandre Gavra; l'écrivain ecclésiastique Jean Gen|, traducteur de Massillon en roumain, auteur d'un cucologe très répandu, *La consolation du chrétien;* Georges Pop de Ba$c$ti, président du grand plébiscite national de Transylvanie, tenu à Alba Julia le 1er décembre 1918, où fut proclamée l'union des provinces roumaines ciscarpathiques avec le Vieux-Royaume roumain: les martyrs nationalistes : Jean Ciordas. avocat à Belus, Isidore Silaghi, prêtre, de Bicàu (Satu-Marc), et Michel DAnilfi, prêtre de Dijir (Bihor).

L'évêché roumain uni d'Oradéa possède encore à Bciuç, d'importantes institutions d'enseignement et d'éducation.

3. *Le lycée Samuel Vulcan.* — C'est le plus ancien etablissement. Le 16 février 1781, l'évêque Moïse Drago$ obtint de l'empereur Joseph H, comme dot pour l évêché fonde par la mère de celui-ci quatre ans auparavant, le domaine de Beiuç. Par ce don impérial. Bciu$ recevait une mission historique. Dragoÿ et son successeur Darabant ont de beaux projets, mais, trop occupés d'autres grands problèmes au centre de leur jeune diocèse, ils laissent à leur successeur, Samuel \ ulcan le soin de fonder, le 6 octobre 1828, un *pirdugogtum* ou *gymnasium minus* avec quatre classes secondaires, en conformité avec les règlements de la loi scolaire de 1777. L'évêque ouvre ce gymnase «pour le profit de la culture de la nation valaquc (roumaine) complètement dénuée ». Il choisit Beiuç, éloigné d'Oradea de 89 km., pour faciliter l'accès à la civilisation aux Roumains de la région montagneuse du Bihor. En fait, autour de Beiuÿ gravitent les 338 villages roumains du Bihor, ceux d'Arad. de quatre départements du Banat (Timi>. Torontal, Cara$ et Séverin), de Salaj. Satu-Marc et Maramurc^. Toute la région frontière occidentale de la Roumanie d'aujourd'hui ne possédera. de longues années durant, d'autre lycée roumain que celui que fonda Samuel \ ulcan à Beiu$; ce n'est qu'en 1869, que s'ouvre le gymnase de Brad-I lunedoara.

En 1828-1829, date de son ouverture, le gymnase compte vingt-cinq élèves dont quinze sont d'origine ethnique étrangère, et dix à peine roumains. Devant la réserve témoignée par ses compatriotes, Samuel Vulcan leur envoie d'abord une lettre de reproche, il recommande ensuite à l'administrateur du domaine, au

directeur cl aux professeurs du gymnase *de* pousser les paysans roumains à envoyer leurs enfants à l'école. L'évêque qui se rend compte que la misère les en empêche, prend soin que ces enfants pauvres aient gratuitement les livres, le papier, le logement et la nourriture. Dans l'acte de fondation il demande que l'on enseigne, entre autres matières, la grammaire et la littérature roumaines, ainsi que l'orthographe de cette langue en lettres latines. Cet acte qui paraît bien avant celui du prince régnant Alexandre Jean Cura (1859 1866) est la première recommandation d'abandonner l'alphabet slavon. qui durant des siècles avait déformé l'apparence de la langue roumaine. La cour de cet évêque éclairé est une véritable académie scientifique. Autour de lui gravitent non seulement les grands astres de l'école de Blaj. ainsi que tous les clercs unis cultivés mais les orthodoxes eux-mèmes. Démétrius Tzikindenl. le premier professeur de l'école normale orthodoxe d'Arad. lui écrit : ⧫ Miséricordieux patron! fais-nous sortir de la terre d'Égypte et de la maison d'esclavage! › L'esclavage d'Égypte c'est, pour les compatriotes orthodoxes, la hiérarchie serbe étrangère. Samuel Vulcan fait encore une fondation de 75 000 florins-or. d'un revenu annuel ‹le I 500 thalers. Le *Gymnasium minus* de 1828 devient, en 1836, *gymnasium majus* avec six classes secondaires, comme toutes les institutions semblables du pays. 1) peut donc porter sur son frontispice l'inscription suivante : *Educationi juventutis hujus provincia· posuit Samuel Vulcan eppus g. r. c M. Varadincnsis.*

Son successeur sur le siège épiscopal, B. Erdclyi-Ardeleanu. ajoute aux mérites que nous avons déjà signalés à son actif, celui d'achever à Beiu$ l'œuvre scolaire de son prédécesseur. Ici. comme à Oradéa, il porte les classes du cours primaire de deux à quatre, et celles du cours secondaire de six à huit, obtenant aussi le droit de donner le diplôme de baccalauréat. Le premier examen de baccalauréat est passé au lycée de Beius. le 5 août 1853. Pour renforcer la fondation de S. Vulcan. B. Erdclyi-Ardelcanu la porte de 75 000 florins à 90 000 florins, et à la place de la langue latine il introduit comme langue d'enseignement la langue roumaine. Dans le reste du diocèse. Il fonde 11 autres écoles primaires. Malgré ces apparences favorables, le gouvernement absolutiste autrichien soulevé beaucoup de difficultés pour les Houmains. S'il accorde un modeste secours annuel de 3 550 florins du fonds des études, il demande par l'ordre 2952-1851, que la langue d'enseignement dans les classes supérieures du lycée soit de préférence la langue allemande. La conférence des professeurs proteste. montrant l'impossibilité que, dans une seule et même école, on fasse les leçons en trois langues à la fois : en roumain et latin dans les classes inférieures, en allemand dans les classes supérieures. La conférence est convaincue qu'un peuple arrive plus facilement a la véritable civilisation à l aide de sa propre langue Mais le gouvernement fait la sourde oreille.

Le gouvernement magyar est encore plus irréductible l.e parlement hongrois supprime le modeste secours annuel que le gouvernement autrichien accordait au lycée de Beius. Les Magyars, maîtres de la situation après le compromis austro hongrois de 1867, cherchent a supprimer toutes les institutions culturelles do nations non magyares. C'est alors (pic. sous le long gouvernement de Colmnan Tisza, ils ferment les écoles slovaques deTurccansky Saint-Martin, Zniogr.id, etc., interdisent toute manifestation culturelle dans les cadres de l'association *Slovensko Matico.* Ils favorisent des espions qui dénoncent les manifestations « antipatriotiques . des nations cohabitantes.

C'c'l a la suite d une de ces manifestations que, par un ordre n. 21 335 du 2 juillet 1889. le ministère de l'instruction publique de Budapest impose à l'évêque, M. Pavel, qu'à l'avenir, au lycée de Beius toutes les matières, à l'exception de la religion et de la langue roumaine, soient enseignées en hongrois ». Après le grand mouvement inéniorandlste (pii préoccupe l'opinion publique de l'Europe entière, le cas du lycée de Beiu$ est sans cesse à l'ordre du jour dans la presse cl la conscience publique roumaine dans les dix dernières années du siècle passé. L'évêque atténue les suites désastreuses de l'ordre arbitraire, en fondant près du lycée, en 1891, un internai pour une centaine d'élèves pauvres et, en 1896, une école supérieure catholique pour les biles, avec le roumain comme langue d'enseignement. La mesure abusive du gouvernement magyar est maintenue jusqu'après la guerre. Le 23 novembre 1918, après une prohibition de trente ans, la langue roumaine est réintroduite dans ses droits par le décret historique de l'évêque-palrim Démétrius Itadu. Cet acte provoque un enthousiasme général. La pensée et les sentiments de tous sont exprimes dans un élan de reconnaissance envers l'évêque par le président du Conseil national roumain de Bciuç. Jean Ciordaÿ.

A Bviuÿcommcau centre du diocèse, l'évêque actuel Mgr \ alère Trajan Frontiu, apporte des améliorations extrêmement heureuses, il confie les chaires de langue et de littérature françaises, ainsi que la direction de l'internat Pavel », à des prêtres professeurs de l'ordre des assomptionnistes. Par cette heureuse mesure, la renommée historique du lycée croit: et cehii-ci y gagne de nombreuses liaisons culturelles avec l'Occident civilisé et en particulier avec le monde catholique français. Les fêtes de son jubilé centenaire, le 31 mai 1928. furent très solennelles. Y participèrent les représentants du gouvernement, du parlement, des autorités locales, de l'Église orthodoxe, ainsi que le général Berthelot, ancien chef de la mission militaire française en Boumanie. (pii fut proclamé membre d'honneur du corps professoral. Devant la multitude assemblée pour cette fête, le ministre de l'instruction publique, le Dr Constantin Angelesco. montra dans son discours l'influence de l'Église sur l'école ·, et glorifia l'œuvre immortelle de Samuel Vulcan. Le ministre des Cultes, Alexandre Lapedatu. se dit heureux de constater, après vingt-cinq ans, qu'il ne s'est pas trompé dans sa jeunesse, quand, dans un rapport à {'Académie roumaine, il montrait que l'union avec l'Église de Borne avait été pour le plus grand profit des intérêts nationaux et culturels roumains. · Si nous vivons, dit-il. en pleine tradition culturelle, si nous pouvons célébrer de pareils centenaires à Blaj, à Beiu>. à Bucarest, à lassy, nous le devons aux résultats (pie l'union avec Home a eus pour notre vie culturelle. De ces résultats ont bénéficié par milliers ceux (pii oui préparé la lutte contre notre esclavage.» Les paroles des représentants de l'Église orthodoxe ne sont pas moins émouvantes. Faisant ressortir le contraste existant entre l'aspect rustique mais sain des écoles roumaines de Beius, et l'aspect somptueux des écoles hongroises de Seghedin cl d'Oradéa. l'évêque orthodoxe, Humain Ciorogariu, d'Oradéa, instille comme suit sa participation aux fêtes : ‹ Je n'ai pas eu le bonheur d'être l'élève de cette école, dit-il, mais en ma qualité d'évêque, je tiens à déposer l'hommage de la reconnaissance de mon Eglise, pour toutes les générations qui ont grandi dans cette école roumaine, à la mémoire de son fondateur. S. Vulcnn, et de scs successeurs (pii l'ont développée, à évoquer la mémoire des héros anonymes, modèles de ceux d'aujourd'hui qui ont été les professeurs de cette école. La vérité de ces paroles éphcopulcs est confirmée par les preuves qu'apporte le prêtre orthodoxe Georges Ciuhandu. représentant de l'évêché orthodoxe roumain d'Arad : De mille. viii(| cents prêtres (pii font

piirlir de u t évêché, quatre cent qunnmtc-ncuf. pres du tiers, sont d'anciens élèves du lycée de Belli}.

Parmi 1rs directeurs et professeurs distingués de ce lycée rappelons Mntliit ti Kiss, auteur d'une remarquable élude sur l'emploi des mathématiques; Georges \ las, le premier historien île cet établissement; Jean Muiitcanu. bibliophile cl bibliographe de valeur; Jean Vodft SàlAgcanu. auteur de bons manuels scolaires, l'antagoniste <lr Robert Rdsslcr dont il dit qu'à l'avenir il ne doit plus intituler son livre *Bumdnischc Studien,* mais *Judtiische Hùndlcrei;* Ignace Sàrbu, un protagoniste de la cause de renseignement; Théodore Bo>iu, bon polémiste pour l'histoire; Moïse Ncsiu. prédicateur populaire inégalé; Basile Dumbràva. naturaliste et promoteur de l'éducation physique; Basile Slcfàniea, mathématicien et pédagogue distingué; Jean et Coriolan Arddcanu avec Trajan 1'àrcà>iu. historiographes; Démétrius Fckcte, auteur d'odes latines; Jean 1'ersigan cl Antoine Cighi, philologues classiques: Théodore Bulc, auteur de remarquables notes de voyage; lean Chéri, pédagogue et auteur de chrtstomalhies; Badu Gédéon et Constantin Pavel, publi cistes, etc.

D'après la statistique de l'année jubilaire de 1928 pendant cent ans, le lycée Samuel Vulcan a compté 22 732 élèves, nombre (pii s'élève aujourd'hui à 25 000. Dans ce grand nombre, remarquons les métropolites orthodoxes Miron Bomanul et Basile Mangra; les évêques .lean Ign. Popp d'Arad. Philarètc Musta de Caransebcs; le folkloriste Simeon HoreaMarian,membre de l'Académie roumaine; I écrivain du cercle littéraire Junimea. Miron Pompiliu; les leaders nationalistes : Parténie Connu, Coriolan Brcdiccanu, Nicolas Oncn. Michel \ elici, François I lossu Longin: les publicistes : Georges Candrca. Tit Bud. A.-C. Popovicl, Augustin Paul. Basile Hanta Buticcsco. etc.

4. *Le lycée roumain uni de filles de Beius.* — Il a quarante ans d'existence. Le 22 septembre 1896, l'évêque d'Gradé.i, Michel Pavel, ouvrait une école de tilles à (piatre classes secondaires. Cette école fonctionne ainsi jusqu'à l'année scolaire 1918-1919. Jusqu'à cette date l'école avait vu passer 117 élèves En 1919-1920. grâce à la sollicitude de l'évêque Démétrius Badu, celle école fut transformée en lycée à huit classes secondaires. De 1922-1923 jusqu'à ce jour, le lycée a compté 188 élèves diplômées. La direction de l'internat, (pii abrite à peu près toutes les élèves catholiques de l'école, est confide aux sœurs obiates de l'Assomption. Pour les élèves orthodoxes, il existe depuis 1929 un petit intermit, (pie soutient la Société orthodoxe des femmes roumaines. En 1928. à l'occasion des fêtes du centenaire du lycée de garçons Samuel Vulcan, l'école reçut la visite du général Berthelot, du ministre de l'instruction publique, le Dr Constantin Angelesco. du ministre des Cuites, Alex Lapedatu. des évêques unis de Ghcrla et de Lugoj. ainsi (pie d'autres personnalités illustres. Tous exprimèrent leur satisfaction en visitant les belles expositions de dessin cl de travail manuel. D'autres visiteurs non moins illustres ont témoigné ultérieurement leur admiration.

3° *L'évéché roumain uni de Cluj-Ghcrla.* - Il a été fondé par la bulle *Ad aposlolicam Sedem* de Pie IX, du 26 nov< mbre 1853, (pii élevait l'évêché de FAgfirnç au rang d'archidiocèse et métropole, avec le litre d'Albn Julia et Fàgàras, et residence à Blaj. Par malheur cet évêché, à sa création, ne fut pas doté. C'est avec beaucoup de dilllculté qu'il put maintenir ses institutions d'enseignement et d'éducation. C.c n'est qu'en 1921. à l'occasion de la réforme agraire, qu'il put recevoir de l Etat à peu près 100 hectares de terre arable et 3iH) hectares de forêts. Apres le concordat, l'évêché transporte son siège de Ghcrla à Cluj. Malgré toutes ces difficultés, l'évêché fonde et soutient les institutions suivantes.

1. *L'académie de théologie.* Elle fut fondée par le premier évêque Jean Alexi (1851-1863). auteur d'une célèbre grammaire roumaine, en latin, imprimée » Vienne en 1826. Pour pouvoir entretenir son séminaire, cet évêque reçut l'abbaye de LektT. Scs successeurs sur le siège épiscopal, obtinrent chacun une petite subvention du gouvernement, qui atteignit, vers la On. la somme de 30 *OCH)* couronnes par an. C'est a l'automne de 1859 qu'on inaugura l'académie dans une maison louée près de la paroisse arménienne catholique de Ghcrla· insuffisante pour les besoins de l'institut. Les évêques successeurs, Jean Vancea et Michel Pavel, ne purent y remédier bien que. plus lard, le premier ait construit plusieurs édifices scolaires monumentaux à Blaj. et le second a Oradéa et à Bcluÿ. C'est à peine si plus tard l'évêque Jean Sabo (1879-1911) put louer le palais plus convenable des comtes Kamcsonyi. L'évéquc actuel, en 1919. acheta cet immeuble. Son prédécesseur Basile I lossu (1912-1916) avait voulu construire une cathédrale, un palais épiscopal. un séminaire et des écoles normales. Il en posa les fondations, mais la guerre mondiale et la mort prématurée de l'évêque arrêtèrent la réalisation de ces plans. En transportant sa résidence de Gherla à Cluj. capitale de la Transylvanie, conformément aux prescriptions du concordat, l'évêque actuel construisit a Cluj un nouveau séminaire, près de la cathédrale de la Transfiguration. Au début, lés professeurs en furent les chanoines; l'on nomma plus tard des professeurs n'ayant pas d'autre occupation.

Parmi les premiers professeurs de cette académie de théologie, nous remarquons Michel Scrban. polyglotte, peintre, compositeur, homme doué d'une puissance extraordinaire de travail, occupant à la fois le poste de directeur de l'école normale, de professeur et directeur à l'académie de théologie, inspecteur de toutes les écoles du diocèse. Victor Mihalyi, historien et canoniste érudit, devint plus tard métropolite de Blaj. Athanase Demian et Eusèbe Cartice ont donné des cours très appréciés, d'une haute tenue scientifique. Jean Simon a produit un ouvrage solide de droit ecclésiastique. Basile Moldovan a décrit la visite canonique (pie fit l'évêque Basile I lossu dans le Maramure;.

Durant ses soixante-dix-sept années d'existence, celte académie a produit au total 1501 diplômés, c'est-à-dire une moyenne annuelle de quatorze apôtres de l'idée nationale et catholique, au sein de la nation roumaine.

2. *L'école normale roumaine unie de garçons de Gherla.* - Elle a pris naissance dans les cours préparatoires semestriels ouverts à côté de l'école principale de Nfi&ftud (1837-1850) Après révélation de 1848» on sentait de plus en plus le besoin d instituteurs. A la demande de l'évêquc J. Alexi, le gouvernement de \ ienne décida (26 octobre 1858) la création d'une école normale greco catholique à Nàsàud. Le 2 janvier 1859, elle fut inaugurée dans cette petite ville, où elle fonctionna jusqu'en 1869. Mais les évêques estimèrent qu'il vaudrait mieux que les futurs instituteurs reçussent leur education et leur instruction sous leur protection et leur surveillance immédiate. Le 15 octobre 1859. l'école fut transférée à Ghcrla, alors siège épiscopal. De 1859 jusqu'en 1936. le nombre des élèves ayant passé par celle-ci est de 1507, aides précieux des prêtres.

3. */.'ieolc normale roumaine unie des filles de Gherla.* — Elle est plus récente. Elle date du 1rr septembre 1915. du temps de la guerre mondiale. A peu près tous les Instituteurs ayant etc appelés sous les drapeaux, les écoles tombaient à la charge des prêtres. Mais leur devoir pastoral nuisait à la bonne marche de l'ensei-

gnemcnt. Aussi sentit-on le besoin d'institutrices. De la date de sa création jusqu'en 1936» cette école compte 177 diplômées: c'est grâce à son actuel patron, Son Exe. Mgr Jules Bossu, que l'école obtient en 1931 un local à elle, aménagé de façon moderne.

i· *L'Mchéroumain uni de Lugoj.* — Il a été créé par Pie IX par la bulle *Apostolicum ministerium* du 26 novembre 1853. Il a connu les mémos difficultés matérielles que l'évêché de Gherla. De plus, une longue occupation turque et le fanatisme de la hiérarchie orthodoxe serbe empêchèrent tout mouvement unioniste; aussi l'élément uni est-il encore sporadique, spécialement dans le Banal. Ces circonstances expliquent l'absence à peu près totale d'institutions d'enseignement cl d'éducation dans ce diocèse.

1. *L'internat roumain uni de Lugoj,* — Il s'est ouvert en 1910 sous le nom de convict diocésain. Jusqu'en 1913, il occupait une modeste maison achetée avec les offrandes du clergé du diocèse. A cette date, il s'installa dans une partie du séminaire alors construit. Depuis 1919, il se trouve dans le local qu'il occupe aujourd'hui. Au début il n'y avait de place que pour quarante élèves. Depuis 1931, il est devenu l'un des plus beaux édifices de la ville épiscopale. Jusqu'en 1926, des prêtres séculiers le dirigeaient. A cette date, il passe aux mains des PP. assoinptionnistes français de rite roumain, appelés dans ce but par Son Ex. Mgr Nicolesco. alors évêque de Lugoj. actuellement métropolite de Blaj. La nouvelle direction a introduit le français comme langue de conversation, ce qui donne aux élèves une réelle supériorité aux examens de baccalauréat. Les élèves se distinguent aussi par leur piété et leur bonne conduite. De la fondation jusqu'en 1936 sont sortis de l'internat 192 élèves, aujourd hui membres distingués du clergé, de la magistrature, de renseignement, de la médecine.

2. Entre 1911-1915 et 1918-1919, cet évêché posséda aussi une école normale roumaine unie de filles, créée pour la même raison que celle de Gherla. Patronnée par Son Exc. Mgr Valèrc Trajan Frcn^iu, alors évêque de Lugoj. et sous l'habile direction de Mlle Elisabeth Butcan, maintenant Mme Nicola, cette école est en vérité une institution d'élite pour l'Église unie.

A peu près à la même date, fonctionna durant quatre ans, à Lugoj, une académie de théologie. Cette académie n'existe plus. Les grands séminaristes de Lugoj font leurs éludes théologiques a l'académie de Blaj.

5° *L'Mché roumain uni du Maramures avec siège à Bala Marc (départ, de Satu Mare).* — Il a été créé, à la suite du concordat, par la bulle *Solernni conventione* du 5 juin 1930 par Pie XL En ces quelques années d'existence, l'évêché n'a pu encore fonder aucun Institut d'enseignement et d'éducation. Les grands séminaristes suivent les cours des académies de théologie de Blaj. Oradéa, Cluj.

En résumé, l'archevêché d'Alba Julia et Fâgara^ avec siège à Blaj possède, dès 1754, une école primaire, un lycée de garçons, un séminaire de théologie: dès 1865, une école normale de garçons; après guerre, une école commerciale supérieure et une école d'arts et métiers; dès 1855, un lycée de filles; plus récemment, une école commerciale, une école normale et une école ménagère; en tout environ 2 000 élèves par an.

L'évêché roumain uni d'Oradéa possède : à Oradéa une école normale et une école d'application pour les garçons, fondées en 1781: un petit séminaire et dès 1921 une académie de théologie ; à Bciuj, un lycée de garçons datant de 1828 et un lycée de tilles datant de 1896, avec une population scolaire de plus de 1200 élèves par an

L'évêché roumain uni de Cluj-Gherla possède une académie de théologie dès 1859, et deux écoles normales, une de garçons dès 1859, et une de filles des 1915, avec environ 600 élèves par an.

Enfin, l'évêché roumain uni de Lugoj possède un internat de 10 élèves par an. Tel est l'actif du bilan; au passif, après l'union nationale, l'Église roumaine unie a perdu ! 078 écoles primaires, confisquées après 1918, par l'État roumain,

//. L'ÉGLISE CATHOLIQUE DE IIITE LATIN. — 1° *archevêché catholique de Bucarest.* — Il date du 27 février 1883. Avant cette date, la Muntenie et la Bulgarie formaient ensemble un seul diocèse, administré par l'évêque de Nicopolis ad Istrum. En dépit de l'expansion turque, les principautés roumaines sauvegardaient leur autonomie. Aussi, ces évêques, vers la fin du xviii· siècle (1792-1793), comme Paul Dovanlia. résidaient plus volontiers à Bucarest qu'en Bulgarie (il ne faut pas oublier que ce dernier pays n'existe comme principauté qu'à partir du traité de Berlin de 1878). L'évêque Joseph Alolayoni (1825-1847) acheta même une propriété dans la capitale de la principauté roumaine; scs successeurs l'agrandirent.

1. *Les écoles.* — C'est le religieux rédemptoriste Joseph Forthubcr, appelé par l'évêque Fortunat Ercolani, qui ouvrit à Bucarest la première école primaire catholique, vers la fin de l'année 1816. Au début, les cours avaient lieu en plein air. ensuite, dans une maison louée. Il semble que cette école eut peu de succès. L'hétairic grecque, puis la révolution nationale de Théodore Vladimircsco n'étaient pas favorables aux écoles. En 1821. les rédemptorlstes quittent Bucarest. En 1823, le franciscain Ambroise Babich, gardien et curé de la paroisse » Bàràtia · ouvre une nouvelle école. |il est à noter que les • BfiràÇie » (couvents franciscains) de Bucarest. Càmpulung et Bàmnicu-Vàlcca existent depuis plusieurs siècles ; en leur faveur, le vicaire apostolique de ce temps. Joseph Alolayoni obtint une subvention annuelle de 200 florins de l'empereur d'Autriche.] Le 31 mars 1824, Inauguration solennelle de l'école avec 80 élèves garçons et filles. Louis Bodor, prêtre catholique de Sibiu, connaissant plusieurs langues, est nommé instituteur. L'école est si bien tenue que toutes les notabilités roumaines veulent lui confier leurs enfants. L. Bodor. entrant chez les franciscains est nommé en 1830, curé de Craiova. L'école est alors soutenue par les franciscains de Bucarest. En 1847.un incendie détruit la résidence du vicaire apostolique Alolayoni et l'école. Les franciscains construisent une nouvelle école dans la cour de leur monastère, où elle fonctionne jusqu'en 1858, date à laquelle l'évêque Angélus Parsi (1817-1863) construit un nouveau bâtiment. A cette époque le nombre des élèves est de 73sous la direction du franciscain Bergmann. En 1859-1860. il y a 5| élèves. L'évêque se rend compte que» sous la direction des laïcs, l'école fait peu de progrès. Il pense la confier à «les religieux comme, en 1852, il avait obtenu des « dames anglaises » pour l'école des tilles. Il fait d'abord appel aux maristes, puis aux joséphistes, qui ne peuvent accepter. Il réussit en tin avec les frères des écoles chrétiennes, dont le visiteur de Vienne lui envoie un groupe de frères. Le 16 octobre 1861 les frères prennent en mains l'école qui compte à peine 10 élèves de diverses nationalités. Le nombre des élèves augmente. En mars 1862, il est de 120 ; en septembre de la même année, de 150; en 1863, de 175; en 1864.de 188. L'évêque Parsi pense alors à ouvrir un internat. Sa mort prématurée l'empêche de réaliser son désir.

Le nouvel évêque Jos. Ant. Pluym (1863-1869), le 3 mai 1864, obtient des frères qu'ils ouvrent un demi internat. L'Internat ne peut fonctionner, faute d'internes. Par contre l'école du dimanche pour les adultes, inaugurée en 1862, a du succès. A la subvention de

l'empereur d'Autriche, qui s'élève maintenant à 500 florins. Alexandre Cuza, premier prince des Principautés-l'nies, ajoute un don de 12 000 piastres. Depuis, l'école reçoit du gouvernement roumain une aide de 8 400 piastres, et ce jusqu'au 13 avril 1870.

Sous l'évêque Ignace Paoli (1870-1885), les frères des écoles chrétiennes sont rappelés à Vienne, où se fait sentir le besoin de professeurs. Le nouvel évêque donne des statuts ù l'école, qui est mise sous la direction immédiate de l'évêque. En l'absence de frères, on choisit les instituteurs parmi les laïcs de marque, entre autres Giovanni Luigi Frollo, professeur de philologie romane à l'université de Bucarest. En 1872-1873. le P. Isidore van Stalle, un passionniste, prend la direction de l'école. Λ cette date, l'école gratuite est fondue avec l'école payante et on lui ajoute une première classe de lycée; cette classe sera augmentée de deux autres, dans les années suivantes. Pour les élèves qui habitent au loin, on ouvre une nouvelle école dans la cour achetée pour la cathédrale. Au début, elle n'a que deux classes; mais bientôt on y ajoute les 11 Ie et IV· classes.

Passant par de nombreuses vicissitudes, l'école atteint en 1914, le chiffre de 1 135 élèves dont 486 catholiques. L'archevêque actuel, Mgr Al. Th. Cisar, obtient le droit de · publicité », non seulement pour les écoles épiscopales de Bucarest, mais encore pour les écoles paroissiales de Craïova, Ploeçti, Brùila, Turnu-Sevcrin et Piteçti. Sous la direction de frère lulius Carol Breyer, autrichien romanisé, le vieux gymnase · réel » se transforme en lycée d'Etat Saint-Joseph.

Le 1er septembre 1926 l'école archiépiscopale Saint-André obtient elle aussi Je droit de publicité. Le 15 septembre 1932, elle reçoit l'autorisation du ministère d'ouvrir la Ve classe, pour devenir par degrés lycée à huit classes. L'école d'ailleurs se montre digne de cette confiance, par la préparation sérieuse des élèves.

L'enseignement féminin dans l'archevêché catholique de Bucarest est représenté par les ‹ dames anglaises», religieuses de la province de Nymphenburg (Bavière). Elles viennent, dès novembre 1852, diriger l école de filles de la résidence épiscopale. L'école compte de quatre-vingts à quatre-vingt-dix élèves. Le 22 mal 1853, l'évêque Parsi voulant annexer un internat à l'école, obtient encore six religieuses, dont l'une. Mère Barbara Wùrdinger. est la véritable fondatrice de l'institution actuelle Sainte-Marie. L'internat s'ouvre modestement en octobre 1853, puis l'institut devenant prospère achète un terrain à son nom, sur lequel le 25 mars 1858, en présence du prince régnant Alexandre Ghica, des membres du gouvernement et des représentants des puissances étrangères, on posait la première pierre de l'actuel institut de la rue Pilar Mos. De nos jours encore, l'institut jouit de la haute faveur de la maison régnante. La première création de l'institut est un orphelinat, commence à Bucarest en 1861 avec neuf orphelines, et transporté ensuite â Cioplca. près de Bucarest, dans une maison construite par les religieuses, (pii abrite au début 25 orphelines, et devient par la suite le noviciat des passionnistes. Pendant deux ans (1864-1866) les religieuses anglaises ont aussi la direction de l'asile Elcna Donmna » de Cotroceni-Bucarcst. Les religieuses se dévouent encore à l'école primaire de la ▮ Bùrùtié », où l'évêque Pluym leur construit une école. Le nombre des élèves dépassant 200, le besoin d'un nouveau local se fait sentir. Ce local est bénit le 31 août 1891. par le curé Augustinus Struzinn, qui en avait assuré les frais. Le 30 août 1879. on inaugure l'école Saint-Joseph de la rue de La Fontaine (aujourd'hui rue Géncral-Bcrthclot). A côté de l'école primaire, on ouvre ici un cours de ménage, de travaux manuels et de couture, ainsi qu'un jardin d'enfants. Depuis 1909, le local abrite aussi un orphelinat de filles. L'archevêque Paul Jos. Palma, passionniste (1885-1892), insiste pour que les sœurs fondent aussi des écoles en province. En 1885. à Brillla; en 1889, à Craiova; en 1894, à Tumu-Severin. Tous ces instituts possèdent un cours primaire et un internat. En 1930, à Bucarest, de nouvelles constructions viennent s'ajouter aux anciennes. Les institutions de province sont aussi en plein progrès. C'est ainsi que celle de BrMla va compléter scs cours primaires par un cours complet de lycée. En 1902, l'institut compte 237 religieuses, et 1 588 élèves du cours primaire; en 1914, 2 316; depuis, leur nombre se maintient au-dessus de 2 000. Le 9 juin 1934, le ministre de l'instruction publique, M. Constantin .Xngclesco, accompagné du secrétaire général Jules Valaori, et du directeur général Augustin Caliani, assiste en personne aux examens de fin d'année et félicite la direction. Le 20 avril 1934, l'inspecteur général Al. Ptcancu avait déjà fait un rapport très élogieux sur la marche de l'école.

Depuis longtemps existent à Galati et à lossy les instituts des sœurs de Notre-Dame de Sion; on sentait le besoin de leur présencb dans la capitale du pays. En 1898, les religieuses de Sion prennent en location un immeuble, pour une école qui d'abord modeste finit par compter neuf classes. Entre temps, éclate entre la congrégation et le ministère des Cultes un regrettable conflit qui s'apaise d'ailleurs, en sorte qu'en 1906 on compte 133 élèves et 37 religieuses. En 1914, il y a 16 religieuses et 217 élèves, dont 161 internes, 83 semi-internes; en 1936-1937, plus de 100 élèves.

Pour ne pas faire concurrence à Γinstitut similaire de Sainte-Marie sous la direction des dames anglaises, l'institut de Notre-Dame de Sion recrute ses élèves dans la haute société roumaine.

L'institut de Sion est lui aussi soumis à des inspections ofllcielles dont les rapports sont très élogieux, aussi n'est-il pas étonnant que la congrégation ait été priée d'ouvrir encore un institut à Oradéa, à la frontière ouest du pays. Cet institut, bien qu'à ses débuts, possède un très beau local, plus de deux cents élèves et un corps enseignant distingué.

2. *Les écoles catholiques pour les Magyars,* — Elles ont été créées avec l aide de la société Saint-Ladislas de Budapest. Cette société prend en location des immeubles, achète des terrains, construit, pale les instituteurs, développé une action immense, dans l'intérêt de ses nationaux habitant le Vieux-Royaume. C'est ainsi qu'en 1903, clic achète à Bucarest, une maison pour une école de filles avec deux classes et 115 élèves. En 1904. elle achète une autre maison, où se transporte l'école avec 204 élèves. En 1906.il y a cinq classes avec 335 élèves. 8 institutrices et un professeur de religion. Sur le même terrain on construit une école pour les garçons. Leur nombre croit chaque année. En 1914. ils sont 306. Au début, la direction en est confiée aux frères des écoles chrétiennes pour passer ensuite aux mains des laïcs. En 1903. on achète un immeuble scolaire à Târgovlste. En 1905, cette école compte 38 élèves; à Turnu-Scverin une trentaine d élèves y viennent apprendre la langue hongroise. A Pitcÿti on annexe à l'école catholique une section magyare, pareillement à Craiova, où en 1904 elle compte 23 élèves. A Bràila on crée une section magyare à l'institut Sainte-Marie des dames anglaises. Cette section est fréquentée par une cinquantaine d'élèves et dirigée par sœur Michaëla. I'our les garçons, on a loué, puis acheté un terrain dans la rue Bùlccsco, où l'on construit une école spéciale. En 1904, on ouvre ïï Bucarest un jardin d'enfants, dont la nécessité s'avère par le nombre de plus en plus grand des enfants qui la fréquentent. La meme année, on fonde des écoles catholiques magyares

a Ploc>tl <t a Giurglu. Ccs écoles sont construites sur un terrain appartenant a la paroisse. Λ Giurgiu, le cure Jean Balinth fait fonction d'instituteur, auprès de 33 élèves. A Plocjtl, l'école est dirigée par le cure Julius Dwoucet, avec ll élèves. En 1905. on fonde une école à Buzâu, niais elle est supprimée en 1911. faute d'élèves. Le succès de ces écoles est dû en grande partie au zèle de Mgr Augustinus Kuczka.

3. *Le séminaire archiépiscopal,* — Lorsque Ignace i'aoli arrive de Koine à Bucarest, il trouve son diocèse sans prêtres. Il se rend compte aussitôt du besoin d'un clergé autochtone, qui connaisse la langue el les coutumes des fidèles. Aussi, dès novembre 1870, il reçoit le premier séminariste. Au début de l'année suivante, il en reçoit six autres, parmi lesquels Jules Bering, aujourd'hui chanoine senior et chancelier épiscopal. Les séminaristes suivent les cours dans les écoles épiscopales: pour le français et le latin, ils ont des cours spéciaux. En septembre 1872, Aloyse Irwin, passionnistc. sépare les séminaristes des autres élèves, organisant un programme spécial qui prévoit, en plus de l'étude de la langue allemande, celle des langues hongroise et bulgare. Il ne faut pas oublier qu'a cette date la Bulgarie et la Munténic formaient un seul diocèse, cl que pour une dizaine de villages bulgares, il fallait bien en savoir la langue.

Le séminaire, à ses débuts, est plutôt une école apostolique pour les passionnistes. Les élèves doivent apporter en entrant une déclaration de leurs parents permettant à leurs enfants de devenir religieux de cet institut. En 1871, le directeur se transporte avec quatre séminaristes à Cloplea, dans l'ancien orphelinat des darnes anglaises. Ils y suivent les cours de philosophie el de théologie. C'est déjà le grand séminaire. Le petit séminaire avec 18 élèves, occupe toujours une partie de la résidence épiscopale de Bucarest, sous la direction d'un autre religieux. Ces séminaristes font partie de la famille religieuse de l'évêque qu'ils servent à la chapelle où le roi Carol Ier vient faire ses dévotions le dimanche A la lin de l'année scolaire, les examens sont publics pour stimuler les élèves; Mgr Ign. Paoli y invite d'habitude un représentant du corps diplomatique. Les discours se tenaient en français. Cependant en 1881 cl en 1887, Ils sont en latin.

Plus tard (1877-1878), Mgr Paoli voulut assurer l'existence materielle du séminaire. Dans ce but il acheta les immeubles des franciscains de Càmpulung-Musccl et de BàmniculA idcca. En 1886-1887 la direction du grand séminaire passa aux mains du prêtre roumain uni Démetrius Kndu. plus lard évêque de Lugoj cl d'Oradéa. Dans l'été de 1891. sur l'ordre de l administrateur apostolique Constantinus Costa, les grands séminaristes furent dispersés dans divers grands séminaires à l'étranger el le petit séminaire se transporta à Cioplea, sous la direction du P. I). Kadu. A la même époque on construisit un séminaire à Bucarest, qui fonctionna à partir de septembre 1893. Le séminaire occupe son local actuel depuis l'automne 1926 Du grand séminaire sont sortis, depuis sa fondation. 89 prêtres.

2' L'rpfr/ié *catholique de lassy (Moldavieh*— Il a d'anciennes origines. En 1228, l'évêché des Cumans est fondé cl confié aux dominicains. En 1371, le pape Urbain \ crée l'évêché du Siret En 1101, cet évêché. cur la proposition du prince de Moldavie, Alexandre le Bon, transporte sa résidence a Bacùu La Réforme, (pii régné en Transylvanie, luthérienne chez les Saxons. ‹jlvinistc el unltaricnne chez les Magyars, menace gravement le catholicisme moldave. Celui-ci est sauvé par le prince de Moldavie, Pierre \ le Boiteux, qui, par letdêcnt ‹h I . J2 .mut 1587. · t d‹ 'I7u|«>r.i 1588. I appelle les jésuilcs à Colnar, cl les soutient durant scs courts passages sur le trône (157-1-1579 et 1582-1591)

Le catholicisme en Moldavie est aussi soutenu par les visiteurs et préfets apostoliques de l'ordre des conventuels; entre autres par Joseph Tomassi qui a sa résidence à lassy; par Joseph Salandari, évêque de Murclanopolis, zélé et savant, sachant bien cinq langues, dont le roumain. Ce dernier donne une grande attention;! l'éducation catholique. C'est lui qui appelle à lassy les religieuses de Notre-Dame de Sion. met tant à leur disposition deux maisons. En mars 1866. les filles passent de l'école primaire mixte qui fonctionnait déjà sous la direction d'un instituteur catholique à la nouvelle école des religieuses. En avril de la même année, un bon nombre de daines de l'élite de la société de lassy demandent à l'évêque Salandari de bien vouloir ouvrir un institut sous la direction des mêmes religieuses pour les filles de la classe aisée. L'évêque transmet ce désir A la supérieure générale, qui accepte la proposition cl en juillet 1866 envoie dix mères pour le nouvel institut, (.'est le rectoral de l'université de lassy qui transmet ù l'évêque l'autorisation officielle.

L'institut comprend aujourd'hui ; un pensionnai, cours primaire el lycée avec plus de 150 élèves ; un externat avec cinq classes secondaires, avec programme particulier el plus de 100 élèves; une école pour les enfants pauvres; quatre classes primaires, avec plus de 200 élèves: une école complémentaire (atelier de couture) pour 150 élèves. L'institut entretient encore une école primaire à quatre classes pour 200 garçons pauvres ; un patronage pour 300 jeunes filles de onze à vingt ans; une association des mères chrétiennes, avec une section pour les églises pauvres.

En 1868. les religieuses de Notre-Dame de Sion ouvrent aussi une école à Gala|i-Covurlui, d'abord pour la population catholique pauvre, ensuite pour les bonnes familles du grand port danubien. Aujourd'hui l'institut comprend : un pensionnat, cours primaire et lycée, avec classes parallèles et langue française comme langue d'enseignement, avec ù peu près 350 élèves; une école pour les filles d'ouvriers avec quatre classes primaires et à peu près 200 élèves : un cours supplémentaire avec atelier de couture.

Mgr Salandari pense aussi à un séminaire pour le recrutement du clergé indigène nécessaire aux 89 églises et aux 12 chapelles que possède alors son diocèse. A sa mort (29 décembre 1873), la construction du séminaire est à peu près terminée.

Son successeur, Mgr Antoine M. Graselli, évêque de Trébizonde, imprime un compte rendu sur l'étal de la mission moldave. Le diocèse comptait alors quatre dovennés :

lassy avec	6 paroisses, pour	15 \llhigcx.
SIrct avec	9 paroisses, pour	25 villages.
Bncau avec	7 paroisses, pour	19 villages.
Trotus avec	5 paroisses, pour	103 villages.
Soit au total	27 paroisses, pour	222 villages.

On voit encore (pie dans ces 222 villages il y a 101 églises,dont 61 de bois, 3 chapelles privées el 39 prêtres. En plus de l'instiluc Notre-Dame de Sion y sont mentionnés l'institut Saint-Antoine de Padouc, et l'institut Saint-André. On compte 58 829 lidèlcs, de langue française. roumaine, italienne, allemande, illyrique, polonaise, hongroise el rulhènc; quelques roumains unis

Le 25 mars 1882, vient à lassy Mgr Nicolas Joseph Camilli, évêque de Mosynople. Après la création de l'archidiocèsc de Bucarest en 1883, il est nommé, le I l juin 1881, premier évêque de lassy.

Le 29 août 1886, il ouvre le séminaire diocésain de lassy sous le patronage de l'archange saint Michel Le 29 mars 1892, l'évêque élit solennellement saint Joseph comme patron de scs tidèles et du séminaire. Pour soutenir le séminaire, il entreprend de fatigants voyages en France, Italie, Belgique, Allemagne,

Autriche. L'évêque trouve une aide efficace pour son ‹i uvre. dans son confrère Joseph Malinowski.

Dès sa fondation, ce séminaire est confie aux soins des jésuites de la province ‹lc Gallcic, Après une interruption de vingt trois ans. ce sont des Pères de la Compagnie de Jésus qui le dirigent aujourd'hui encore. L'intérim a clé fait par les prêtres de la mission (lazaristes), et surtout par les prêtres séculiers du diocèse.

I ne mention spéciale est due à Mgr Dominique Jaquet, O. M. C., gardien du grand monastère de Fribourg (Suisse), consacré évêque de lassy le 10 mars 1895. Pendant les huit années de son épiscopat, il construit le nouveau séminaire de Copou. Jusqu'alors le séminaire fonctionnait dans la résidence épiscopale. Après sa démission du siège de lassy, il reprend son activité de professeur d'Ecriture sainte A l'université de Fribourg, ensuite comme professeur d'histoire ecclésiastique au collège séraphique international di Home.

En cinquante ans d'existence, quarante-six prêtres sont sortis du séminaire, parmi lesquels il faut noter Son Exc. Mgr Bobu, évêque actuel de lassy; Mgr Cisar. archevêque de Bucarest, fut lui-même professeur au séminaire. Diomède Ilivi, après de brillantes éludes, est nommé professeur au gymnase épiscopal (1898-1900). Il complète à Fribourg les études faites dans le pays. Il voyage en Amérique. Italie, Pologne. A Venise. Il découvre le fameux fragment *Hic Dominus.* le */ragmenturn Üliuianum* de l'étude historique fameuse *Fragmentum Fantuzzianum.*

Antoine Gabor, prêtre, professeur lui aussi au séminaire, devient l'apôtre de la presse catholique de Moldavie. Il lance les revues *Lumina Crestinului* [La lumière du chrétien] cl *Sentinela catolicâ* (La sentinelle catholique], crée l'institut de la Bonne-Presse de lassy. avec succursale à Chi$inàu [Kichenef] de Bessarabie, ardent champion de l'union des Églises. Jean Ferent, collègue du précédent à l'université dInspruck, professeur au séminaire, est auteur d'études historiques de valeur. Dans la revue *Cultura crcstinà* de Blaj il a fait paraître une étude approfondie sur l'évêché des Cumans. Il est mort curé de Butea. dans la fleur de l'âge.

Parmi les écoles primaires confessionnelles de la Bukovine, (pii d'après le concordat se rattachent au diocèse de Jassy, nous trouvons à Ccrnftufi (Cernowitz) une école confessionnelle catholique mixte, fondée en 189(1 avec quatre classes primaires, et cinq secondaires, 10 instituteurs, 180 élèves. Trois langues d'enseignement : polonais, roumain et allemand, et droit de publicité. Cf. Dr. C. Angelesco, *Loi de l'enseignement particulier* [en français], Bucarest. 1925. p. 71.

Le P. Bonaventure Morariu, O. M C.. alors provincial de cet ordre, comme curé de Gahi|l. a obtenu le droit de publicité pour l'école paroissiale de celte ville, fondée par son confrère François Orlando en 191 I pour cent cinquante élèves.

A Liuzi-Câlugâra (Bacâu). depuis 1923 fonctionne une école de chantres d'église, avec quatre classes, (.es chantres sont les collaborateurs des prêtres pour le catéchisme, la sacristie, le chant d'église. I ne école semblable fonctionne aussi dans les mêmes conditions à Sàbàoani-Homan à partir de 1931. qui avait déjà existé en 1875.

3° *Le diocèse catholique de rite latin de Satu-Mare et Oradéa.* – luis par le concordat, ils ont un seul grand séminaire, avec deux ans de philosophie à Satu-Mare, cl (piatre ans de théologie à Oradéa.

(.'c séminaire reflète, naturellement, en grande partie le passé de ccs deux diocèses. L'évêchéjle Satu-Mare date de 1801 Celui dOradéa plus ancien, avait été réorganisé après 1092, c'est-à-dire après qu'on eut chassé les Turcs de cette ville. Au début les prêtres de ce diocèse recevaient leur éducation des Jésuites de Casovia (Kaschau, Kolicc). En 1710, l'évêque Nicolas Csaky ouvre dans sa résidence un séminaire pour douze clercs, sous la direction de deux professeurs de l'ordre des ermites. (n des buts de ce séminaire était la récitation des heures canoniales à la cathédrale, ainsi que l'étude du chant ecclésiastique et de la liturgie, aussi le séminaire suivit-il la cathédrale quand elle se transporta sur la rive droite du Crish rapide. En 1806, l'évêque François Miklôssy construit un immeuble réservé au séminaire dans lequel, sur l'ordre de l'empereur Léopold II, les clercs roumains unis suivirent les cours de théologie. Jusqu'en 1918. En 1889, le cardinal évêque Laurentius Schlauch ajoute à l'ancienne construction une aile nouvelle. Ce bâtiment est occupé actuellement par la congrégation des sœurs sociales. En 1929, on affecta au séminaire le second étage de la résidence épiscopale. Jusqu'en 1930, les cours du grand séminaire duraient quatre ans; depuis, on les fait précéder d'une année de philosophie, puis a partir de 1933, selon le désir du Saint-Siège, de deux années de philosophie.

Le séminaire de Satu-Mare a produit un grand nombre de prêtres, un évêque diocésain, Ladislas Birô (1866-1872). et les professeurs universitaires de Budapest : Aloysc Gryneus (t 1860) et Aloysc Wolkenberg (t 1935) Du séminaire d'Oradéa sortent les professeurs universitaires: François Stanczel, Étienne Székcly (t 19271, auteur d'études bibliques importantes, et Arnold Palaky. D'après la statistique de 1931, l'évêché de Satu-Mare compte 15 écoles, dont 12 primaires et 3 secondaires avec un total de 119 professeurs et 5 861 élèves: celui d'Oradéa a 72 écoles, dont 66 primaires et 6 secondaires avec 159 professeurs et I 936 élèves.

I® *L'évêché catholique de Timisoara,* — Il possède lui aussi un petit et un grand séminaire, comme aussi d'autres institutions d'enseignement et d'éducation ecclésiastiques.

1. *Les séminaires.* — Comme dans les autres diocèses, l'histoire du séminaire est en étroite liaison avec celle de l'évêché lui-même. Cet évêché a scs origines au ‹i siècle. Du premier évêque qui est saint Gerhardus (t 1016), titulaire deMorisena. jusqu'à l'évêque actuel, S. Exc. Mgr Augustin Pacha, on compte quatre-vingt-neuf évêques. Jusqu'en 1716, les Turcs sont souverains du territoire de l'évêché d'aujourd'hui. Ce n'est qu'après leur expulsion que viennent les colons allemands catholiques; avec eux la vie catholique est en pleine efflorescence. Pendant longtemps, le diocèse n'a pas de séminaire propre Scs séminaristes (deux au début, puis sept, et douze) sont élevés à Tyrnavia, Neutra, etc. Joseph 11 les éparpille à travers tous scs séminaires centraux de Buda, Zagreb. Bratislava. Tyrnavia. Agria, où il leur donne une éducation très libérale. En 1806, l'évêque Ladislas Kôszeghy de Kcmete (1800-1828) demande et obtient de l'empereur d'Autriche ITançois Bf, l'ancienne maison des jésuites, pour en faire un séminaire diocésain. Le nouveau séminaire contient 11. plus tard 18 séminaristes. L'empereur fait une fondation de 800 florins. L'évêque, le chapitre, les paroisses donneront le reste. Le premier directeur est le frère de l'évêque.

L'évê‹pie Alexandre (Najàghy (1851-1860) crée à côté du grand séminaire, un petit séminaire; compose un règlement écrit en langue latine classique : vie spirituelle, études, professeurs, examens, vacances, habillement, etc., rien n'échappe à son observation. Il met les séminaristes sous la protection céleste de Γ Immaculée Conception. L'évêque se rendant compte que la population du diocèse est polyglotte, impose aux séminaristes de bien savoir au moins deux langues,

sous peine de n'êtrc pas ordonnes prêtres. Il embellit la cathédrale, introduit les retraites cléricales, les missions pour le peuple. L'édifice actuel du séminaire est l'œuvre de Mgr Jules Glattfcldcr de Mor (1911-1930). Il en bénit la première pierre le 5 novembre 1913, et le livre à sa destination le 8 août 1911. L'évêque actuel S. Exe. Mgr Pacha inaugure ‹ Banafia » (un internat de garçons, une école normale et primaire catholique de langue allemande). Ce séminaire, jusqu'à présent, avec un grand nombre de prêtres, a donné à l'Église six évêques diocésains (parmi lesquels L. Exe. Mgr Pacha de Timisoara, et Mgr Étienne Fiedler de Satu-Marc et Oradéa); ainsi que deux cardinaux : Joseph Mihalovics, archevêque de Zagreb (t 1891) et Laurentius Schlauch, évêque de Salu Mare et ensuite d'Oradéa (t 1902).

2. *Le lycée piarisle de Timisoara.* — La maison et l'école piariste ont été fondées en 1750 dans la commune S. Ana (Arad). L'école, à ses débuts, avait trois classes seulement. En 1772, la veuve du fondateur, par une nouvelle fondation, ajoute aux classes existantes, deux classes d'humanités. En 1788 ou 1790, les autorités militaires occupent les édifices pour y établir un hôpital, cl transportent les piaristes dans l'édifice des franciscains de Timisoara. En 1806, paraît la *Latio educationis* qui élève à six le nombre des classes secondaires. Sur la base de *VEntivur/ der Organisation der Gymnaslen* publié en 1850, le gymnase à six classes se transforme en lycée à huit classes. En 1852 est aussi réglée la question du personnel enseignant. Pour les classes de I à V, les professeurs sont de l'ordre des piaristes, et pour les classes VI-VIII, se sont des prêtres séculiers du diocèse nommé alors de Csanad. Cet état de choses dure jusqu e i 1901, quand l'ordre des piaristes devient entièrement maître de l'école. Le nouvel édifice est construit en 1909, avec l'aide de la ville, de l'évêque, Mgr A. Dessewlly et de la fondation Bonaz. Dans le nouveau local, les cours commencent en 1909-1910. Avec l'année scolaire 1923-1921 commence une nouvelle phase, le roumain devenant langue d'enseignement. On enseigne aussi la langue hongroise. La religion est apprise aux élèves dans leur langue maternelle.

5° *L'évêché catholique de rite latin d'Alba Julia.* — Nommé auparavant de Transylvanie; il a un séminaire appelé *Incarnata sapientia.*

I *Le séminaire* — C'est l'évêque Sztoyka qui le fonda en 1753. Auparavant, non seulement le séminaire de théologie, mais l'évêché lui même avaient rtc supprimés par les Magyars calvinistes cl unitarieiis. Le local du séminaire est un ancien monastère bénédictin. Dans l'aile occidentale est installée l'ancienne bibliothèque, possédant jadis un observatoire astronomique, le *Battyaneum;* ù l'aile orientale, après «livers autres établissements, le séminaire. Les dernières innovations sont dues à l'évêque Gustave-Charles M ijlâlh. Le pape Paul \ avait envoyé à scs frais ikux séminaristes diocésains à Vienne et à Olmûtz. Mais actuellement, ainsi que les autres institutions simil lires, le séminaire souffre du manque «les bouncs qu'il possédait avant la guerre au *Pazmaneum* de Menue cl en d'autres instituts. Présentement le séminaire comprend quarante-huit séminaristes avec baccalauréat, devant faire cinq uns «le théologie; ù partir de I année scolaire 1936-1937. le régime est établi «le deux ans de philosophie cl «piatre ans de I théologie. L'évêché a encore quatre séminaristes au College germanique ainsi qu'à l'Apollinaire de Home.

2 *le lycée de garçons catholique de nie lutin d'Alba Julia.* - t 'est Ir plus unclcn du pays. Ses origines remontent à 1550, époque où une école du chapitre I des chanoines de celle ville préparait la Jeunesse a la I carrière ‹·«c̈l·Mastique L·· vrai début date de 1579, lorsque les jésuites ouvrirent, dans Je vieux monastère dominicain, sur remplacement de l'école d'aujourd'hui, leur Institut, dont le premier directeur fut le P. Jean LclcszL L'école reste sous leur direction de 1579 à 1607. A ccttc date, après les expulsions répétées des Pères de la Compagnie, l'institut passa sous la direction de prêtres séculiers. Sur la buse du décret *Norma regia,* la langue d'enseignement dans les deux classes inférieures était la langue magyare, cl dans les deux classes supérieures la langue latine. L'empereur Joseph H en fil deux fols l'inspection, en 1783 et en 1786. Le roi François Ier et la reine visitent le lycée et l'internat en 1817. Le 21 juin 1819, pendant le siège de la ville, l'immeuble est démoli mais est restaure immédiatement après par l'évêque Louis Uaynald. Dans l'immeuble restauré, l'école fonctionne jusqu'en 1899, date à laquelle elle est transportée dans le local actuel, construit par le *Status romano-cathnheus transylvaniens.*

Par ailleurs, l'évolution de celte école est à peu près la même que celle des autres institutions catholiques similaires.

3. *Le lycée de garçons catholique de rite latin d'Odorheiu.* — Il est la continuat ion de la vieille école dominicaine du Moyen Age, supprimée vers le milieu du XVI siècle, par la Héforme. Quarante ans après, en 1593, l'école revit grâce au zèle des jésuites. L'un d eux, le P. A. Me diomonlanus arrive sur les lieux à Noël 1592, pour restaurer le catholicisme, avec l'aide du commandant de la cité, Valentin Mlndszcnti, et de l'épouse de celui-ci Anne Ban fl. L'année suivante arrive le P. Gr. Marosvà sârhclyi, le traducteur du catéchisme du P. Canlsius. En 1593, l'école comprend 100 élèves. Les jésuites élèvent la première construction pour celte école vers 1650. Eux-mêmes la dirigent Jusqu'en 1771. Après la suppression de la Société, c'est la *Catholica commissio.* créée au sein du gouvernement provincial d'Ardéal pour administrer les fondations catholiques, qui prend soin de l'école. Get état de choses se maintient jusqu'en 1866, quand la susdite commission est dissoute et remplacée par le *Status romano-catholicus transyloanicus.* L'école a, au début, l'organisation des vieilles écoles d'hum mi és. Entre 1809 «t 1831, elle se nomme *gymnasium regium.* Dans les dix dernières années du siècle dernier, elle devient lycée catholique de rite latin Le local actuel date de 1909-1910. L'entretien de l'école revient au conseil directeur du diocèse catholique de rite latin d Alba Julia.

I. *Le lycée de garçons catholique de rite latin de Miercurea duc.* — lia été fondé par les franciscains à Sumulcu-Ciuc vers le milieu «lu XVII· siècle. Le premier local élevé par ces religieux est démoli par les Tutarcs en 1661. H est reconstruit en 1669 et en deux fois. Ces religieux le dirigent jusqu'en 1771. A ccttc date, c'est la *Catholica commissio* du gouvernement d'Ardéal qui supporte les frais d'entretien, tandis «pie la direction didactique et pédagogique reste entre les mains des religieux Jusqu'en 1852. A partit de 1853, on y trouve aussi des prêtres séculiers et même des laies. A partir de 1901, les religieux se retirent et lais sent la place aux prêtres séculiers et aux laïcs. Après la suppression de la commission, le *.Shihis* puis le conseil directeur de l'évêché ont pris en main l'en treticn «le l'école. Ce conseil a construit en 1909-1910 l'immeuble actuel.

5. *Le lycée de garçons catholique de rite latin de Tdrgul SOcucsc.* — Il a été fondé en 1680 par Moise Nagy, curé d'Estclnlc. Près du lycée est construit un Internat pour les jeunes nobles séklcrs. L'histoire de ce lycée a cinq périodes : entre les années 1680 et 1696, le lycée I fonctionne à Estc lnic; entre 1696 et 1715, Il sc trans I porte à TArgul Sùcuvsc; entre 1715 et 1819, en plus des cours de gymnase, fonctionnent aussi les cours de

philosophie; entre 1862 cl 1809. l'école fonctionne comme gymnase à quatre classes; en septembre 1899. s'onvre la Ve classe de lycée. | ñi les trots suivantes, qui portent le lycée Λ huit ₡lasse L'école a le · droit de publicité ». reconnu par le ministère de Γ Instruction publique depuis 1928. H existe encore dans celle ville une école normale, fondée en 1858 a Sumuku-Ciuc par lévêquc L. Haynald et transférée, en 1923, à Mlcrcurca-Ciuc. Depuis 1931, clic ne possède que les classes supérieures JV-VIf, avec droit de publicité reconnu par le ministère.

6. /.r Zj/cér *de garçons catholique de rite latin de 7âργul-Murcs.* — Il fut fondé par les jésuites, a une date non encore précisée. Ce sont eux qui construisent le prunier local de Pécole mire 1704-1708, sur l'cmplacement de l'église catholique actuelle. Le lycée reste sous leur direction Jusqu'en 1774 Depuis celte date jusqu'en 1866, c'est la *Catholica commissio* qui s'en occupe, puis le *Statu* devenu conseil directeur du diocèse catholique d'Alba Julia. L'organisation est celle des écoles secondaires du temps. Entre 1704-1848. l'école se nomme *gymnasium regium,* ensuite *gymnasium catholicum.* Jusqu'en 1778, clic a trois classes; à partir de 1778. cinq. En 1869-1870. clic devient *gymnasium maius,* avec six classes; et en 1897-1898, gy mnase *supérieur* avec huit classes. L'ancien bâtiment a servi entre 1781 et 19U5. En 1905, le *Status* construit l'immeuble actuel.

7. *Le lycée de garçons catholique de rite latin de Cluj.* — 11 a etc fondé en 1579 par Stefan (Crlstophorus) Bathory de Somlyô, alors prince d'Ardéal et roi de Pologne. L'acte de fondation est daté de Mina (Pologne) le 12 mai 1581. Au début, l'école est ouverte par les jésuites dans un ancien monastère bénédictin. Puis on la transporte au centre de la ville vers 1700. A la même époque on construit l'internat et son église en style baroque. Pendant près d'un siècle et de mi, l'école est dirigée par les Jésuites, qui lui donnent l'organisation du cycle de six ans, de règle dans leurs instituts. La matière principale, après la religion, est la langue latine. On y enseigne aussi l'histoire, le grec, l'arithmétique et la geometric. Pendant longtemps seule école catholique existante, elle est très recherchée par la Jeunesse de tout l'Ardéal. En 1776. les piaristes en prennent la direction. Le régime de l'enseignement suit en grande partie la *S'arma regia* de 1781. L'école a possédé des professeurs renommés. Happe Ions le P. iMilanesi, professeur de médecine; St<fan Szanto-Arator, traducteur de la Bible; Mathias Sunbar, écrivain ecclésiastique; Martin Szenlivanyl, professeur de droit; Daxid Szabo île Barol, écrivain; Max Hell, astronome; Jean Molnar Pinaro, oculiste; Martin Bolla, historien; Henri Finaly, linguiste; G<za Czirbusz. géographe, etc.

Mentionnons parmi les anciens élèves, le célèbre cardinal Pierre Pazmany, métropolitain-primat de Hongrie; les évêques catholiques de rite latin Joseph Martonti, Nicolas Kovats. François LOnhnrt; de rite roumain uni Jean Giurglu de Palak et Jean Lmicni; orthodoxes. Nicolas Popea et Basile Moga; le métropolite orthodoxe Jean Mitiano; les écrivains Clément Mikès, Pierre Apor, Farkas Cscrcy, Nie. Joslkn, Stefan l'clelel. Georges Sincal, Pierre Malor. Georges LazAr, Théodore Uaeocea, Georges Baripu, Aron Puinnul. Je an MaTon sco, le Juriste Carol Sznsz,lv héros national roumain Avram lancu, et d'autres.

///. us fathouqi} *niu; Anst/NUN.*— Bien que n'étant que 36000 fidèles, Ils possèdent depuis le 5 Juin HX'0 un administrate ur apostolique, le P. Sahag Gokian (de la congrégation des nukitaristvs de Vienne) qui rdèvo directement du Saint-Siège, la cathédrale de In Sainte-Trinité, avec trois prêtres et In résidence de Γadministrateur sont ù Glicrla-Somcs· H y n encore cinq paroisses, toute» ayant leur titulaire, las Arménien» catholiques possèdent encore huit chapelles et trois séminaristes. Ils possèdent une école primaire avec trois instituteurs et cinquante-quatre élèves; deux orphelinat» et deux asiles de vieillards; des réunions de piété eucharistique, de Sainte-Anne, du Saint-Rosaire, du Sacré-Cœur. Les dissidents sont nu nombre de 18 000, avec xingt-troi» églises, cinq chapelles et vingt quatre prêtres.

X otr ſe ŭnnonlrr ďe écoles mentionnées dans le chapitre-

IV lis ondurs ni l îg'i t x — /. ₹ux- *us diocL&xs λ/t a not Uai.v.* — I· *L'ordre de Salnhllasile le Grand.* — 11 ‹ xrte dans ('Église roumaine unit depuis 1747. Cette année-là, les premiers ₥oine baiilicns, Grégoire Mat r (alias Maior), Silvestre (LalUni et Géroncc Cotorcn, entrèrent au monastère de la Sainte-Trinité de Bh»J. En 1750. Athanasc Bednlc vint de Muncaciu. Grâce à ces moines, nous voy ons s'ouvrir les ₡cole de BhiJ. A partir de 1784. l'ordre, pour plusieurs ₹aison ₥al surtout û cause du Joséphisme nivckur, commence à vivoter et à végéter Jusqu'en 1870. Depuis ce mement-d, jusqu'à nos jours, l'ordre est à peu ₱ré inexistant. 11 est vrai que, de temps a autre, nous voyons des moines paraître, mais sans qu'ils puissent mener une vraie vie monastique, au point que la branche ‹le l'ordre basilicn de Blaj disparaît complètement.

1. *Le monastère de Bixad.* — Il a été fondé en 1700 par l'archimandrite Isaïe de Tnblzonde. De là, ce moine exerça une propagande active dans les regions du nord-ouest du pays, surtout dans la région nommée « la terre de l'Oash », en faveur de l union avec ΓEglise de Borne. En 1701. l'archimandrite est tué perfidement par des brigands, pousses par les calvinistes qui veulent enrayer .sa propagande religieuse. Après ₫ mort, le monastère resta désert jusqu'au milieu du xvni· siècle, moment où. à In suite des demandes réitérées de la population, le protohigoumène de Muncaciu, dont dépendait Bixad, envoya quelques molnc^Dès lors, il y a toujours vu ďe moines ici. soit roumains, soit appartenant à d'autres nationalités. En 1919, le monastère devint complètement roumain, car les Huthèncs restèrent à peu près tous sous la domination tchécoslovaque. En 1925, à la mort du dernier hiéroinoine roumain de la commune observanev, le monastère passa aux ₺asilicn de la branche polonaise, réformée par ordre de Leon XIIL Pendant l'été de celte mime année, trois hicromolnvs et un frère ₡ouver s'installèrent ďan le monastère, ouvrant avec l'autorisation du Saint-Siège un noviciat particulier et commençant une activité missionnaire très intense, l a nouvelle fondation fut très rapidement connue, Bixad étant le lieu de pèlerinage le ₱lu connu ďan le nord de la Transy h anie, possédant une Icône miraculeuse très célèbre, dont le culte attire chaque année de 50 a 60 000 pèlerins.

En 1927. le monastère de Bixad reprend la publication de la revue pastorale : (*uvdntul adccîïrului [Parole de la* pcri/é), fondée par un moine basilicn de 1'tlslop en 1913. Ci lle revue-est d un grand secours aux piètres du ministère. En 1932, le monastère organisa une imprimerie qui permit aux moines de s'adonner à la publication a bon marché de brochures ₱populaire rdfgkuscs De la fondation de l imprimerie Jmqu'à la tin de l'année 1936. les ₱ère ont pu publier 170 000 brochures populaires. En 1933. les moines lancèrent un petit bulletin *Misionarul l.ucharistle |/.< missionnaire eucharistique],* organe de l'assoclation ďe prêtres ₫dorateur dont le centre se trouve à Bixad. Ł e rdiglcux entreprennent de ₥ombreuse missions populaires dans de multiples paroisses de

la province métropolitaine, et souvent donnent des retraites aux prêtres et aux séminaristes dans les dilTérents centres.

A présent, à Bixad sc trouvent : le supérieur régional des basiliens de Roumanie avec quatre hiéromoines, quatorze moines et dix novices. A Rome se trouvent deux etudiants, et deux en Pologne. Bixad compte actuellement trente-trois religieux.

2. *Le monastère de Afoiseu.* — Pendant l'été de 1933, les basiliens de Bixad ont pris la direction du monastère de Moiseu dans le Maramurc$, monastère ancien fondé avant 1600 et resté désert depuis de longues années. Le monastère abrite actuellement deux hiéromolncs et quatre moines. C'est un centre de pèlerinage qui attire annuellement de 20 à 25 000 pèlerins.

3. *Le monastère de Nicula.* — Trois ans plus tard, les religieux de Bixad reprennent la direction du monastère de Nicula, fondé en 1600. On y vénère une célèbre icône miraculeuse. Le piaristc André \arjas dit, avec raison, que le miracle le plus Important opéré par Notre-Dame de Nicula est le retour des Roumains, pendant longtemps dissidents, à l unitc romaine. De 1810 a 1936, le monastère, visité annuellement par 50 à 60 000 pèlerins, n'abrita aucun moine. Maintenant il compte deux hiéromoines et quatre moines.

I. *Le monastère de Prlslop.* — L'ordre basilicn possède encore le monastère de Prislop Huncdoara, mais pour le moment il n'y a pas de religieux.

Le nombre total des basiliens roumains est de neuf hiéromoines, vingt-deux moines, quatre étudiants en théologie, dix novices, en tout quarante-cinq religieux.

La direction centrale de l'ordre basllien de la Stricto-Observance se trouve â Rome, 3 piazza Madonna dei Monti. L'ordre ne reçoit, comme frères de chœur,que des candidats ayant leur baccalauréat. Le noviciat dure deux ans suivi, pour les frères de chœur, de deux ans de philosophie et de quatre ans de théologie. Les frères convcrs doivent apprendre un métier ou bien aider à la bonne marche matérielle des maisons. La sic de l'ordre est caractérisée par une spiritualité profonde et, a l'intérieur du monastère, par un grand esprit de famille, au dehors par une activité intense, par la presse et la prédication.

2® *Les augusttns de ΓAssomption.* — Ils ont été appelés en Roumanie en 1923 par Mgr Suciu, métropolitain de Blaj. La Providence avait permis (pie celui qui dirige aujourd'hui la congrégation de l'Assomption, le R. P. Gervais Quenard, se fût sacrifié, pendant la Grande Guerre, à soigner les soldats roum dns atteints du typhus exanthématique. Nommé supérieur général le P. Quenard ne put que se réjoui de répondre â l'invitation de l'épiscopat roumain uni. d'envoyer de professeurs de français aux lycées de Blaj et de Beluÿ En 1923, les deux premiers prêtres de l' \ssomplion arrivèrent ù Bl ij, et l'année d'après deux autres furent envoyés â Belus. En 1926. Mgr Nicolesco en demande deux pour la direction de l'internat diocésain de Lugoj. Dans chaque centre, les assomption-n1stes, en plus de leurs occupations officielles, fondèrent des œuvres conformes à l'esprit de leur ordre A Blaj, Ils ouvrent le petit séminaire Casa *Domnulni* et l'un d'entre eux fut nommé, pendant quelques années, recteur de l'internat Vancca de garçons, annex au lycée Saint-Basile le Grand. A Belu$, les assomptionnhtes ont la direction de l'intcnu t *Pavel* de garçons, contigu au lycée *Samuel Vulcan.* et d'un petit séminaire *(.rlslos Jlegc.* En 1928, à l'occasion de l'année jubilaire du lycée, les Pères de Bciu> font paraître *VObservator.* revue de culture générale. Certains numéros spéciaux, comme ceux en l'honneur de saint Augustin (1930). de la sainte Vierge (1931), du divin Rédempteur (1933) et de sainte Bernadette (1931), ont été accueillis avec une grande sympathie par les catholiques. La bonne renommée de Bcinç a beaucoup gagné par l'arrivée de ces apôtres désintéressés. De même, l'enseignement du français est en honneur dans ccs Internats que les Pères dirigent selon l'esprit des pensionnats catholiques français.

Dans ces trois centres, en étroite collaboration avec le clergé diocésain, les assomptionnistes. passés au rite oriental, s'adonnent à un ministère fécond, â Blaj, dans la belle chapelle, qu'ils ont eux-mêmes bâtie, à Beiuÿ, dans une petite église historique en bois, apportée d'un village voisin et rebâtie dans leur propriété, enfin à Lugoj, dans la chapelle de l'internat. Ils prennent part aussi aux missions populaires et aident les prêtres dans leur œuvre d'apostolat. Voyant qu'un certain nombre de jeunes gens désiraient entrer chez, eux, les Pères, avec l'autorisation du Saint-Siège, ont ouvert en 1926, un noviciat ù Rciuç.

A Bucarest, depuis l'automne 193 I, les assomptionnistes ont ouvert un foyer d'étudiants. Ceux-ci ont do. c une maison où ils se sentent en famille et où ils trouvent une atmosphère religieuse, grâce à la présence d'une chapelle où se célèbrent les offices dans le rite roumain. Les Pères rendent volontiers service aux deux autres églises roumaines unies, quand le clergé leur demande leur concours. Ils espèrent être bientôt chargés d'une paroisse de rite roumain dans les environs de la gare du Nord. Les assomptionnistes ne font que commencer leur activité en Boum mie. Une fois établis, leur nombre ne pourra (pie s'accroître, grâce aux vocations roumaines et il· auront la possibilité d'exercer une belle activité, comm? dans les autres pays. En Roumanie, pour le mont m1, on compte onze prêtres dont six roumains et cinq frères convcrs roumains, de plus dix religieux roumains à l'étranger qui font leurs études.

Tout récentm ni, par une délicate attention Λ l'égard du pays (pii, après la (fraude Guerre, avait pris l'initiative des congrès Internationaux de byzantinologle en organisant le premier sur son sol, les assomptionnistes ont pris la résolution de transporter leur institut d'études byzantines de Kadi Keui (Constantinople) à Bucarest. Leur vaste bibliothèque de spécialité byzantine y fut transportée ainsi (pic leur revue bien connue, les A'c/ios *d'Orient,* (pii en est a sa quarantième année d'existence. On attend beaucoup des lils de saint Augustin en Roumanie.

Ee soeurs oblates de ΓAssomption, fondées en 1863 par le P. Emmanuel d'AIzon, pour être les auxiliaires des assomptionnistes dans leurs œuvres apostolupies, ont été appelées par Mgr 1'rcntiu. évêque d'Oradéa, en 1925, pour prendre la direction de l'internat *Pavtl* de jeunes tilles annexé au lycée de hiles de Bciuç. Elles ont également ouvert une maison pour postulantes et maintenant ellis ont trois sœurs roumaines â Bciuç et dix autres qui se trouvent au noviciat en France. Elles pourront entreprendre, en s'adaptant à leur milieu, d'aulres œuvres apostoliques.

3° *La Société de Jésus.* — Elle exerça son activité en Roumanie du vivant mènn de saint Ignace de Loyola. En 1551. l'évêque de Transylvanie, Paul Bornemisa, lui demandait de fonder un collège dans celte région. La haine des calvinistes lit avorter le projet. En 1536, l'évêque fut exilé et ses biens séquestrés. Le prince Étienne Bathory, plus tard roi de Pologne, fervent catholique, fonda, en 1579, un collège â ('.luJ et le confia à la Compagnie de Jésus. En 1581, ce collège fut élevé au rang d'université et occupa un nouveau local. Il devint aussi une école supérieure très célèbre; les jeunes gens des meilleures famill 's le fréquentaient et, parmi eux, on remarque le jésuite Pierre Pazmany (f 1637), futur cardinal, Am· de la contre-réforme en Hongrie. Entre 1581 et 1588, la Société de Jésus possédait à Cluj une imprimerie

Importante. La résidence d'Alba Julia fut fondée en 1581. De l/ı et de Cluj partirent les meilleurs prédicateurs de l'ordre pour prêcher des missions populaires dans toute la Transylvanie. Le P. Jean Lelcszi prêcha des missions dans six cents paroisses. Le P. Alard, d'origine allemande, aidé par d'autres Pères, convertit de nombreux hérétiques. Les protestants virent de fort mauvais œil cette activité apostolique. La · Dicte » ou réunion des représentants provinciaux, à Medias, en 1588, demanda l'expulsion des jésuites de Transylvanie. Une partie des religieux sc retira en Moldavie et l'autre partie en Muntcnic. En 1588, ils organisèrent meme une mission à lossy. En 1590, le prince les rappelle en Transylvanie, a Cluj, à Alba Julia et à Oradéa, mais ils devaient être 1res prudents. Michel le Brave, premier grand réalisateur de l'unité roumaine, fait restituer aux Pères leurs biens. C'est à eux qu'il confie l'éducation de son fils Petrascu. Après sn mort, les jésuites sont de nouveau attaqués par les protestants en 1603. A Cluj, le frère sacristain est tué pendant qu'il défendait le Saint-Sacrement, tandis que le recteur du collège était blessé. En 1606, les jésuites sont encore expulsés de Transylvanie. Le prince Gabriel Bcthlen, cependant, les rappelle et leur rend beaucoup d'églises cl les résidences d'Alba-Julia et Cluj. A la même époque, s'organise la résidence de Caranscbi $. où un Père originaire de cette ville, Georges Buitul, roumain de naissance, exerce un fructueux apostolat. Ayant terminé ses études ecclesiastiques au Collège germanique de Borne, où il devint membre de la Compagnie, il prêche la parole de Dieu, d'abord dans la région de Caranscbtç, ensuite à Chij-Manastur où il meurt en 1635. Les habitants de Caranebc, en apprenant sa mort, viennent à Cluj pour remporter avec respect les restes de leur apôtre aimé. Le P. G. Buitul, alors qu'il était encore élève à Borne, avait traduit en roumain le catéchisme de saint Pierre Canisius. En meme temps, les jésuites forment une *Missio Dacica* en 1610, avec neuf prêtres, trois professeurs et deux frères.

En 1653, les religieux sont de nouveau expulsés de Transylvanie, mais, à l'avènement des Habsbourg, ils revhnncnl â Cluj et y reçoivent l'église de l'ancienne citadelle, aujourd'hui entre les mains des franciscains. Peu à peu, ils rachètent la petite propriété de Manaslur, construisent l'église de l universit ' (1718-ŧ7.2 ensuite le séminaire Bathory-Apor (1734) et l'internat des nobles (1735). Ces instituts sont dirigés par les Pères avec de grands succès, jusqu'à la suppression de la Société (1773). Vers le mime temps (1683-1773), les Pères fondèrent une maison à Satu-Mare. Partout, ils accomplirent de grandes choses sur le terrain de l'éducation, des sciences et de la vie π ligieuse. (n Père d'origine transylvaine, Stefan Pongralz, mourut martyr pour la foi catholique, en 1619, à Casovia (KoSicc en Tchécoslovaquie) et a été béatifié en 1906. A la lin du xvn· siècle, les jésuites fondèrent un grand nombre de maisons en Transylvanie : Ghcorghini, 1689: Brasov. 1690; Orad a cl Sibiu. 1692: Timisoara, 1716; Bala Mare, 1713; Baïa Sprié, 1730; à Sibiu et à Odorhclu, ils dirigèrent meme un lycée et fondèrent et administrèrent les paroisses de Sibiu, Brasov, Odorhtiu, Targui Muns et Satu Mare.

L'événement le plus important à cette époque dans l'histoire du peuple roumain l'union des Roumains transylvains avec ΓÉglise de Borne — est dû à leur zèle. L apostolat du P. G. Buitul excita une vive admiration pour kurs œuvres. C'est grâce à l'action apostolique du P Paul Barani que l'on doit la réunion du synode de l'union. tenu à Alba Julia en 1697. sous h· métropolite Théophile. A la mort de cdul-ci, son successeur, Allumas© Anghil. continua les tractations avec Borne et les mena â bonne fin. Jusqifcn 1773, les évêques roumains unis ont comme conseillers des jésuites. Certains d'entre eux sont très populaires, comme par exemple Je P. Adam Fitter, â qui l'on offrait de devenir le successeur de l'évêque Jean Giurgiu de Patak et qui refusa par humilité.

La suppression de la Compagnie de Jésus (1773) fut un grand coup pour la vie et les institutions catholiques en Transylvanie. Jusqu'en 1858, sur le territoire de la Roumanie actuelle, il n'y eut plus de maison de la Compagnie, mais, en celte année, l'évêque de Satu-Mare, Jean Ham, leur confie l'internat du lycée qu'ils dirigèrent jusqu'en 1927, date où ils furent remplacés par des prêtres du diocèse. En 1921. s'organise la mission roumaine qui devint, en 1931, une vice-province. La Compagnie a une résidence a Bucarest, à lassy, CcrnAu{i (Czcrnovitz), Cluj, Satu-Mare et Tot($Li-Hunedoara avec un total de singt et un prêtres Depuis 1930. les jésuites ont la direction du séminaire diocésain latin de lassy. En 1924, ils ont ouvert un noviciat a Satu-Mare, puis à Tolcjti. où l'institution prit un caractère purement roumain. En 1927. s'organise la section Humaine de l'ordre, et la première maison de rit roumain est celle de TotejtL Les étudiants en philosophie et en théologie font leurs éludes en Pologne et en Belgique, et sont pour le moment au nombre de sept. Le nombre total des religieux de la Compagnie en Houmanie est de trente-huit.

4° *La congrégation des setups de Sainte-Marie de Llaj,* — Déjà le 11e concile provincial (Blaj, 1882) prévoyant au titre in. c. i-π, la restauration aussi rapide (pie possible de l'ordre des basiliens, montrait l'utilité des instituts de religieuses pour l'éducation de la jeunesse féminine des grandes villes, exprimait le désir de voir ces plans se réaliser et promettait de recueillir les fonds nécessaires. Cependant, pendant longtemps, rien ne se fit. La Grande Guerre cependant posa de nouveau la question de la fondation de religieuses.

Au printimps de 1916. le chanoine Basile Suciu. qui devait devenir en 1919 métropolite de Blaj, demandait l avis du grand patriote Georges Pop de BûçzçU, sur l'organisation et la direction de l'orphelinat roumain uni de Blaj; le grand homme roumain conseilla au métropolite de faire venir des religieuses. Après la guerre, en 1921, le métropolite obtint du pape que toutes les religieuses roumaines unies, qui se trouvaient dans les monastères de rite latin de l ex-empire austro-hongrois. pourraient, si viles le voulaient passer dans le monastère de Blaj. Trois sœurs répondirent a cet appel. Parmi elles, se trouvait sœur Marie Fcbronia Mun >anu. originaire de Subcetate-Mun $. appartenant à la congrégation bavaroise des franciscaines de Mallcrsdort, ayant fait ses études de pedagogic supérieure â K.dors.i iHongrie) cl pour lors professeur à Tûrgul-Murcç IJle fut chargée de l'organisation et de la direction de la nouvelle congrégation. Six autres candidates demandèrent leur admission. Ce (ut Mgr Nicolcsco, l'actuel métropolite de Blaj, alors chanoine, qui rédigea le premier règlement demeuré en vigueur jusqu'en 1935, date à laquelle Mgr Balan, l'évêque aclud de Lugoj. alors membre de la commission romaine pour la codification du droit canonique oriental, élabora en 1935 un nouveau statut qui attend l'approbation du Saint-Siège.

l ai quinze ans, cette congrégation s'est développée d'une façon extraordinaire. Au commence ment, elle se trouvait à Obreja avec l'orphelinat dont elle était chargée. En automne de l'année 1927. elle vint se fixer à Idaj où clic prit la direction de l'internat des écoles secondaires de lilies, abritées dans un magnifique bâtiment appelé *Institut de la reconnaissance.* La congrégation compte quatre-vingts membres cl sept

maisons; quatorze élèves ont embrassé la vie religieuse. A Cluj. capitale de In Transylvanie, les sœurs ont deux maisons. La première est l'école ménagère supérieure, l'autre une école primaire. On trouve encore des sœurs à l'hôpital Michel le Brave de Craiova; seize d'entre (Iles au sanatorium pour tuberculeux à Aîud, ct autant à celui de Gcoaglu de Jos (Huncdoara); six â l'hôpital départemental de Rcghln-Murc$, cl onze Λ l'hôpital d'État de Sighisoara (Târnava Marc). A Sovata, la maison de Cluj possède une maison de repos pour les hôtes payants.

Les écoles dirigées par les sœurs sont en bonnes mains, felon les paroles de M. Angclesco, ministre de l'instruction publique. « En visitant ces écoles (celles de Cluj), écrit-il, je suis resté sous l'impression d'une parfaite discipline scolaire, d'une admirable propreté ct d'un ordre exceptionnel que rarement on trouve en d'autres écoles. J'ai été frappé, en particulier, de l'esprit de sacrilice et d'abnégation montré par les sœurs de la congrégation Sainte-Marie, qui, quoique recrutées souvent dans des familles distinguées, comprennent et savent néanmoins sacrifier tout ce qu'il y a de plus noble dans le cœur pour contribuer au progrès de la culture roumaine. J'ai trouvé, ici, ce qui m'était, en tant que ministre, un programme, c'est-à-dire une réalisation du suprême commandement pedagogique ct didactique, qui demande non seulement l'instruction mais surtout la culture du cœur, la formation cl l'enlralncmenl des caractères sur le chemin tracé par les vérités éternelles de la religion chrétienne. Je vois l'esprit de Blnj réalisé ici, comme je l'ai vu réalise là-bas meme, ct je pense que, pour les écoles dirigées dans cet esprit, l'État n'a pas contribué autant qu'il l'aurait pu. ·

//. bj .v.s u:sbtocBsxsbR JUTE LA TJX. — 1° *L'archidiocèse latin de Bucarest.* — En dehors de trois jésuites, de deux lazaristes, de trois Pères de Stcyl (S. V. 1).), un méchitariste, comptent encore les congrégations suivantes :

1. *Les /rères des écoles chrétiennes,* — Ils ont des maisons à Bucarest et vingt-quatre frères. Pour donner aux candidats, en plus de l'éducation morale et religieuse, une éducation vraiment nationale, les supérieurs ont ouvert un noviciat. A Oradéa, à côté de l'école normale roumaine unie, les frères ont la direction de l'internat et comptent trois anciens frères, dix-sept frères scolastiques, et trente-trois aspirants. A Craiova, il y a trois frères et quatre à Satu-Marc, au total quatre-vingt-quatre membres.

2. *Les dames dites anglaises.* — Elles sont au nombre de 292 religieuses, dans six maisons, dont trois à Bucarest ct trois en province (Bràlla, Craiova. Tumui Severin). La maison principale est à Bucarest, où se trouve aussi le noviciat.

En 1906, l'institut reçoil la médaille d'or et le diplôme d'honneur de l'exposition jubilaire roumaine, à cause des travaux que l'institut avait fait exposer. En 1913, à la demande de S. A. B. la princesse Marie, future reine, quatre sœurs de cet institut, en compagnie de quatre filles de la charité, partirent pour Zlmnicca, pour soigner les soldats malades du choléra, pendant la guerre balkanique. En 1916 pendant la Grande Guerre, les maisons des sœurs sont transformées en hôpitaux pour les soldats. Les sœurs s'en occupent avec beaucoup de dévouement. Beaucoup d'entre elles furent victimes de leur dévouement auprès des cholériques, ct l'une d'elles succomba à cette maladie Le 27 mal 1925, a lieu la consécration de la nouvelle chapelle de l'institut, en présence de S M. Ferdinand H Pendant les années qui suivent, certaines améliorations ont pu être réalisées, dans l'institut meme, qui adopte le programme de l'État pour toutes les classes. En 1936, un grand nombre de sœurs qui n'étalent pas encore citoyennes roumaines, le sont devenues. A côté de l'ordre, de la propreté, de la piété qui dominent dans les maisons de cette congrégation, les Boumnins sont enchantés de voir son patriotisme et son attache ment à la dynastie.

3. *Les filles de la charité.* — Elles sont à Bucarest depuis le 20 mai 1906 Au commencement, elles dirigeaient un dispensaire, puis un ouvroir pour quarante élèves, enfin elles ouvrirent un orphelinat. La première supérieure fut sœur Elizabeth Pucci (pii laissa un souvenir impérissable. Pendant les deux dernières guerres, elle rendit de grands services à sa patrie d'adoption, surtout pendant la guerre balkanique, en se dévouant auprès des soldats atteints du choléra. Quand Λ la lin, terrassée à son tour par la maladie et la fatigue, elle succomba, S. M. la reine .Marie de Roumanie, écrivit à sa mémoire une émouvante notice biographique.

Après la Grande Guerre, la congrégation s'est réorganisée et a continué son travail avec un plus grand zèle. L'ancienne clinique s'est agrandie de deux nouvelles ailes en 1928 et 1931, ct en 1936 se lève de terre un dispensaire et un hôpital ù cinquante et un lits pour les pauvres non payants. Ici, chaque année, se donnent à peu près 10 000 consultai ions gratuites et environ 26 000 pauvres sont secourus, l.a clinique proprement dite compte soixante-dix lits. En 1930, l'on construisit une église desservie par deux prêtres lazaristes et qui rendra de grands services aux malades et aux fidèles du quartier. La communauté de langue française dépend de Paris, par Constantinople, ct compte une supérieure, quatorze sœurs, aidées par dix-huit infirmières.

2U *Le diocèse latin de lossy.* — Il compte sur son territoire les ordres ct les congrégations suivants:

1. *Les Irères mineurs conventuels.* — Ils étaient dans le pays avant la fondation des deux principautés roumaines ; la Munténie et la Moldavie. Leur fondateur lui même avait pensé à l'évangélisation de ces régions. En juillet 1221, il s'était mis en roule pour s'entendre avec saint Dominique sur la conversion des Couronnes qui vivaient dans ces régions. La mort inattendue de Dominique ne permit pas la réalisation de ce projet. Cependant, en 1239,1e pape Grégoire IX, par la bulle *(Ann hora underima.* envole les Ills de saint François évangéliser les Bulgares et les Couronnes. Jérôme Catalano. évêque local, relate en 1322 que, pendant quatre-vingts années, l'on a évangélisé les Talares ct les Couronnes et bÔti quarante églises. En 1227, eut lieu la fondation de l'évêché de Milcovc (Mylcov) ù la frontière des Tatares, pour la conversion des Couronnes et de leurs voisins. Un certain nombre de franciscains souffrirent le martyre pour leur foi. Ainsi Ange de Spoleto, tué par les Bulgares à Mauro (?astro (Cetatca Alba) entre les années 131 ici 1329 ; Lucas el Valentino, ensevelis le 12 février 1326 dans la ville de Siret : ici encore sont ensevelis en 1310 les martyrs Blasius ct Marcus, tous du monastère de la Sainte-Croix do Léopol (Lwow en Pologne). Ces moines convertirent nu catholicisme Latzco. prince de Moldavie. A la demande de celui-ci. le pape Urbain V fonda, le 9 mars 1371, l'évêché de Siret, en nommant comme premier évêque le franciscain André de Cracovie. Cet évêché resta à Siret Jusqu'en 1400, date à laquelle le dominicain Jean Sartorius transféra le siège à Snyatin (Pologne). En 1401, cependant, le pape Boniface IX fonda l'évêché de Bacftu (Bacovia) qui disparut en 1 198a à cause non seulement des guerres continuelles contre Selim, le sultan de Constantinople, mais aussi à cause des hussites. Entre 1420 1461, nous trouvons les traces d'un évêché catholique à Baïa, en Moldavie, ayant comme évêques tantôt des dominicains et tantôt des franciscains. En 1517, la grande famille francls-colnc se divise en deux branches, les récollcts cl lex

convent (ids. Co furent les premier qui eurent le missions dans ces réglons pal pour longtemps, <cpcn (hint, car certains membres du clergé tant régulier que séculier passèrent nu hUKsItlsmr ou au calvinisme.

Le 28 novembre 1580, Benoit de Galiano, marchand italien, trouve les catholiques de Munténie cl de Moldavie dans un état lamentable. Λ sa demande, le religieux conventuel Jérôme Arsengo (Arscnghl) vient comme visiteur apostolique et, aidé par ses confrères, rebâtit le monastère de Baeôu lais é en ruines, par les récollets hongrois. Une fols entré * dans le pays, le/, conventuels ne le quittent plus, ni pendant les gm rres avec les Turcs, ni pendant les Invasions barbares; ni la faim, ni la peste, ni d'autres fléaux ne tes éloignent de leur centre d'apostolat. Parmi eux, se sont recrutés d'abord · les visiteurs apostoliques », ensuite · le préfets apostoliques et cela pendant cent ans. En 1818, Rome supprime l'évêché de Bncôll et crée le vicariat apostolique de Moldavie. Le 17 juin 1881, par le bref *Qun· in (hristiani nominis incrementum,* l pape Léon XIII crée l'actuel diocèse de lassy. En 1895, la S. C. de la Propagande élève la mission des conventuels · de Moldavie au rang de province avec le titre de Saint-Joseph usant quatre custodies : Bacfiu. G;da|i, SâbAoani et Trotuç, avec dix maisons ayant le soin spirituel des fidèles des paroisse· i ¢spcclivc fiin que le droit de nommer eux-mêmes leurs supérieurs locaux. De meme, ils reçoivent l'autorisation d'ouvrir un noviciat. En 1897, Ils bâtissent le séminaire d'llâlauccst l, qui commence avec dix élèves. Mentionnons qu en 1926 ils ouvrent un deuxième séminaire pour leurs novices à Sabnoanl et, en 1932. leur scolasticat de Liuziid âlugârn, avec onze théologien et seize philosophes.

En 1929, à la demande de Mgr Frcn(iu, évêque roumain uni d'Oradéa, six religieux embrassent le rite roumain ct fondent deux monastères, l'un a Oradéa et l'autre a Drùgcçti (Bihor). Dans celte dernière commune, ils ont pu construire une belle église en l'honneur de saint .Antoine de Pudoue avec le privilège de l'indulgence *toties quoties,* le dimanche qui suit la fête du patron et la fête de l'Assomption. Les Pères de Drâgeÿti administrent plusieurs paroisses voisine et exercent â Oradéa un ministère fécond. Entre les années 1897 et 1935, les conventuels ont reçu 226 élèves, parmi lesquels 132 sont entrés au noviciat, 87 ont fait les v<eux simples, ct 52 les vœux solennels; 17 ont reçu l'ordination sacerdotale. Ils possèdent une maison d'édition » Scrafka », où ils impriment la revue *Viola [La* un almanach, actuellement dans sa 25e année, ainsi qu'une bibliothèque populaire catholique.

L'orphelinat de ! hisi, est dirige par dix sœurs franciscaines nommées de/ *llglIo* cl ce sont aussi les franciscaines qui s'occupent de la bonne marche matérielle du séminaire de l'archidiocè de l 'nearest.

2. *La congrégation fies sœurs de Notre-Dame de Sion.* - Elle a, en Moldavie, deux fondations déjà anciennes, ù Ba et à Gnlatl, qui datent du vivant même du fondateur Théodore Ratisbonne. L'on a vu comment se sont réalisées ces deux fondations grâce A l'cvêqih·. Mgr Salandarl.

3" *Dans le diocèse latin de Sulit-.Marc ct Oradéa.* — 1. *L'ordre des pianistes.* A Corcl-SAIaj, il a une paroisse ct un noviciat (quatre Pères).

2. *Les frères mineurs cuiiDentucls.* — Ils oui un monastère rt une égl paroissiale A Baïa-Mnre. avec un noviciat cl un scolasticat (quatre Pères et onze étudiants). Ils administrent la paroisse Tâui|i

3. *La congrégation de Saint Jean de Dieu* (Miséricordieux). Elle a un monastère avec un hôpital (cinquante lits) et une pharmacie à Sain .Mare (trois religieux ct deux novices), un autre Λ Oradéa

I *La congrégation des sœurs de rharde de Saint' Vincent de Paul* (congrégation locale). — Elle a sn maison mère i Satu-Mare (cent dix «œurs. trente novices ct trente postulantes). Elle dirige un lycée de Idles, une école normale de fil) s une école d'application, une ecoli pour de petit enfants ct un internat oour quatre-vingts élèves. Elle fournil au» des infirmière n l'hôpital des frères de Saint-Jean de Dieu ct a l'hôpital d'Etat. Elle dirige des écoles prim tires et secondaires dans six autres parohtev du diocèse de Satu Marc, dans douze paroisses du diocèse d'Alba Julia, dans trente et une paroisses en Hongrie, dans une paroisse en Autriche, dans dix-sept paroisses en Tchécoslovaquie et dans trente et une paroisses de l'Amérique du Nord.

5. *l.'ordre des prtmonlrés* (douze religieux). — Il administre deux paroisses,

G. *L'ordre des rupurins* (deux Pères et un frère). - Il a une église et s'adonne À l'œuvre des catéchisme

7. *La congrégation des ursutinrs.* Elle dirige une école primaire, une école normale, un lycée de fille Elle a au«si un noviciat.

8. Azs *filles de la chanté* — Elles dirigent l'institut Saint-\ incenl, une école normale pour les institutrices, des jardins d'enfants, un lycée de fdle avec un internat. Elles ont aussj un asile pour E< enfant· abandonnes ct un sanatorium. Elles ont encore deux de ces asiles a Bel lia ct à Saniob. Elles comptent 91 sœurs, cl 12 candidates. Elles ont cinq maisons dan le diocèse d'Alba Julia.

9. *Les sœurs franciscaines.* — Elle sont au nombre de treize dans I hopital départemental d'Oradéa avec deux novices <1 deux candidate A lk iu$, il y a >ept sœurs A Γhôpital.

-1° *Dans le diocèse latin de Timisoara.* — 1. *L'ordre des pianstes,* — Quatorze religieux dirigent un lycée avec un internai pour la Jeunesse scolaire.

2. Les *frères mineurs conrenluch.* — Ils ont deux paruisses, l'une û Arad (seize religieux),l'autre a Lugoj (cinq religieux). Ils ont aus des maisons Λ Alud, TArgul-Murel cl Tôrgul-Sccucsc.

3. Les *frères de Saint Jean de Ditu* (huit religieux).— Ils ont un hôpital ct une pharmacie.

•L *Les saloatoriens,* — 11 administrent deux paroisses : Timisoara (douze religieux).

5. *Les sœurs des écoles pauvres de Notre-Dame.* — Appelée de Munich par Mgr Csajaghy, en 1858, dirigent des lycées, des gymnases, des écoles primaire Elles ont vingt cl une maisons dont six a Timisoara et quinze dans d'autres paroisses. Il y a 56 sœurs en trois couvents dans le diocèse d'Alba Julia.

6. *Les filles de la chanté.* — Elles ont de écoles primaires cl des asile pour les vieillards à Comlosul Marc, Tcrcmia Marc cl Jimbolla.

7. *Les soeurs franciscaines.* — Elles s'occupent des malades dan deux hôpitaux de Timiçoara, ensuite à Arad. Liposa, Radna et Lugoj.

8 Les *sœurs de Saint-Denott·* — De la congrégation de Sainte Liob i (douze) ; elles s'occupent de pauvres et des malades, et dirigent des associations féminines.

5° *Dans le diocèse latin d'Alba Julia.* — L *Les franciscains* — Ils ont 238 religieux dont 98 prêtres, repartis dan vingt-trois maisons. 11 font plutôt du ministère.

2. *Les pianstes^* Il ont à Cluj un lycée avec internat et un loyer pour étudiants (vingt-trois religieux)

3. *Les ursuhnes.* Trente-neuf sœurs dirigent à Slbiu une école pour enfant une école primaire avec sept classes, un gymnase el un cours d'études pendant deux ans pour le grandes.

1. Les *sœurs franciscaines de Waltersdorf.* — Elles ont leur centre a Brasov et sont 279 sœurs réparties

en douze monastères, A Brasov, elles ont une école primaire, un gymnase de filles et un patronage pour les servantes. A Sfblu. clics dirigent une école pour enfants, une école primaire avec sept classes, une école normale avec huit classes pour les institut rices, une école supérieure *de* commerce et un internat pour les differentes élèves.

5. Lex *saurs sociales.* — A (Juj, elles dirigent l'hôpital central, ont un noviciat à Oradéa. une maison à Thntpara et une autre à Bucarest pour l'ouvre de protection des servantes et celle des associations féminines. Elles publient les deux revues féminines .1 *Nap [le Soleil] cl Vasârnapi llarangszô.* | *La voix de la cloche du dimanche].*

Voir 1rs annuaires diocésains respectifs.

V. L'action catholique. — L'action catholique est représentée cn Houmanie, chez les Roumains unis, par l'Association générale des Roumains unis (AG. R.U,), chez les Roumains de rite latin par les congrès catholiques.

Déjà le métropolite uni Jean \ancra (1808-1892), organisateur de la province ecclésiastique d'Alba Julia cl Fâgfiras, pensait à serrer les rangs des fidèles autour de l'Église. Il voulut convoquer un grand congrès religieux de tous les unis. L'autorité magyare ne lui cn donna point l'autorisation. Tout ce qu'il put faire, ce fut de convoquer, en 1873, un congrès ecclésiastique mixte de prêtres et de laïcs appartenant exclusivement à larchidiocèse pour y traiter des questions scolaires et. cn 1875, un autre pour la dotation des paroisses pauvres. Bien qu'empêchés de se réunir et de s'organiser, les Roumains unis manifestèrent énergiquement chaque fois que l'autonomie catholique magyare menaça de les accaparer. Par exemple, lors de la conférence convoquée à Alba Julia, le 13 avril 1871. par le baron Basile Pop. ancien vice-gouverneur de Transylvanie: pareillement dans la conférence présidée à C.luj par Alexandre Roman, professeur universitaire, membre de ('Academic roumaine, le 29 juin 1S97. Au meeting d'Alba Julia, du 29 mai 1913, la participation des laïcs unis fut tout aussi mémorable, comme aussi la lutte menée par l'Église roumaine-unie. contre l'évêché d'Hajdu-DorOg, créé sur l'insistance du gouvernement magyar, dans un but de dénationalisation.

A la chute de l'empire austro-hongrois en 1918. les Roumains acquirent leur entière liberté nationale. Lors du plebiscite d'Alba Julia, le 1er décembre 1918. qui proclamait l'union de la Transylvanie à la mère-patrie, le 3· point des décisions a prévu comme principe fondamental à la formation du nouvel État roumain. les droits égaux et la pleine liberté confession, nclle pour toutes les confessions de l'État il reconnaît dans l'article 22 de la constitution le caractère roumain de l'Église unie et sa priorité par rapport aux autres cultes.

Mais s'il en est ainsi en droit, autre est la situation de fait. Lu Roumanie étant un État a population en majorité orthodoxe, certains évêques orthodoxes et même quelques organes importants de l'État crurent devoir faciliter Γuniliaition religieuse au profit de ΓÉglise orthodoxe. Le moment leur parut favorable, lors du vote de la loi des cultes (1928). Sous sa première forme, celte loi prévoyait qu'avec le passage des fidèles d'une religion a une autre, se ferait un transfert proportionnel des biens ecclesiastiques. Ce projet de bd provoqua une vive agitation parmi les fidèles roumains unis. Prières publiques et processions se succédèrent pour éloigner le danger qui menaçait. A l'occasion de la procession de TArgul-Mure$ la police ‹t la gendarmerie déchirent les bannières, brisent 1rs, croix et frappent prêtres et fidèles. (L'est de ℓe › circonstances que surgit l'idée de ΓAssociation gêné raie des Roumains unis (A. G. R. IL) dans le but d'aider les évêques dans la défense de l Église. Le congrès des unis, assemblé h Cluj (22 mars 1928) vole la motion suivante :

* 1. L'union avec Rome, réalisée en 1790 par nos grands ancêtres en des heures graves, a sauvé l'Église roumaine de l'absorption calviniste, et notre nation de la dénationalisation. Dans son histoire de deux cents ans, l'Église unie n'a aucune page noire; au contraire, elle y a Inscrit les pages lumineuses de la renaissance de notre fol et de notre conscience nationale. Nous croyons fermement qu'elle seule, par ses liaisons spirituelles avec la latinité, garantit l'existence et la grandeur de la nation roumaine. Aussi nous confessons qu'aucune puissance humaine ne pourra briser les sceaux de notre union avec Rome, berceau de notre foi et de notre origine. »

Le 2· point de la motion flétrit les efforts de destruction de l'Église unie, tels que les manifeste la loi des cultes, tendance contraire ù la Justice et à la constitution cl dangereuse pour la consolidation nationale. Le 3 point assure les évêques de 1'alfection et du dévouement illimité de tous les fidèles, et le 4e point prévoit l'organisation des laïcs unis de la province métropolitaine entière en un»' association.

La nouvelle association est constituée à Blaj les 23 cl 21 novembre 1929. L'épiscopat roumain uni tout entier est présent et la bénit. Elle réalise complètement les buts de l'action catholique préconisée par le pape Pie NI. comme une participation des laïcs à l'apostolat hiérarchique de l'Église. Les statuts approuvés par la conférence des évêques indiquent d'abord le nom de l'association et son siège à (Juj, puis précisent scs buts : *a)* Le soutien, la défense et la réalisation des Intérêts de l'Eglise roumaine unie à Rome; *b)* l'approfondissement de la vie spirituelle des membres et l'intensification de l'éducation religieuse: *c)* la conduite de la vie publique et privée selon la morale chrétienne, dans le sentiment de l'amour de la nation et de la patrie: de la lutte contre les courants sociaux et religieux de tendances sectaires, destructrices, antinationales et antlchrétiennes (art. 3). L'article 4 indique les moyens, moraux : réunions, conférences, livres, revues» journaux, etc., et matériels : cotisations, donations, etc. L'article 5 dit : Dans le cadre de ΓA. G. R IL, on ne peut faire de politique de parti. »

Les congrès généraux annuels de cette association sont remarquables par les impressionnantes manifestations religieuses, comme aussi par les professions de fol catholique dont ils sont l'occasion. On compte Jusqu'à présent huit congrès de ce genre : Blaj (1929), S'ghvt (1930). Oradéa (1931). Aîud (1932), Dcj (1933), Lugoj (1931), Carei (1935), Satu-Mare (1937).

Au congrès de Lugoj prit part S. M. le roi (Lnrol II, qui participa non seulement à la messe et a la consécration de la cathédrale unie de cette ville, mais aussi â la grandiose procession eucharistique qui termina la cérémonie religieuse. « Je suis né et j'ai été élevé dans la religion orthodoxe ›, déclare le roi à cette occasion ((› octobre 1931), « mais je suis le souverain d'un pays dans lequel résident des citoyens d'autres confessions. Je suis décidé — et tous peuvent compter sur mon aide — à protéger avec la même fidelité et le même amour tous ceux (pii seront les fidèles honnêtes de leur Église. »

Plus encore que les paroles les plus solennelles, comptent les exemples de fol, de piété, d'obéissance, et des autres vertus que donnent aux masses 1rs notabilités talques (avocats.'médecins. Ingénieurs, professeurs. journalistes, magistrats, fonctionnaires, etc.) en communiant et cn participant aux diverses cérc-monies religieuses. Pour les catholiques ‹lc rite latin, nous avons l'Association des catholiques de Bucarest

el le *Kalholiku» WpszooeMg fka foration populaire catholique],* de (luj.

Λ. G, B. U. : *liultetin dr l'Association générale des Roumains unit* (1930-1936).

VI. Οητποηοχ iE et union. – Dans la présente clude, nous nous garderons d'émettre une opinion personnelle : les faits seuls parleront. Au lecteur de tirer les conclusions qu'il jugera bonnes. Nous éviterons ainsi toute accusation de parti pris.

Parfois des incidents icdonncnt de l'actualité à des problèmes anciens et font que le public s'intéresse un moment à cette question des rapports entre les deux parties de l'Église gréco-roumaine, ce lie qui se rattache à Borne, celle qui est unie ù l'Églbc orthodoxe. (Ma ne signifie pas cependant que. durant les longues périodes de trêve, les problèmes aient perdu de leur importance. I oin de la, le calme, le reçut ilh nient favorisent Γobjectivité de la discussion: grâce au re< ni dans le temps ‹ I aussi dans l'espace, la vision est plus nette cl les jugements sont mieux établis. Un premier fait est à retenir : chaque fois que les Roumains ont voulu s'unir au Siège apostolique de Home, les Grecs les cn ont détournés. Quant aux Slaves, cn particulier les Serbes et les Busses, c'est toujours d'un mauvais œil qu'ils ont vu cette union.

!‹· Grecs. — Mélccc Pigas, *bannienms* du patriarche de Constantinople, apprenant que le métropolite de Moldavie et Suceava. Georges Movila, frère du prince Jérémie, voulait, sous l'inlluence de certains Polonais, s'unir ù Boire, lui envoya le *mandijas* (μανδύαν) aux quatre fleuves (αί ποταμοί) ainsi que la crosse de patriarche. L'envoi était accompagné d'une lettre (7 septembre 1597), dans laquelle il était recommandé au chef de l'Église roumaine de Moldavie de conserver « intact le trésor de la foi orthodoxe ▮ et d'éviter les innovations surtout celles de l'ancienne Borne..., car elles troublent les eaux de la foi orthodoxe ».

Si le seul bruit d'une éventuelle union avec Borne provoque une semblable démarche de la part des Grecs auprès de Boumains, que sera-ce quand ceux-ci s'uniront ciïectivinicnt au pape! En 1700. apres l'union des Boumains de Transylvanie au siège de Borne, l'évêque Athamise Anghvl. véritable fondateur de celte nouvelle confession roumaine, est excommunié non seulement par Théodosc Vcstémcanul, métropolite d't ngro-\alachie, mais encore par tous les autres évêques orthodoxes, tri le patriarche de Cous tnntinoplc, Calliniquc, qui l'appelle loup ravisseur ». • hypocrite, plein de malice », fourbe ». et jouant sur son nom ne le nomme pas Athannsc, mais Satanasc. Quant à Dosithéc, patriarche de Jérusalem, il vient lui-numr cn Transylvanie soulever les fidèles roumains contre leur pasteur. Durant son séjour prolongé à la cour hospitalière du voéxodc de Munténie. Constantin Brancovcanu. il trouve les moyens de faire une intense propagande nnticathollque.

Voici quelques-uns des principaux mix rages composés ou inspirés par ce patriarche en vue de ruiner l'union religieuse des Boumains avec Borne. Dès 1690, à Bucarest, parait pour être distribué gratuitement aux orthodoxes un *Manuel contre le schisme des papistes* (Ἐγχειρίδιον κατά τού σχίσματο των παπιστών). I a d‹ dicace exprime la nécessité de détruire le papisme. En 1691. ce même patriarche transcrit. corrige, divise en chapitres et fait paraître à l'inipriim lie de In Sainte Montagne de ΓAthos, à lassx (Moldavie), le discours de Jean Eugénlcos contre le concile de Florence : Του τη Θεού χάριτι εύσεβού νομοφύλακο Ἰοάννου διακόνου τού Εύγενικού λόγο αντιρρητικό τού βλάσφημου καί ψευδού όρου τού έν Φλορεντία συντεθέντο κατά τήν ττρό Λατίνου σύνοδον...

Un autre ouvrage parut a la même époque, toujours â lassy : *Tome de conciliation* (Τόμο καταλλαγή). Six auteurs dix ers y réunissent Jours efforts pour détruire « cn son fonde ment, le ∂ogme papiste exécré de Dieu » (εκ βά(ρων αίρει θεομισέ δόγμα παπιστων). Le même patriari hc publia encore à lossy cn 1698 le *Tome de chante au sujet des Latins* (Τόμο αγάπη κατά Λατίνων). Ce qui précède laisse deviner ce que peut être cette · charité ». Sébastos de Tréblzondc le Chimnitc, dans son *Enseignement dogmatique* (Δογματική διδασκαλία), imprimé à Bucarest cn 1703, insiste sur les points qui séparent et non sur ceux qui rapprochent Orientaux et Occidentaux au sujet de la sainte eucharistie. Sous le titre de *Tome de joie* (Τόμο χαρά), le patriarche Dosithéc édile à Bâmnicul-Vâlcci une série de brochures anlicatholiques. A propos de la papauté, le patriarche de Jérusalem dit, entre autres, qu'elle est une rupture avec le Dieu véritable et que dès lors l'union avec les papistes n'est évidemment qu'une union avec le démon : ô γάρ παπισμό . . δεν είναι άλλο τι, παρά από τού αληθινού Θεού χωρισμό . 1\αί ή Ούνία μετά των παπιστων δεν είναι ά77ο τι ποτέ, παρά προφά'/η μετά τού διαβόλου συμφωνία.

En 1710, à TArgoviçte parait la *Panoplie dogmatique* (I Ιανοπ/ία δογματική), arsenal complet d'armes contre ks Occidentaux. A propos de ecs cents, un historien roumain fait observer que jamais n'est sort iode Roumanie une théologie aussi pesante pour anéantir les défenses des chrétiens d'autres confessions.

Cependant de semblables armes continuent A être forgées mime après la mort du patriarche Dosithéc. Son élève cl successeur sur le tronc patriarcal. Chrysanthe, lix re à l'impression à Bucarest, en 1715, *L'histoire des patriarches de Jerusalem* ('Ιστορία περί των έν Ἰεροσολύμοι πατριαρχευσάντων). 11 mentionne, lui aussi, le ▮ schisme des papes de Home » et la condamnation de leur pouvoir ‰lu et de leur infaillibilité. 11 espère ainsi, grâce à Étienne lavorski, métropolite de Kazan et Mourorn. obtenir l'appui du « puissant et immense empire russe ».

A ces attaques, les Boumains unis de Transylvanie attendirent longtemps avant de pouvoir répondre. De fait, pendant plus d'un demi-siècle, ces Boumains n'eurent aucune imprimerie à leur disposition. Enfin, un moine réussit à apporter dans une serviette les caractères essentiels. Aussitôt l'évêque roumain uni, Pierre-Paul Aron, fondateur des écoles roumaines de Blaj. put imprimer cn 1760 dans cette petite ville une *Lettre pastorate ou enseignement* doçma/içue. L'auteur, mort en odeur de sainteté, y démontre que, là où n'existe pas d'union axer Borne, il n'y a ni Église, ni foi véritable. A l'appui de celte afllrmalion il cite un certain nombre de textes extraits des livres liturgiques de l'Église orientale. Puis il fait à sa thèse une curieuse application des paroles de saint Méthode au sujet des icônes. Il y a 725 uns, avait dit le patriarche, que l'Église vénère les images saintes. Les saints Pères des six conciles œcuméniques ne les ont jamais réprouvées. mais bien au contraire leur ont rendu Γhonneur qui leur est dû. Or, nous lisons dans le *Triodion,* le *Sqnaxaire,* Γ*Horohgion,* etc.... que, depuis plus de dix-scpl siècles, le patriarche de Borne a toujours été le juge suprême et le premier docteur dans l'Eglise du (brisl cl que, lorsque les Pères se sont réunis cn convile, ils ne l'ont jamais condamné, mais bien plutôt honoré Seuls Pholius et Michel Cérulaire ont osé supprimer son nom dans les diptyques cl l'outrager sans raison. » L'évêque Aron ne manque pas d'ailleurs de rappeler quo ces deux auteurs du schisme oriental, scion la decision conservée dans la *Prauila.* ont été condamnes comme hérétiques. Mais, redisorrs-le, les Boumains unis à Borne étaient peu nombreux et

moins nombreuses encore leurs œuvres apologétiques.

Cette nnnér-b. 1760. on publia A R;lmnicul-Vôlcei, un nouvel ouvrage anticatholique : *Livre ou lumière avec témoignages probants relati/s à la Babylone mystérieuse qui est Rome, de notre saint Père Xil, archevêque de Solan, paru sous le règne de l'illustre prince /o Scarlat Grégoire Ghica Voevode* [en roumain]. L'intcntlon de fauteur est de démontrer que In scission entre l'Églisc romaine et les Églises orientales n'est due ni au hasard, ni à une cause quelconque, mais s'est produite à la suite d'une révélation divine.

Si les patriarches et autres dignitaires grecs, hôtes inévitables de la cour des voévodcs roumains, furent les ennemis acharnés de l'union. les écoles grecques, longtemps à peu près les seules écoles des principautés moîdo·vainques, furent à leur tour des foyers de haine anticatholique ct surtout antilatine. En voici quelques preuves.

En 1775, A l lallo. parut une *Réponse d'un orthodoxe à un frère au sujet de la domination des catholiques* (' Απόκρισι ὀρΟοδὸ ου τινὺ πρό τιυχ ἀδελφδν περὶ τη τὼνκατολικὼν [sic| δυναστεία). L'auteur de cette brochure. Nicéphore Théotokis, était alors métropolite de Kazan (Russie) ct quelque temps auparavant professeur 5 l'académie grecque de lassy. Voici comment cet évêque dépeint scs frères orientaux unis au Saint-Siège : · Cinq ou dix individus débauchés, en réalité aveugles cl étrangers à leur race, qui se trouvent dans un collège îi Rome, écrit-il; une dizaine ou une centaine de pauvres gens tailleurs de manteaux ou de capotes à Angora ct autant à Messine; à peu près deux cents Albanais, soldats du roi de Naples; un ramassis d'étrangers, une centaine tout au plus, venus de divers pays ct installés a Venise comme négociants: trois Vainques ignorants, désignés par l'almanach de Vienne comme évêques unis, avec probablement leur troupeau composé de ces malheureux Vainques qu'ils ont, il y a quelques années, arrachés à leur mère, ΓÉglise orthodoxe, et sans leur consentement, car ce sont des gens de basse condii Ion, simples, ignorants. Incapables de comprendre ce qu'est l'union.

Le métropolite Nicéphore Théotokis ajoute encore une note à ce tableau si peu fait pour unir les cœurs dans la charité ct les esprits dans la vérité. Il cite le cas d'un évêque uni venu à Brasov en 1769 avec une escorte militaire. Ce prélat aurait menacé du fouet tous ceux qui n'adhéreraient pas à l'union. Ce curieux historien de l'union en Transylvanie oublie de mentionner les brclteurs, agents de l'orthodoxie en ce pays, en particulier le moine Sophrone, vicaire du Saint-Synode de Carlovitz. Nicéphore Théotokis dénigre non seulement l'épiscopat ‹ uniate » de Transylvanie, mais encore l'évcquc uni de Muncaclu ct Maramurc?, Mgr de Camillis, qu'il appelle « Dccamil ». B l'accuse de se déguiser en négociant et d'enseigner le plus possible en roumain cl en serbe à Semlin et de prêcher l'union. Cet ouvrage de Théotokis fut réimprimé en roumain cl en grec a Bucarest (1829).

En 1821, éclate la révolution nationale de Théodore Vladimiresco. De tous les coins du pays, comme un vent de tempête, s'élève le cri : « Les Grecs en Grèce et le·» Roumains en Roumanie. » Les Turcs alors suzerains des provinces moldo-valaques furent obligés de tenir compte du sentiment populaire. Les princes ph.mnriotcs durent abandonner leur trône de Moldavie ct de Munténie cl des dynastes autochtones prirent leur succession. Des mesures furent décrétées contre l'accaparement de l'Églisc roumaine orthodoxe par ces Grecs Insatiables. Boyards cl évêques, sont à la tête du mouvement; Grégoire IV. métropolite d'Ungro-Valachlc(1825), reconnaît que le pays « a soulTcrt de la malice des Grecs, du Jour où ils se sont implantés sur notre terre; l'on sait l'étal lamentable où ils ont réduit les monastères de nos provinces ». Ce document rappelle ensuite - les effroyables .sommes d'argent versées aux princes grecs et à leurs ministres, dont le total est si élevé que non seulement la métropole ct les évêchés, mais aussi les monastères sont écrasés de dettes ».

Le protosyncclle Naum de Râmnlc visito les métochla du monastère Saint-Pantalémon et de la métropole de Bucarest. Il les trouve abandonnés, ruinés, dépouillés. Le skytc de Belcjoïa, métochion de la métropole; n'a même plus de clôture: l'église a été transformée en écurie et l'amLon est couvert de fumier.

En 1810, cet état de choses ne s'est guère amélioré ct nous en avons un témoignage dans le passage d'un rapport du prince Barbu Stirbci : « Heureux le monastère dans lequel on peut voir une lampe allumée devant l'autel! Heureuse l'église où brûlent quelques cierges et où un prêtre en haillons sans traitement vient encore célébrer la messel » Le voévode Sturdza, prince de Moldavie, reçoit à cette époque un finnan de Constantinople ordonnant ‹ que tous les popes grecs soient chassés et expulsés » et que soient détruits les fondements «le tous ces maux, c'est-à-dire les écoles grecques ». L'ordre de la Sublime Porte était bien fondé et cependant nul ne l'exécuta. Bien du temps s'écoulera avant que soient éloignés du pays ces « popes grecs », dont l'administration cependant était une véritable ruine pour le pays, ct c'est seulement en 1861 que le prince Cuzn Voda procédera à ce nettoyage nécessaire. Quant à l'école et à l'esprit d'intrigue byzantins, sources des malheurs roumains, on les y retrouve même aujourd'hui. De cet esprit de haine des Grecs contre le catholicisme nous trouvons d'autres témoignages dans des publications ultérieures. Par exemple : *L'encyclique de Photius, patriarche de Constantinople aux évêques orientaux cl deux discours concluants au sujet de la procession du Saint-Esprit, par saint* [sic] *Grégoire Palamas, archevêque de Thessalonique* |cn roumain], Buzàu, 1832. Dans cet ouvrage. Phntlus et les autres responsables du schisme grec sont représentés comme des anges de paix et les papes de Rome ainsi (pie tous les Occidentaux comme la cause de tous les malheurs de la chrétienté.

La liste serait longue des manifestations de. cet état d'esprit haineux. Nous n'en retiendrons que deux qui sont actuels. De nos jours, l'archevêque d'Athènes, Chrysostome Papadopoulos, accusé à tort ou ù raison d'usurpation par scs propres fidèles, ne laisse pas d'être considéré comme une autorité en théologie par les clercs de l'Églisc roumaine orthodoxe. Scs œuvres anticatholiques sont traduites en roumain ct abondamment commentées. La même considération est réservée aux ouvrages similaires du malheureux prêtre français devenu pope russe pravoslave, Vladimir Guettée.

Comment s'étonner, en de telles conditions, de voir d'une part annihilées toutes les tentatives d'union comme celle de Matthieu Bcsarabe, prince de Munténle (1G10), dont l'intermédiaire auprès de Rome était le missionnaire croate Raphaël Levakovlch et d'entendre d'autre part d'humbles et zélés prélats roumains comme Joseph d'Argeç qui, dans son *lire! exposé des dogmes divins,* monastère de NcanRu» 1810. traite encore les Roumains unis de ‹ chats huants » cl de « chauves-souris », oiseaux de nuit qui * aiment les ténèbres » cl redoutent la lumière ». Samuel Mlcu, Georges Sincaï, Pierre Maïor, .lean Budai Drleanul, gloires les plus pures de la littérature roumaine sont contemporains de l'auteur du *lirel exposé.* On ne saurait les accuser d'aimer les ténèbres et de fuir la lumière

Slaves. — Γη autre obstacle au rapproche nient des Roumain» aver Horne furent les Slaves. Quand nous disons : les Slaves, non· entendons les Serbes et les Husses. Dès le début du χνιιι· siècle, les Serbes suscitèrent toute une ‘éric de révoltes contre l’épisco-pat roumain uni. Les instruments dont ils se servirent furent non seulement leurs compatriotes comme ce Be sarion Sara! reçu en grande pompe par les seigneurs magyars calvinistes et les autorités luthériennes, mais aussi quelques Roumains inconscients comme le pope Cosine de Deal. Jean d’/\ciliu ct surtout Stan Popovich de Cloara Iluncdonra, ce même moine Sophrone dont il a élu question plus haut, (les révoltés cflrayèrcnl les paysans roumains ignorants; ils leur racontaient que s’ils embrassaient l’union, le pape cl l’empereur les feraient * allemands >. Au contraire, s’ils demeuraient * orthodoxes », sous la juridiction du métropolite serbe de Karlovitr. ils jouiraient des e privilèges illyriques ». (les arguments exploités, non seulement par les Serbes, mais aussi par les Magyars calvinistes et les Saxons luthériens, ébranlèrent in jeune Église roumaine unie, lui tirent subir de lourdes pertes, mais ne réussirent pas à la détruire.

Dis que l’activité antiunioniste des Serbes sc fut ralentie, commença celle des Busses. Déjà dans un document daté du 13 septembre 1687, l’archimandrite Isaïe du monastère athonien de Saint-Paul était inter-venu auprès du tsar de Russie. Il conjurait le maître du grand empire orthodoxe de sauver scs coreligion-naires balkaniques de « l’union dont les ‹ menaçait · l'empereur d’Autriche Léopold Ier, libérateur des chré-tiens asservis nu joug des Turcs. ▮ Sous ce joug, conclut l’archimandrite Isaïe, il est pénible aux orthodoxes de vivre, c’est vrai, mais leur foi ne soutTre ni violence, ni persécution. Or, ce qu’ils redoutent davantage, c’est de voir leurs métropolites, leurs évêques chassés de leurs sièges par les papistes et remplacés par leurs *bis-coups* (évêques). »

Un autre ennemi acharné de l'union avec Rome fut Païse Vclicikovskl (t 1794). réformateur de la vie monastique en Roumanie et en Russie. Ses nombreux disciples héritèrent de sa haine. Parmi les quarante-quatre manuscrits qu’il leur a laissés ct que ses con-frères copièrent à de multiples exemplaires, signalons un traité sur la procession du Saint-Esprit, illustré de notes extraites des œuvres de Gennade Scholarios, de Dosithéc de Jérusalem, de Marc d’Éphèse. etc. Γη autre manuscrit dont les copies circulèrent le plus fut celui d’une *Wponsc des orthodoxes au sujet des perse-cutions exercées pur les catholiques et au sujet de l’unialDmc.* Dans quel esprit étaient composés ces traités de Païse, on peut le deviner d’après une lettre (pie leur auteur adressa à un prêtre uni, du nom de Jean, dont les convictions religieuses étaient ébranlées. Il s'efforce de lui expliquer de quelle hérésie sont coupables les papistes au sujet du *l'ihoque;* puis il lui conseille de s’enfuir de l’union % comme Loth de Sodomc. « Ne regrette rien, continue Vclicikovskl, ni tes biens, ni tes parents si ceux-ci ne veulent pas t’écouter. Avant tout, autant qu’il dépend de toi, sauve ton Aine de la perdition... Il vaut mieux vivre dans la misère (pie de blasphémer le Saint-Esprit comme font les papistes Sors, fuis de luniatisme le plus vite possible; que la mort ne le surprenne pas dans son sein, car alors lu aurais le sort des hérétiques et non celui des chrétiens. Fuis, mais non pas seul; conseille de s’enfuir avec toi à ceux qui. à ton juge ment, pourraient t’obéir... »

Les fréquentes occupations par les années russes des deux principautés roumaines, le régime dit du ▪ Règlement organique (1831-1858) introduit par le général russe Paul Kissclcf furent loin de favoriser le rapprochement avec Rome. Ce régime prit même en mauvaise part l'activité littéraire de Jean Éllade Hfididrscn. le père de la littérature roumaine, car cet auteur avait accentué l'origine romaine et le caractère néo-latin de son peuple.

3° *Houmains.* Quoi d’étonnant dès lors si des Houmains authentiques, soumis à ces Influences, injurient leurs frères catholiques ct en particulier les « unis » et ignorent la justice dans leurs rapports avec eux Citons, par exemple, le moine Grégoire, plus tard métropolite d’I ngro-Valachic. Dans une œuvre com-posée en commun avec un certain Géronte : *Bref commentaire... des antiennes de l’OcloHc* (en roumain), monastère de Neam|u. 1817, il parle de » Blaj, privé de jugement ct obscurci du fumée »: quant aux prêtres roumains unis cc ne sont pour lui que des popes honteux, ni papistes véritables, ni orientaux purs; ils boitent des deux pieds. »

L’évèquc orthodoxe de Sihiu. André Saguna, expédie le 23 février 1856, à Niphon, métropolite de Bucarest, un stock de livres édités dans son imprimerie. La lettre qui accompagne cet envoi attire l’attention du primat d‘Ungro-\ alachie sur le danger que représentent les unis. Non seulement ils ont ‹ ravi » la métropole ortho-doxe de Belgrade (Alba Julia), m iis ils su sont · armés « de deux nouveaux évêchés (Gherla ct I.ugoj). En réalité les unis n’avaient » ravi » aucune métropole. Ils avaient simplement réalisé une aspiration nationale récemment formulée lors de rassemblée historique tenue à Blaj le 3/15 mai 1818 ct à laquelle prirent part 10 000 Roumains unis ct orthodoxes. Quant aux Roumains orthodoxes, ils devaient eux aussi obtenir en 1861 une métropole. Sihiu, et ultérieurement deux, puis quatre évêchés sulïragants. Saguna sonne l’alarme: les unis ont pénétré même dans les deux principautés roumaines de Moldavie ct de Valachic: ils sont pro-fesseurs non seulement dans des familles, mais encore dans des écoles publiques, voire dans des séminaires théologiques. ‹ Les ennemis que notre Église orthodoxe de Roumanie doit redouter ·, écrit Saguna, · ce ne sont ni les papistes déclarés, ni les luthériens, ni les calvi-nistes ou autres hérétiques, malk ces quelques Rou-mains appelés unis. Ils ont conservé les formes du rite oriental, mais cc sont des papistes incarnés; sous le couvert de leur nom de Roumains, ils tâchent de nous attirer dans un abîme où notre Église cl même notre nationalité trouveront un tombeau. »

Saguna allirm.· ensuite, gratuitem.nl d’aill urs. que le trouble jeté dans la conscience religieuse ct l indiffé-rence en matière de religion des dirigeants des princi-pautés roumaines sont dus aux Roumains unis.

De même les évêques orthodoxes anal hem.disent l’alphabet latin et interdisent à leurs fidèles de donner aux enfants d'antiques noms romains. Heureusement on ne les écouta pas,

L *Discussions autour de l'établissement de la hiérar-chie catholique.* — Tout ce bruit était provoqué par la creation d’un archevêché catholique de rite latin à Bucarest et d’un évêché de même rite à lassy en 1883. Melchisédcch Stcfancsco de Roman. orgueil ▮ de l’épiscopat orthodoxe roumain, rédigea un mémoire intitulé : *Le papisme cl l'état actuel de l'Eglise orthodoxe au royaume de Jloumante* |?n roumain). Ce mémoire imprimé fut adressé à toutes les autorités roumaines. H comprend deux parties. La première est un aperçu historique des relations séculaires entre l’Églisc et la nation: la seconde est toute d’actualité ct contient les constatations faites par les évêques roumains ct leurs propositions.

En premier lieu Melchisédcch démontre, appuyé sur des données historiques, l’antipathie des Roumains à l’égard du catholicisme ». · Les termes de pape, pa-piste. papisme, dit-il. ont toujours été synonymes de haine implacable envers la nation et l Eglise rou-

mniiic. » Après le concile de Florence (1139), ce sentiment s'accentua. I.c patriarche Joseph, l'empereur Jean I\ Palcologuc et leurs adhérents avaient signé l'acte d union, mais les Itoumains et d'autres Orientaux le répudièrent. Bien plus ils renièrent le patriarcat de Constantinople et passèrent sous la juridiction du patriarche bulgare d'Ochrida, demeuré A l'écart du mouvement unioniste. 11 est curieux d'observer (pie l'auteur de ce mémoire fait sienne l'opinion des ‹ divans » de Moldavie de 1815, 1819, 1820 et 1826, à savoir que ⁑ l'on n'a jamais entendu dire qu'il y ait eu. en ce pays, un évêque catholique quelconque soit résident it I, soit *in partibus.* » La vérité est (pie les chroniques et les chartes consultées en ces « divans » ne dataient pas de plus de deux cents ans. Que de sièges épiscopaux catholiques n'aurait-on pas trouvés en terre roumaine si des documents plus anciens avaient été étudiés : évêchés de Cumancç. d'Argès, de Milcov. de BacAu, de Siret, de Baia. Bien plus on aurait découvert que, durant les huit premiers siècles de l'ère chrétienne, non seulement les Boumains avaient été christianisés par des missionnaires latins, mais qu'ils étaient soumis, encore que d'assez loin, A la juridiction du Saint Siège. Celte vérité historique, Afrlehisédech la reconnaît· mais avec une restriction : « L'antique Rome chrétienne, dit-il. était vraiment apostolique et non papiste comme la Rome moderne. ›

La seconde partie du mémoire traite des ennemis de l'orthodoxie. L'evrque de Roman signale l'athéisme, le matérialisme, le socialisme, mais aussi le papisme qui ⁑ est h la recherche de déserts pour les peupler lui « cul ·.

Comme la deuxième conclusion de ce · mémoire » demandait au gouvernement de ne pas permettre la création d'évéchés catholiques à Bucarest et A lassy, Basile Bocrcsco. alors ministre des Affaire^ étrangères déclara que ΓÉglise orthodoxe ne peut empêcher l'autorité ecclésiastique catholique d'organiser scs propres fidèles comme bon lui semble et, par suite, de donner à scs évêques les titres qui leur conviennent.

L'évèque orthodoxe reprochait ensuite au ministre des Cultes et de l'instruction publique sa tolérance à l'égard des écoles catholiques où étudie une grande partie des enfants orthodoxes ». Le ministre lit la preuve du contraire. La grande majorité de la jeunesse fréquentait les J 000 écoles de l'Élat. SI cependant quelques élèves orthodoxes suivent les cours des écoles catholiques, cela ne signifie pas, observe à juste titre le mlnistrr, «que nos enfants soient devenus catholiques ».

En plusieurs endroits de son mémoire. Melchisédech s'occupe des · unis ». Il commet l'erreur de croire que l'union est le premier pas vers le catholicisme », comme il l'entend, c'est-à-dire la fusion des Roumains dans l immcnse masse des catholiques par la suppression de leur rite et de leur caractère national. Il ignore la réponse catégorique de Clément XI au cardinal Kollonich. qui demandait l'autorisat'on pour les missionnairc s de rite latin de passer provisoirement au rite bszantin avec la possibilité de revenir plus lard à leur ancien rite. Le pape n'admit pas ce retour, contraire au décret des conciles œcuméniques et aux décisions de ses prédécesseurs, r Si l'on examine la question d'après les principes solidement établis, écrivait cc pape, en particulier la possibilité pour les différents peuples de voir combien le Siège apostolique prend soin de conserver à jamais chaque rite, de le rendre même florissant, le désir ensuite de Rome d'aflinn t combien elle est éloignée de vouloir supprimer un rite, de nuire à son intégrité par le mélange avec un autre rite, ce dont se sont plaints au Saint-Siège et a plusieurs reprises les grecs catholiques â la suite de craintes, de soupçons perfidement semés parmi eux par les non-unis, Nous ne pouvons prendre une autre décision à cet égard. »

Cependant les évêques orthodoxes roumains s'entêtèrent et refusèrent d'admettre les témoignages des hommes d'État compétents en la matière. C'est alors qu'a la séance du 18 décembre 188 I de la Chambre des députes, le grand historien el homme politique, .Michel Kogalniceanu ne craignit pas de parler de leur incapacité ».

Le souci de la vérité nous oblige à reconnaître que Melchisédech a trouvé, A de nombreuses reprises, de bonnes paroles à l'égard du catholicisme. ‹ \ ous parlez du clergé catholique, écrit il. dans une lettre. Sa force lui vient de son organisation séculaire exceptionnelle: de son indépendance à tous les degrés de la hiérarchie, de sa culture spécialisée, de sa situation matérielle el de son avenir assuré, de la richesse des moyens dont dispose l'Église catholique dans tous les domaines : matériel, culturel, politique, religieux et social. »

2. Les *discussions Ibiologiques de 1886.* — En 1886, la discussion a repris. Cette fois, ce n'est plus au Parlement. mais directement entre les représentants des deux Églises. Voyons-cn les principaux moments.

Sous prétexte que ‹ la religion des aïeux » était en péril, une association orthodoxe roumaine est fondée. Le prince Georges Bibesco publie, dans la *Nouvelle revue* de Paris. 25 novembre 1885, un article intitulé *L'orthodoxie el le catholicisme en Orient,* édité en même temps en roumain (Bucarest, I·'. Gobi). Il s'appuie sur le témoignage d'un anonyme allemand pour affirmer que ce n'est pas la Russie, mais l'Autriche aidée par l'Allemagne, qui est appelée à créer un vaste empire dans la péninsule balkanique. Dans ce but l'Autriche va tenter d'éloigner les populations autochtones de la religion de leurs pères, assurée qu'en Roumanie elle ne rencontrera qu'une faible opposition. Effrayé par cette menace allemande anonyme, le prince Bibesco demande à tous les bons Roumains de se grouper dans ladite association et de crier : « En avant! Avec l'aide du Dieu de la patrie! » Aussitôt dans les écoles, dans la société, dans les milieux politiques commence une violente offensive contre le catholicisme. Dans les écoles, les professeurs débitent une foule de calomnies empruntées aux écrivains athées et rationalistes de l'Occident. Dans la société el les milieux politiques, la campagne est menée au moyen ⁑ des grâces cl du charme du beau sexe » el aussi par « l'espoir de hautes fonctions et d'avantages matériels ».

En face de cc péril, l'archevêque catholique de Bucarest, Mgr Paul Joseph Palma, lient à mettre ses fidèles en garde et, à l'occasion des solennités pascales en 1886, publie une lettre pastorale dans laquelle il affirme cette vérité que. hors de Γ Eglise catholique, il n'y a point de salut. Il montre également que cette Église a été un puissant facteur de la renaissance du peuple roumain, renaissance qui a reçu une vive impulsion de l'union des Roumains de Transylvanie avec Rome, (:cite lettre pastorale, cependant si modérée, si prudente, déchaîna une véritable tempête tant dans la presse que dans la haute hiérarchie orthodoxe. Nous rappellerons seulement que, en juin de la même année, Gnlliniq te Miclesco. métropolite d'Ungro-Valachic et primat de Roumanie, convaincu que la lettre de Mgr Palma portait al teinte aux » intérêts de l'Eulisc orthodoxe publia une « vont re-pa%torale ». véritable polémique thccdogique et historique. Son argumentation était purement négative sans aucun fondement biblique ou scientifique.

Les catholiques roumains ne pouvaient la laisser sans réponse. Celle-ci fut donnée par un professeur de l'ui.Lcr île de Bucarest, Giovanni Luigi Fnfllo, et parut celte même année en une brochure de 72 pages imprimée à Ccmftu|l (Czcrnovltz), chez C. Eckhardt sous le pseudonyme de Dr Nerset Marian et le litre de

Lu prai'h'dinde roumainr cn face dr l'orthodoxie ronuiine |rn roumain), lui première partie de cet ouvrage reproduit Intégralement le texte de In pastorale de CalJI-ñi<|u< MIcIcscO. La seconde présente des · observations pour la défense de l'orthodoxie romaine · et porte en épigraphe res paroles de l'EccIfciastique (tv, 24) : •Lorsqu'il s'agit de ton âme, n'aie pas honte de «lire la verite. » En voici le résumé. Après une introduction de circonstance, l'auteur mot ou point In question de la prétendue propagande catholique. Celte uropagande, dit-il, est impossible faute de moyens ut m s · argent, prêtres indigenes, églises spacieuses, pompe cl assistance habituelle à l'églisr catholique, faute d'institutions auxiliaires (écoles, orphelinats, hôpitaux, hospices. etc.). Tous ces moyens, seuls l'Etat roumain cl son Eglise dominante orthodoxe en disposent. Seule également cette dernière peut se permettre d'exercer une pression sociale et politique. Lu presence d'un jeune prêtre uni. Demetrius Radu, plus tard évêque de LugoJ, puis dOradéa, au milieu de scs fldt les unis de la capitale n'est pas une provocation, mais l'accomplissement d'un devoir. Suit une rectification au sujet d'afhmialion erronée concernant les jésuites qui. lisait-on dans vu journal de l'époque, « fourmillent dans la capitale et de là se répandent dans tout le royaume el l'envahissent de leurs noires légions ». Le nom de jésuite observe X Marian sonne bien et a l'avantage inappréciable de pouvoir s'appliquer a tout catholique zélé. Aux attaques contre les écoles catholiques ▮ où s'égarent les sentiments roumains des enfants », comme l'nflirmait un autre journal, il répond : · Les écoles catholiques de n importe quelle région sont destinées aux enfants catholiques: s'il plaît à certaines familles orthodoxes, protestantes ou Israélites de nous confier leurs enfants, elles connaissent fort bien le motif qui les y poussent et ont le droit d'etre absolument libres dans leur choix... Elles viennent à nous spontanément cl non séduites par la ruse ou détournées d autres écoles par des allégations mensongères. ▮ Quant aux séminaires qui, dit-on. se peuplent et se multiplient selon une progression arithmétique ». avec des ordinations · tous les dimanches », railleur déclare que de l unique séminaire catholique, celui de la capitale, créé il y a seize ans sont sortis à peine vingt-cinq prêtres, en nombre donc insuffisant pour satisfaire aux besoins spirituels de la foule des lideles. A quoi donc se réduit la propagande catholique? A la lumière du bon exemple qui ici, comme ailleurs ne peut être mise sous le boisseau, mais sur le candélabre afin d'éclairer toute la maison.

Après ces précisions relatives à la propagande catholique. pierre de scandale alors comme de tout temps, X. Marian h prend les negations de Callinique el les réfute l'une après l'autre. Callinique prétendait que • l'on ignorait où se dirigea l'apôtre Pierre apres sa sortie de prison, que rien ne prouvait qu'il eût été pape à Home ». Marian aurait pu apporter un grand nombre de preuves contre celle énormité. Il se borna au témoignage classique de ΓÉglise orientale, extrait de scs livres liturgiques ou outres. Ainsi dans les Menées et les Synaxaircs on pent lire à la d ite du 29 juin : • L'apôtre Pierre, le premier des disciples, prêcha l'Evangile d'abord en Judée et à \ntloche. puis dans Le Pont, la Gahitlc el la Cappadoce, l'Asie Mineure cl la Bithynie, et de la alla Jusqu'à Home. Après avoir vaincu Simon h Magicien, U fui crucifié par Néron Γη livre popùl tiré, l apt ‹I› ph Vteii n ‹/, *la M,rr du Seigneur.* connu même des illettrés, dit encore : ł J'ai vu Pierre à Home et Paul à Dam s

X. Marian pions. p ›· unRn t, ,m Ul|e juridiction du pap< pm ‹ h, qU 1. dénominations des évêques de Home et de leur siège: 2 l e rôle des papes dans la rcdnvtbm des caiion< H l"obilgalion imposée aux évêques de les respecter: 3. I.ex appels au pape venus dci évêques de tous les pays: 1. Les cas réservés au ingement du Saint-Siège: 5. L'envoi par les papes de légats apostoliques aux conciles œcuméniques: 6. Les attributions propres aux évêques et Je Saint-Siège apostolique de Rome»

Tous ces arguments sont appuyés sur des exemples caractéristiques choisis dans l'histoire de chaque siècle. X. Marian insiste, naturellement, sur ſ< fonde rmnts dogmatiques de la primauté papale, mettant en relief le sens véritable des textes évangéliques (Matth , xsl, IM et Joa.. xxi. 1S). Il fait ensuite une sévère critique de l'esprit moderne hedonisto-matérialsIc en des pages ou parfois on sent l'envolée du prophète. Pour le seul catholicisme» obscrve-t-IL 1ère do martyrs n'est jamais close. Aujourd'hui même le sang «les missionnaires catholiques coule en plusieurs régions a la fols.

Ces preuves, si claires, si bien étayées soient-elles, firent sur les contemporains moins d impression que ses sept thèses historiques. Elles tirent le tour de la presse non seulement en Roumanie, mais dans une bonne partir de l Europe. Nous les donnons ici. encore que les exagérations inévitables de la polémique y soient particulièrement sensibles. 1. L'Église orthodoxe a altéré au point ‹le le compromettre, le caractère national roumain. Humains d'origine, 1rs Roumains, a cause de leur religion pravoslave, ne font plus partie de la famille spirit ut ile des peuples latins. Pour eux. Bulgares, Grecs. Serbes cl Russes sont de meilleurs Roumains que les Italiens. Français ou Belges naturalisés depuis deux ou trois générations. 2 La langue roumaine, dans ΓÉglise orthodoxe et par elle, a été déformée. Ce n'est qu'en dehors d'elle, par les réformes cl les catholiques, que commença la culture du roumain. 3. L Eglise orthodoxe est coupable de ce que la civilisation est en retard en Roumanie. L'ancienne civilisation du peuple roumain est slavo-byzantine, non roumaine cl bien inférieure a celle de l'Occident. Alors que le monachisme catholique est un facteur culturel de premier rang, les moines orthodoxes sont ici des elrangers en proie a un myxlicisme maladif. L'évcque Melchisédech lui-même ne voit plus d'autre destination aux monastères que d'être des asiles pour des ⅴieillard qui. après avoir terminé leur rôle dans la société, désirent une fin tranquille ∧ l'ombre du cloître ·. 4. Même actuellement (ceci était écrit il y a cinquante ans) ΓÉglise orthodoxe, au lieu d'en être l'initiatrice, vient a la remorque de tous les mouvements nationalistes. Xous en avons une preuve dans les critiques incessantes que lui adresse non seulement la presse, mais des parlementaires comme Môrzeseo. Sihleanu et meme Kog-àlnieeanu. Cc dernier déclare à lu seance de la Chambre du 18 décembre 18.84 : • A l'époque de notre renaissance, toutes les classes de la société ont progressé: seule ΓÉglise n a pas fait un pas. » 5. L'Église orthodoxe a toujours fait des Roumains des instruments de l'ambition et des intérêts étrangers. 11 a fallu qu un laie Théodore Vladimircsco vienne des montagnes de Gorj pour arracher l Église â la honte d'être un repaire de Grecs. ‹». L Église orthodoxe a rendu et rend impossible la formation et la consolidai ion d'un puissant État roumain. En etïet par la corruption qu'elle répand, elle traîne les Roumains à la remorque d'abord des Byzantins, puis des Turcs. 7. L'Église orthodoxe est un point d'appui assure en cas d'un éventuel envahissement de la Roumanie par la Russie. Enlln l auteur montre qu'à trots époques différentes le point de depart de 11 colonisation des provinces roumaines a etc la Transylvanie, sous le règne de l empervur l'rajan; au temps de Radti Xegru i l de Bogdan Voda, fondateurs des principautés de Munlvnie et de Moldavie: récemment enlln, et d'une manière toute pacifique par les nombreux professeurs

transylvains. · unis · pour la plupart, qui ont fait rayonner la pensée roumaine. V Pop, Fabian, Manfl, Costco, Barnupu. l apin Barian, Treboniu Laurian. G. Lazâr. !. Maiorcsco, etc.

L'apparition de cette o uvre de Frpllo fut un véritable événement littéraire auquel s'intéressèrent un certain nombre de revues étrangères comme : *La Di·fesa de* Venise,27-28 avril 1887; la *Germania* de Berlin. 24 février 1887: le *W'iadomosci Kalolickie* de Lwow, 19 avril 1887, etc. I. ardente discussion publique qui s'ensuivit cul même certains résultats imprévus. Et la presse se fit l'éclio de bruits selon lesquels le métropolite primat de Houmanie aurait, peu avant sa mort (1886), fait profession de foi catholique.

3. *Le cas ⸸ Raud* » — Évid» minent cet événement ne fut pas admis comme authentique par tout le monde et surtout par la hiérarchie orthodoxe. Aussi, quand le chanoine Joseph Baud, membre du chapitre de la cathédrale Saint-Joseph de Bucarest. i'ailirma dans une lettre du 20 mars 1910 reproduite par le journal *Sevra \Le soir}.* il s'éleva une véritable tempête conlrc lui Il fut obligé de quitter le pays. Pimen Georgcsco, métropolite orthodoxe de Moldavie et Suceava en Ht le sujet d'une interpellation au Sénat. Il traita même de « fou · et d'« incongru · le chanoine qui, depuis trente ans. abusait de l'hospitalité reçue en Houmanie. Dans sa réponse, .Jean J.-C. Brâlianu déclara qu'il ne fallait pas rendre responsable de la faute d'un homme, fût-il prêtre, l'Église de Home qui «est trop sage pour ne pas sc rendre compte que la première condition d'une existence assurée dans le royaume de Houmanie est de respecter l'hospitalité qu elle y reçoit » Il continua en montrant que ('Église dominante n'avait à craindre aucun danger extérieur ». Toutefois il laissa entrevoir combien plus sérieux était celui qui la menaçait à l'intérieur. Quant au chanoine Baud. Brâlianu estimait qu'il avait été victime d'un état maladif et de certains agitateurs qui ignorent les véritables conditions vitales d'une Église, tout en croyant la servir ».

Signalons comme une conséquence du « cas · Baud, la fondation en cette même année 191(1, de la Société des dames orthodoxes. Dans l'appel lancé à cette occasion nous lisons l'alllrmation suivante : « Il est temps, croyons-nous, de montrer à tous une fois pour toutes que les Houmains entendent rester jusqu'à la lin des siècles fidèles a la foi ancestrale de l'Église orthodoxe qui fut et sera la citadelle inexpugnable du peuple roumain. »

L *Création du patriarcat de Roumanie.* Dans la Houmanie unifiée, en dehors de la discussion de l'article 22 de ht nouvelle constitution, le problème de l'orthodoxie et de l'union sc posa en plusieurs autres occasions. En février 1925 la création d'un patriarcat roumain fut décidée sur la proposition du Saint-Synode de Bucarest Sans doute, Mgr \ isarion Puiu, alors évêque de Hotin-Bàlti et depuis métropolite de Bukovinc emit, dans un discours remarquable, l'idée que les patriarcats locaux et nationaux n'ont plus de raison d'être: le seul patriarcat digne de ce nom, étant donnée sa « formidable » organisation mondial»», est celui de l'ancienne Home, c'est-à-dire la papauté. Le projet de loi ne laissa pas d'être volé avec enthousiasme et a l'unanimité au Sénat et à la Chambre des députés. Parmi les sénateurs notons M. Éllc Dàianu, doyen des Houmains unis de Cluj, biographe du bienheureux Grrcmia Vallaco. Cette Initiative trouva dans son cœur « un écho fraternel ·; ce vénérable prêtre catholique escomptait que la nouvelle institution serait une source de ‹ prospérité pour le pays ». Il rendit hommage à · cette confirmation du principe de l'autorite que l Église, toute l'Eglise chrétienne, a la mission de représenter ici-bas au nom de Dieu, source de toute autorité ». Cet hommage lui valut ‹lo chaleureuses félicitations de la part du Sénat (12 février 1925). en particulier du professeur G. Disscsco. Gel ancien ministre accentua de son côté la vérité des paroles de M. Dàianu. · Certes, dit-il, le patriarcat est quelque chose de bien grand, de bien élevé, mais non moins grand, non moins élevé est notre idéal historique : autrefois notre nationalité a été divisée, niais maintenant nous constituons une nation puissante et unie; de même notre Église chrétienne encore divisée doit devenir une Église unique, unie dans la fol et dans le culte. » Le nouveau patriarche prit en dernier lieu la parole. Il n'oublia pas de rappeler les mérites du peuple roumain et comment un patriarche, le pape de Borne Sixte IV. les appréciait à leur juste valeur : ⸸ Quand, après tant de victoires des voévôdes roumains sur les ennemis de la chrétienté, dit-il. Sa Sainteté le patriarche pape de Home a appelé le voévodc Étienne le Grand, *athlète de la chrétienté entière.* les mérites du peuple roumain devant le christianisme et la civilisation sont passés dans le domaine de l'histoire mondiale. »

Au banquet offert par le roi Ferdinand Irr, en l'honneur du nouveau patriarche et des étrangers de marque venus à Bucarest à cette mémorable occasion, le regretté souverain, né. demeure toute sa vie, et mort mais non enseveli, dans l'Église catholique ʌ laquelle il fut toujours fidèle, prononça ces paroles : « Je crois rester dans l'esprit de mes prédécesseurs, les voévodes défenseurs ardents du christianisme, en souhaitant que les Églises orthodoxes trouvent les moyens de sc rapprocher de la chrétienté universelle; de cette union sortira la paix des peuples, donnée par le Sauveur, prêchée par l'Église et désirée de nous tous ·

5. *Visite de Mgr d'Herbigny.* — Durant l'été 1927 Mgr d'ilerbigny. évêque *in partibus* d'Ilion, président de l'institut pontifical oriental de Borne, rendit visite aux patriarches orientaux. Il accorda une attention spéciale au patriarcat roumain, le plus récent de tous. B fut reçu en audience par Sa Béatitude .Miron Gri$lea, patriarche orthodoxe; Son Excellence Mgr Al.-Th. Ci sar. archevêque latin de Bucarest l'accompagnait. Au cours de la conversation entre ces prélats, Mgr Criçtea parla en termes précis du danger de l'athéisme d'une part, et aussi de la division en sectes dont le protestantisme fait peser la menace sur I Église orthodoxe. Parmi les sectes actives Il nota les adventistes, les méthodistes, l'armée du salut, les lutteurs de l'esprit. Quant au clergé uni à Home, voici l'intéressant témoignage, rapporté par Mgr d'ilerbigny, que lui rendit le patriarche : « Nous devons surtout admirer les catholiques des évêchés roumains de Transylvanie, à cause de leur esprit d'organisation, de leur développement intellectuel, de leur moralité, du souci qu'ils ont du bien commun, de leur esprit religieux, de la culture de leur clergé... (.'est à ces patriotes roumains des diocèses catholiques que l'on a dû de voir la langue et la nation roumaines reconquérir leur place au soleil... · Cette interview fut, il est vrai, démentie dans *VApostolat [L'apôtre],* organe de l'archevêché orthodoxe de Bucarest et par l'archimandrite Jules Scrlban dans la revue *Riscrlea ortodoxâ ronuinâ (// Église orthodoxe roumaine]* (1928).

G. *Discussion autour de la loi sur des cultes.* -- Les discussions les plus passionnées s'élevèrent entre ort hndoxes et unis, en mars et avril 1928, à l'occasion du vote île la loi sur les cultes. Il est impossible de citer tous les discours prononcés en cette circonstance. Nous en signalerons seulement quclq es passages plus caractéristiques. Ainsi celui de Mgr Boman Ciorogarlu (f 1930), évêque orthodoxe ‹l'Oradéa qui, le premier, au Sénat prit la parole le 17 mars 1928. Malheureusement. à la pensée du Vatican, il ne sc posséda plus.

Ou l'entendit purler de ‹ Fherbc vénéneuse semée par le Vatican, notre plus grand ennemi », de la ‹ théocratie papale », du · mépris manifesté par cette théocratie *ii* l egard des Houmains unis qui depuis deux cent trente ans n'ont pas eu un seul cardinal », etc. Seul, Blaj trouva grâce à ℀e yeux. «Notre renaissance est lice au nom de Blaj, dit-il: ce qui fait le mérite de Blaj, ce sont ses écoles. C'est la (pie Klein, SincaT, Pierre Maïor ont suscité ces lignées de lettrés qui nous ont étés! utiles. Aussi devant vous, messieurs, devant mes frères je rends ce témoignage et j'apporte le tribut de notre reconnaissance *ii* notre Église-sœur de Blaj. » Toutefois ce même orateur et plusieurs autres trouvèrent moyen de reprocher à cette mémo Église de Blaj d'avoir organisé des prières publiques, des processions pour obtenir de Dieu le vote de la loi en question.

Dans sa réponse, Mgr Valère Trajan Frcntiu, éveque roumain uni d'Oradéa. rectifia certaines erreurs (le ceux qui l'avaient précédé à la tribune du Sénat. Le catholicisme, selon le témoignage d historiens comme Démetrius Cantemir et Michel Kogâlniceanu, n'est point inconnu aux Roumains, même soin sa forme latine et moins encore dans le rite roumain. Jusqu'au temps des phanariotes, le catholicisme latin était la seconde religion du pays. I n grand nombre de princes roumains ont fait de généreuses offrandes aux églises catholiques. Seuls les phanariotes avec leur instinct de destruction ont semé la haine entre ces deux confessions. Quant ù la conversion des Roumains en 1700, elle ne fut pas un passage de l'orthodoxie à l'union (catholicisme), mais plutôt une évasion du calvinisme (pii avait subjugué les consciences pendant près d'un siècle et demi. L'orateur renouvela enfin sa proposition de réunir en synode commun les prélats des deux confessions roumaines en vue de rétablir l'union religieuse.

S. Exc. Mgr Al.-Th. Cisnr, archevêque latin de Bucarest, sénateur de droit, s'exprima à la tribune ‹ en termes généraux » (21 mars 1928). Il formula l'espoir que l'égalité et la liberté religieuse ne fussent pas seulement inscrites dans la loi, mais devinssent une réalité. Que l'État évite tout prosélytisme et ne fasse entre les cultes aucune différence! Il dit sa douleur d'entendre les injures proférés en plein Sénat à l'adresse de son Église et de son chef suprême et se plaignit que des sénateurs aient pu fabriquer une histoire qui n'a rien d'historique. Sa conclusion fut un émouvant appel ù la solidarité civique.

L'évêque uni de Cluj Gherla, Mgr Jules I lossu insista tout d'abord sur l'importance de la loi en discussion, il lit ensuite allusion à certains orateurs qui prétendent faire et refaire à la hâte de longs procès historiques et nota que, dans le feu des débats, d'aucuns en étaient arrivés à prétendre (pie les Roumains unis à Rome étaient pires, du point de vue patriotique, (pie les minorités ethniques; or, (pii veut trop prouver ne prouve rien. Il insista sur la méfiance avec laquelle nous observent nos voisins, bien que cependant, ils n'en aient aucun motif, car nous n'essayons pas de les dénationaliser et de les convertir, (es tentatives de prosélytisme sont réservées aux unis. Sans cesse on accuse l'État roumain d · injustice » sous prétexte qu'il aide davantage les unis que les orthodoxes. Or, Mgr Hossu demanda nu Sénat, et à juste titre, de ne pas apprécier le taux de ces subventions d'après le nombre des fidèles des deux confessions dans le pays entier, mais seulement dans les provinces recouvrées. De cette façon, on pourrait voir (pie les unis ne sont pas du tout « favorisés ». Loin de là. Ainsi 1rs orthodoxes en Transylvanie pour 1 800 000 fidèles possèdent cinq évêchés; or les unis au nombre de 1 500 000 n'en ont (pie quatre. L'évêque uni de Cluj rappelle ù scs compatriotes orthodoxes les paroles de Basile Goldis, ex-ministre des Cultes. « La jalousie de l'Église orthodoxe *ii* l'égard dr l'Église catholique romaine, dit celui-ci, est Injustifiée. Qu'elle défende ses droits, c'est bien; mais qu'elle ne nous demande pas d'attenter aux droits des autres. Au contraire, l'émulation, grâce aux autres cultes égaux en droits, lui donnera un surplus d'énergie et lui rendra cette vigueur qui lui a manqué jusqu'à présent: ce sera peut-être le début d'une nouvelle ère de gloire. ·

Comme on discutait ensuite la question des biens ecclésiastiques en cas de passages en masse d'un culte à un autre, I 'orateur prouva que les Églises ne pouvaient avoir des droits inférieurs à ceux dont jouit une personnalité juridique privée. Or. la loi Mârzesco de 1924. article 50. déclare que «les membres d'une association qui sc retirent de la dite association ou en sont exclus, n'ont aucun droit sur l'avoir commun: ils sont obligés d'acquitter leur cotisation pour tout le temps qu'ils ont fait partie de l'association. »

S. Exe. Mgr Alexandre Nicolcsco, alors évêque uni de LugoJ, présentement archevêque d'Alba Julia et Fâgàraç en résidence à Blaj, fit valoir en faveur de la loi des arguments établis sur des documents sérieux. Dans son exposition remarquable par %a largeur de vue et sa force convaincante, il rappela l aide que l'Église de Rome apportait à tous les peuples de la terre. Parmi les Américains, il note le cardinal Gibbons dont l ancien président des États-Unis, Théodore Roosevelt, disait : · Quand je veux parler à un représentant authentique de la religion, je m'entretiens avec ce prince de l'Église romaine. » Quant aux mérites des cardinaux Mercier et Amélie, il n'y a pas â en parler, car ils sont trop connus en Roumanie. Récemment, Benoit XV a remis aux cardinaux polonais le cierge allumé par Pie LX lors de la canonisation de saint Josaphat et qui devait être conservé au Collège polonais de Rome jusqu'au jour où il serait allumé de nouveau à Varsovie, redevenue capitale libre et indépendante de la Pologne ressuscitée. Ce geste, le pape le fit non seulement contre la Russie cl la Prusse hétérodoxes, mais également contre l'Autriche catholique. C'est la force incomparable de l Église catholique d'amener tous les peuples à fraterniser dans le Christ et de faire de l'humanité entière une seule famille. Le chef de l'Église roumaine unie passa en revue Γhistoire du catholicisme roumain et 111 observer qu'à côté des écoles de Blaj dont certains prélats orthodoxes avaient célébré les bienfaits, celles de Beluç et d'Oradéa avaient, elles aussi, bien mérité de la nation roumaine. Enfin dans la dernière partie de son discours, l'orateur discuta la question de l'administration des biens ecclesiastiques.

Le lendemain (27 mars 1928) Mgr Nicolas BiMan, métropolite orthodoxe d'Ardtal et de Sibiu. monta à la tribune. Après diverses considérations sur le problème religieux, tel qu'il sc pose ù l heure actuelle, l'orateur constata qu'aujourd'hui « nous sommes bien pauvres en idéal et surtout en idéalistes ». Aussi voudrait-il nous élever du monde de la haine qui de frères fait des ennemis, de la force qui détruit, de l'intérêt qui ravale ·. jusqu'au monde de l'amour qui nous fait fraterniser, de l'union qui fortifie, du sacrifice qui élève. 11 affirma ensuite (pie tous les Roumains sont croyants si parfois il rencontre un incroyant, il se demande aussitôt : de quelle origine étrangère peut être ce malheureux? 11 se montra convaincu que l'idéal de l'unité chrétienne (Joa.» xvn. 21) ne peut pas demeurer une vaine illusion, une chimère trompeuse. Or. cet idéal ne se réalisera jamais ni · par une soumission aveugle à une seule juridici ion. a une autorité (pii se prétend infaillible » (sous la forme catholique), ni par la reconnaissance d'un subjecti-

vismc qui émiette la vérité objective ‹fe la foi (sous la forme protestante), mais * par la réunion de toutes les Églises nationales dans la véritable Église du Christ » (l'Église orthodoxe). 11 se déclarait donc opposé au concordat C'est un contrat international, donc un traitement de faveur réservé nu culte catholique, alors que les autres confessions doivent se contenter d'une simple loi votée uniquement par les doux corps législatifs du pays. Mgr BAlan demande ensuite que soit garantie la liberté religieuse non seulement pour les Individus, mais aussi pour les collectivités, afin de permettre a des paroisses entières de passer de la religion ‹ hybride » et « artillcicllc » des unis à la foi • ancestrale » des orthodoxes. Répondant alors à Γarchevêque Cisar navre des paroles amères prononcées au Sénat à l'adresse du pape, Mgr Bfdan lui demanda: · Et. depuis deux cent vingt huit ans, que vient faire le patriarche de Home au milieu de mon troupeau d'Ardéal?... Nous ne sommes pas une colonie de nègres païens d'Afrique. Dès l'origine nous avons été un peuple chrétien el nous avons eu notre religion. C'est seulement parce qu'il a su profiter de la situation pénible dans laquelle se débattait notre peuple qu'il a pu créer ce schisme parmi nous. « ‹ Pensez-vous que ce soit de la part du pape faire œuvre de chrétien que de jeter la division parmi nous en arrachant les unis à l'Église du peuple roumain?· H était aisé de lui répondre : ‹ Oui, car quelle œuvre meilleure, plus rédemptrice que de répandre la vérité? Les chrétiens véritables adorent Dieu ‹ en esprit et en vérité » (Joa., IV, 31). Ce qui donc est le plus important pour les Individus et les nations est de posséder une croyance vraie. Seule celle-ci peut nous sauver. Et c'est un devoir pour tous les bons chrétiens de rép indre celte vérité dans le monde entier, non seulement dans les colonies, mais aussi parmi les Roumains qui gémissent sous le joug étranger. Qui donc d'une façon spéciale fut chargé par le Christ de confirmer ses frères dans la foi? N'est-ce pas Simon-Pierre (Luc . xxu, 32) et ses successeurs les papes de Rome? · D'ailleurs Mgr Bâlan hii-inimc au début de son discours avait reconnu le bien fondé de cette théorie : · SI l'on croit, dit-ll, que l'on est le dépositaire de la foi. comme nous le croyons, avec conviction et en toute justice quand il s'ugM de l'Église orthodoxe, alors on a le devoir de ne pas mettre le flambeau sous le boisseau, mais de le montrer à tous et d'aider ainsi scs frères à arriver eux aussi à la connaissance de cette foi. · Malheureusement la passion et l'élan oratoire aveuglaient le métropolite de Sibiu et un put l'entendre appeller l'Église unie une création artificielle » due, non à la ‹ conviction » religieuse, mais aux intérêts politiques de nations ennemies. Il ht même aux évêques nuis ce reproche : « C'est vous qui êtes la cause perpétuelle de ces dividons. » Le seul tort qu'il se reconnaissait, c'était de ne pas avoir suffisamment prêché le passage en masse de l'union à l'orthodoxie.

Mgr Basile Suciu (f 1933), archevêque uni d'Alba Julia et Fàgârajen résidence à Blaj, gravement malade prononça lui aussi un discours bref, mais approprié aux circonstances (28 mars 1928). Il était question de deux Églises roumaines. On ne peut, dit ce prélat, détruire une Eglise consciente de sa vocation et. moins que toute autre. l'Église roumaine unie. Essayer de la supprimer signifierait déclencher une guerre religieuse plus terrible qu'aucune autre, car la foi religieuse est le trésor le plus précieux de l'âme humaine. Il insista sur ce fait historique bien connu, mais enseveli sous les ruines de Γindifférence, que le christianisme roumain est d'origine romaine.

7. *L'intervention des ministres.* — M. Alexandre Lapedatu. ministre des Cultes et des Beaux-Arts, après un bref aperçu historique des luttes religieuses en Roumanie, montra (29 mars 1928) la nécessité pour l'ordre public do la nouvelle loi sur les cultes. Ses observations au sujet des rapports entre les deux Églises roumaines sont justes ; « il est très vrai, dit-il, que l'union de 1700 s'est faite pour des lins politiques... Il est très vrai que cette union a relâché pour de longues années et même rompu les liens séculaires si solides et si précieux, culturels et politiques, qui unissaient les Roumains des provinces moklo-valaqucs à leurs frères de Transylvanie. Il est très vrai que par la suite, cette union a provoque, à l'avantage de la maison d'Autriche, une lutte violente entre les deux confessions roumaines, au cours de laquelle des églises et des monastères orthodoxes ont etc détruits à coups de canon. Mais il est non moins vrai que nos frères de Transylvanie ont su tirer profit de cette union, si favorable fût-elle à la politique ‹le l'Autriche, et l'exploiter pour le plus grand bien de la nation roumaine. En effet, l'union a pu briser les rapports entre les Roumains de Transylvanie et la métropole (de Bucarest) tant au point de vue ecclésiastique que culturel, mais par contre elle nous a ouvert de nouvelles voies vers la lumière et la culture, la voie de l'Occidcnt latin. C'est de là qu'est sorti le réveil de notre conscience mitionale; de là aussi la raison pour laquelle, après 1761, quand enfin cessèrent les luttes fratricides, on vit sc rétablir peu à peu entre les deux confessions des rapports normaux, mieux que cela, des rapports fraternels et celte union a préparé ces succès obtenus dans le domaine national et politique de 1761 jusqu'à nos jours. » Les causes de ces luttes confessionnelles si regrettables? A côté de celles indiquées d'une part par l'évêque roumain uni Ifossu et d'autre part par l'archevêque orthodoxe Bülau, l'orateur en signale d'autres : la supériorité culturelle de certains unis, et la supériorité de l'esprit national chez les orthodoxes. la différence d'éducation et le fanatisme.

L'union pourra-t-elle sc faire entre ces deux Églises? Oui, elle se fera · par la simple évolution des choses sans l'intervention de qui que ce soit, en tout cas sans violence ni contrainte ». C'est dans cette intention que « nous voulons écarter toute inimitié et rendre vainc toute lutte ».

M. Vlntilâ L-C. Brü|ianu (t 1930). président du Conseil, développa à la même séance (29 mars 1928) le programme de politique religieuse du gouvernement et du parti national libéral. 11 lit ensuite l'éloge de l'Église roumaine unie qui adonné au peuple roumain l s apôtres de sa renaissance. G. Sincaî et P. Maïor. Ils surent démontrer scientifiquement la latinité, l'unité et le destin commun du ce peuple. Aussi, malgré ses fautes, si clic en a commis, cette Église mérite la confiance entière des Roumains, vu les services inappréciables qu'elle a rendus à l'idée nationale.

Comme le ministre des Cultes lors du vote de la loi par articles reconnaissait la personnalité juridique aux organisai ions ‹lcs cultes historiques (de la communauté cl ‹le la paroisse jusqu'à l'évêché et à la métropole) et l'application du droit commun au procès concernant les biens ecclésiastiques, l'archevêque Bülau protesta (31 mars 1928). « Le ministre Lapedatu subit, dit-ll, une évolution incompréhensible. Parti de la thèse de l'épiscopat orthodoxe, il est arrivé par suite de concessions et de rétractations à accepter le point de vue diamétralement opposé. D'ailleurs, continua-t-il, le Parlement sc trouve placé dans une fausse position. Il est oblige de légiférer sans avoir pu auparavant s'assurer une pleine liberté de conscience et d'action. »

La réponse de M. Lapedatu, ministre des Cultes, ne sc ht pas attendre : « Comment voir, «lemanda l-il. une contradiction entre la présente loi el celle de l'Église orthodoxe, alors que le métropolite B.Man lui-même a commence son discours en remerciant le gou-

vcrncmcnt et le ministre competent de présenter enfin ce projet de loi qui prévoit pour 1rs autres cuites un régime en harmonie avec la loi de l'Eglise orthodoxe? » D'ailleurs il connaît la mentalité de Γarchevêque BΛ-lan, aussi sa déclaration ne peut ni le surprendre» ni l'étonner. 11 conclut : « Nous n'avons nul besoin de conseillers et de défenseurs de la dignité el de la souveraineté nationales, tant que nous saurons cl que nous pourrons seuls les représenter cl les défendre. * ł. Sénat joignit sa protestation a celle du ministre. ‹ .Je crois me faire l'interprête de vous tous, dit J. Pur-carcanu, vice-pré ident de l i haute assemblée, en pro-testant, au nom du Sénat contre de telles affirmations. Cet te loi si importante a été débattue dans nos âmes et nos consciences. Notre vote sera dicté par le senti-ment roumain le plus pur, car nous sommes conscients de la grandeur de notre devoir en face de celle loi qui vient d'etre soumise à notre discussion. »

N. Jorga, futur président du Conseil, désapprouva à la Chambre des députés (1 avril 1928), les déclara-tions et le geste de l'archevêque Bfdan qui avait quitté ostensiblement la séance du Sénat, « geste d'un prélat anglais du xvi· siècle, alors que catholiques el pro-testants sc poursuivaient les uns les autres jusque sur les marches de l'échafaud Les représentants des cultes, continua-t-il, sont au Sénat afin d'y entretenir l'amour et l'esprit de fraternité et non les disputes et la haine. L'Église unie que certains voudraient réduire en miettes est d'une nécessité absolue pour la nation roumaine. D'abord en elle vibre une Ame vraiment nationale: ensuite elle nous est un précieux organe de liaison avec l'Occidcnt civilisé. Nous avons besoin de rapports avec l'Occidcnt. Or. les rapports établis par l'Église unie entre la Roumanie et les autres peuples de meme sang, de même race, nous sont d'une tout autre utilité que ceux créés par de coûteuses missions ou des toasts de banquets ».

Telles sont les relations entre l'orthodoxie et l'union en Roumanie. Sain cl vigoureux, mais intoxiqué grâce aux Grecs et aux Slaves par le virus du fanatisme anti-papal. le peuple roumain a besoin pour vaincre la maladie et revenir à la santé, en dehors de la grâce de Dieu, du meilleur de tous les médecins qui s'appelle le temps. Un autre remède sera l'exemple donné par le clergé catholique, spécial· nu ni par le clergé uni. non seulement en Transylvanie, mais dans le pays entier. Étant donné son but providentiel, lÉglise unie ne doit plus sc confiner en Transylvanie, mais se ré-pandre dans tout le royaume el dès lors son clergé doit avoir une excellente préparation missionnaire.

J. Blanu cl E. Ilodos, *Bibllografia romdneasca vcche (Bibliographie roumaine ancienne],* t. i, 1508-171 G; t. it. 1716-1808; 1. lit, 1809-1830 (de Dan Sinionesco); Serge Cetfciicov, *Puise, supérieur du monastère tir .\eamtzu, en Moldavie: sa vie, son enseignement, son influence sur Γ Église orthodoxe,* traduction dti russe |cn roumain), par résèque Nlcodème. supérieur du monastère de Ncamtzu, édition du monastère de Ncnmtzu, 1933; Jean Georgoco, *Istorla Blscrlcii crestlne universale.,, [Histoire tie Γ Église chrétienne universelle au jxant de vue spècial du passé de Γ Église roumaine unie ù Home],* 3· édit., Blaj. 1931; Id.. *Momente din viata Hiscricei unite,,, (Quelques fails de la vie de Γ Église unie, durant les dix dernières années, 1913-192$],* Bucarest, Cultura national·), 1929; Id.. *Aspects de la presse périodique roumaine,* Oradéa, 1936; Mgr d'Ilcrhigny-I. Sfnrcocht, Une *visile aux patriarches orientaux (Pastoral Suflctcsc),* Lugoj, 1930, n. 11 sq.; Nicolas Iorgn. *Istoria literature! rdigioase a Romànilor.,, [Histoire de la littérature religieuse des Roumains jusqu'à* /S.SS). Bucarest. So< ce. 1901; Id., *Islorla lileraturei romane [Histoire de la littérature roumaine],* 2· edit., t. n *(16^8-1780),* Bucarest, el *IHoria Hiscricei,,, [Histoire de Γ Église et de la vie religieuse des Roumains], 2* vol., Bucarest. 1928; Mnrlnnu NerseL *Pravo-slavla rornàna.,. [Lu pravoslavie roumaine en lace tie l'urlho-doric romaine],* Cernovllz, 1886; Évêque Mclchlsédcch Ste-fancsco, *Papltmul si slarea actuate a Hiscricei orlodoxe.,..*

[Le *papisme rl l'étal actuel de Γ Église orthodoxe dans te royaume de Roumanie. Rapport lu au cours de ta session de printemps du Saint-Synovie en* Bucarest, 1883.

Brvui s ; *Hiserira orlndoxa romana.* Bucarest. 1876-1936; *Mnnilorul ofiriaL* débat parlementaires an Sén »t et a 1l Chambre des députés, aux dates Indiquées nu cours du pré-sent chapitre.

VH. Le protestantisme et les sectes. — 1« Zz *protestantisme,* — Le protestantisme est représenté en Boumanlc par le luthéranisme, le calvinisme et Γunitarisme (nntitrinitarisme).

L *Luthéranisme.* — Ce fut ‹l abord le luthéranisme qui sc répandit dans le pays ou les hussites assez nombreux avaient préparé le terrain. La jeunesse saxonne, formée à l université de Wittenberg, en faci-lita l'expansion. Parmi ces jeunes, signalons Ambroise de Silésie et .Jean Hecht; cependant ce fut Jean Hon-terus de Brasov qui reçut le nom de « réformateur de Transylvanie · C'est lui qui y organisa l'impri-merie, l'église, l'école saxonnes, dans l'esprit de Martin Luther. A son exemple. Mathias Bamscr. curé de Sibiu (1513), puis d'autres prêtres procédèrent de la meme manière; cl c'est ainsi que le « règlement ecclésiastique de tous les Allemands transylvains » élaboré par Hontcnis prit, en 1550 force de loi pour tous les Saxons. Le premier évêque luthérien fut Paul Wiener (1553). Il était assisté de deux assemblées électives représentatives; d'une part, les représen-tants du clergé (l'université spirituelle), et d'autre part les représentants des fidèles (l'université politique). En Transylvanie comme ailleurs, les émiettements et les variations constituent l histoire du protestantisme. A Cluj. où jusqu'alors dominait le luthéranisme, com-mencèrent d'interminables discussions publiques, quand Martin Santa de Kâlmâncsch y introduit le calvinisme. Les Magyars et les Séklers devinrent cal-vinistes. tandis que les Saxons restaient fidèles à I.uther. François David, le premier évêque calviniste magyar, se fait umtaricn: a sa suite, nous voyons Gaspar Helt passer du luthéranisme au calvinisme, pour aboutir à l'uniiarisme. L'evêque luthérien Matthias Heblcr contribua beaucoup à conserver sa confession chez les Saxons par sa *Br in con/c^sio de sacra cerna,* approuvée par les universités allemandes de Wittenberg, Leipzig, Bostock, Francfort-sur-rOdcr. Les évêques luthériens ont longtemps habité à Bicrlan (Bivrlbahn). auprès de Medias. Nous les trouvons en 1867 à Sibiu. Dès 1513. ils Impriment aux frais de la ville de Sibiu. un catéchisme luthérien en roumain, el c'est leur premier essai pour attirer les Boumains vers eux. Toujours dans ce but. le diacre Coresi de ł'ârgo\i$te vient imprimer a Brasov des explications protestantes sur les Évangiles. Enfin, rappelons la tentative du prince régnant de Moldavie, lléradidès Desputa. 1561-1563. pour fonder une école protestante à Colnari. près de îassy. Tous ces efforts (urent vains. Les Boumains restèrent fidèles a la fol de leurs pères.

Le luthéranisme a son règlement organique approu-vé en 1926 par le roi Ferdinand Ier: trois écoles nor-males: deux de garçons cl une de tilles: une école pour les institutrices des jardins d enfants: neuf lycées; sept de garçons et deux de filles et huit gym-nases; deux de garçons cl six de fille·

Pour les 70 000 luthériens magyars. l'État roumain a fonde un nouvel évêché, différent de celui de Sibiu. duquel sous l'empire magyar dépendaient tous les luthériens.

2. Λ- *calvinisme,* — Bien que plus récent, il s'est répandu davantage et s'est organisé plus solidement, surtout chez les .Magyars, d'où son nom de religion magyare ». Bien que les lois magyares de 1523 et <le 1525 fussent hostiles à la Réforme, on n'en tint pas

compte; elles tombèrent complètement en désuétude lors du désastre de MohAcs (1526). qui efface avec le catholicisme magyar le pays lui-même, réduit à l'état de province turque. Deux archevêques catholiques et cinq évêques périrent, les survivants n'eurent pas le courage de faire respecter les lois. Toujours sous l'influence «réformée», on voit en novembre 1526, les lois magyares réclamer ‰ui les biens des prélats défunts et les revenus des évêchés catholiques vacants soient employés pour la défense nationale; et ainsi est ouverte largement la voie à la sécularisation des biens d'Église et l'introduction de la Réforme. Les deux rois, Jean Zapoléa-Szapolyai et Ferdinand, n'ont d'autre soin que celui de leurs partisans politiques. Les évêques eux-mêmes comptent dans leurs rangs, de nombreuses défections. Podrnaniczkv et son succèsleur de Neutra. lIndies de Pécs *(Quinque ecclesia;* prennent h mine et passent à la Réforme. Les patrons de la nouvelle religion sont Georges de Brandebourg, tuteur du roi Louis II; Alexis Thurzô, ministre des nuances; Marc Pcmpflinger, notaire royal; Jean lIecht, maire de Siblu, etc. ; ainsi, à la lin du ‰vi siècle, il n'y a plus de dignité ou office important de l'État qui ne soit aux mains des seigneurs protestants. Ces seigneurs d'abord luthériens, ensuite zwinglicns, devinrent â la fin calvinistes. Ce sont eux qui introduisent le principe *Cujus regio, ejus religio.* (C'est le maître du pays (pii en détermine la religion.) 1.'application de ce principe fait passera la Réforme les paysans de leurs terres. Enfin, les synodes de Turda. 1563. et d'Afad. 1561, reçoivent définitivement la confession genevoise de Calvin.

Ce calvinisme est agressif, appuyé qu'il est par de puissantes familles transylvaines, les Bocskaï, les Béthlen, les Rakoczi. Ces familles, qui font la guerre et signent des traités, font une intense propagande religieuse surtout parmi les Roumains. On imprime les catéchismes calvinistes de 1640. 1648, 1656: les explications des évangiles. 1611; le Nouveau Testament, 16-18; le Psautier. 1651, etc., tout cela en roumain. Aussi le métropolite Barlaam, de Moldavie, répond-il à ces catéchismes. Puis c'est tout un mouvement littéraire qui prend naissance, pour aboutir à une stabilisation uniforme de la langue écrite roumaine, résultat tout aussi imprévu qu'indéniable du prosélytisme calviniste auprès des Roumains. Le désir de convertir ces derniers travaille plusieurs princes, parmi lesquels Gabriel Bcthlvn (1613-1629), qui va jusqu'il demander l'appui du patriarche de Constantinople, Cyrille Lucaris Cet esprit agressif diminue avec l'arrivée des Habsbourg. 1691, mais il maintient une opposition sourde contre ceux-ci. C'est avant tout à cause de l'opposition calviniste que les Roumains de Transylvanie se sont séparés en deux églises : l'unie (ancienne) et l'orthodoxe (nouvelle).

A en croire l'évêque MakkaT Sândur, *Calvinisme conscient,* Cluj. 1926, p. 47 (en hongrois], le culte serait de nos jours en pleine anarchie. D une paroisse à l'autre, les différences sont immenses, et un fidèle qui change de résidence ne s'y reconnaît plus. Malgré tout lrs calvinistes ont en Roumanie : deux évêchés (dont un créé par l'État roumain);une académie de théologie; neuf lycées; trois écoles normales; une école ménagère; trois gymnases de filles et une école commerciale.

3. *L'unitarisme* (antltrlnitarhmc). — 11 est encore une des confessions historiques de Transylvanie (ceflcs-ci étant le calvinisme, le luthéranisme, le catho‰ci me et l'unitarisme). En 1600. il apparaît dans sa forme actuelle. Son fondateur François David avait d'abord donne son nom à la confession (davidhme). Chassé d'Itdle. son pays d'origine, et de Suisse, il se réfugie rn Pologne et en Transylvanie. Outre ce fondateur» lrs principaux agents de la nouvelle croyance. hostile aux dogmes de la sainte Trinité et de la divinité de Jésus-Christ, sont Georges Blandrata, Jacques Palaiologos, Jean Sommer, etc. Protégés par Jean Sigismond, prince de Transylvanie, ils provoquèrent de nombreuses discussions publiques qui durèrent fort longtemps, quatre jours *à* Alba Julia, huit à Oradéa. En 1568, ils obtinrent droit de cité dans la législation transylvaine. Jusqu'en 1571, année de la mort de leur protecteur, leurs fidèles se sont multipliés; mais, lors de la condamnation de leur fondateur (1579), leur puissance sc brisa. Les sabbatistes, dégénérés en sectes judaïsantes extrémistes leur firent concurrence. Le résultat fut que à Dej *(Complanatio dceslana)* (1638), un grand nombre de leurs églises passa au calvinisme, et leur évêque n'eut plus le droit de faire les visites canoniques dans le département de Trei-Scaûné. Ils déploient cependant encore une activité littéraire relativement considérable, ayant trois périodiques pour un petit nombre de croyants.

2° *Les sectes,* — La Roumanie n'est pas un pays « à sectes », comme le sont les contrées protestantes; elle n'est pas cependant à l'abri de ce fléau, surtout depuis la constitution du nouvel État roumain (1918). L'opinion publique et la législation roumaine font une différence entre les cultes historiques et les sectes. Los premiers dont nous avons parlé ont leur lit creusé par les siècles et leur cours est normal. Les secondes sont des organisations dissidentes. Leur origine est parfois un simple schisme; elles tombent ensuite très souvent dans l'hérésie, pour finir parfois dans une effroyable apostasie. Beaucoup de ces sectes, fondées sur un individualisme religieux rebelle, agressif, contiennent le germe d'une véritable anarchie spirituelle, préparant les voies ù l'anarchie politique. Elles présentent un égal danger pour l'État et pour l'Égiise.

La loi sur les cultes les nomme « Associations religieuses »; de son côté, le ministère des Cultes et des Beaux-Arts réglemente leur activité par des décrets spéciaux. Le plus récent, n. 4781, date du 17 avril 1937. Un autre, fort important, parut en 1933. Tous deux interdisent les associations dites « millénistes » : l' « association internationale des étudiants bibliques »; les ▮ témoins du dieu Jéhova », la « Société biblique »; ensuite les « pcntecostalistes », l'« Église apostolique de Dieu », les « pocaïtes », les « nazaréens », les ‹ adventistes-réformistes », les ‹ moissonneurs », les « flagellants », les «innoccntistes », enfin les «stylistes». Les décrets ministériels en question ne reconnaissent que trois sectes : les adventistes, les baptistes et les ▮ chrétiens selon l'Évangile ». Toutefois, les membres des sectes trouvent le moyen d'échapper aux rigueurs des decisions ministérielles en se constituant, par exemple, en sociétés anonymes, selon le Code du commerce. Ils savent également tourner les autres mesures prévues contre eux ; défense d'avoir une maison de prières dans une rue où sc trouve une église d'un autre culte; obligation pour leurs predicants d'avoir fait au moins quatre classes dans une école secondaire, réglementation de leurs rapports avec l'étranger.

Sans entrer dans le détail de leurs doctrines cl de leurs pratiques rituelles, qui sont celles bien connues de leurs coreligionnaires étrangers, adventistes aux États-Unis, baptistes en Angleterre et en Allemagne; ▮ chrétiens selon l'Évangile » de Suisse, nous nous contenterons de quelques données sommaires, regrettant qu'aucune statistique exacte n'ait été publiée sur ce point. Rcmarquons-le également, parmi les sectes reconnues par l'État roumain, il en est (pii ne sont nommées nulle part; ainsi les lipovènes, les molocanes, les caraïmes, auxquels autrefois la Russie avait accordé la reconnaissance légale. Enfin, il y a quelques sectes spécifiquement roumaines, comme les innoccntistes, les théodoristes et les stylistes.

1. *Le baptisme.* — I! pénétra cn Roumanie vers 1870, grâce à des propagandistes etrangers. Le chef des baptistes roumains est actuellement Constantin Adorian, assiste de deux Américains, Everest Ghil et Dan T. Hurley. Ils ont un séminaire central à Bucarest, 29, rue Berzci, et une importante maison d'édition. Ils sont en rapports avec le *l'orrign mission board û/ (hr Southern baptist convention in (J. S.* A. Cette mission étrangère dépenserait, affirme-t-on, chaque année 40 000 000 de dollars, pour la propagande religieuse dans la péninsule balkanique. Leurs predicants ont une préparation rudimentaire : sur 907 ‹ missionnaires » enregistrés en 1927. 800 n'avaient fait que des eludes primaires. Ainsi s'expliquent certains conflits regrettables entre les baptistes cl les représentants d'autres cultes, en particulier ceux de l'Égiise orthodoxe. Ils ont 70 000 fidèles.

2. *L'adventisme.* — Il fut introduit en Roumanie à peu près cn même temps que le baptisme. Son chef est le major en retraite T. Paunesco. assisté de Daniel M. Wall. Les adventistes sont partagés cn six régions ou « conférences ». Leur centre est à Bucarest.

3. *Les chrétiens selon ΓÉvangile ou darbystes.* — Grégoire Constant inesco est le chef actuel de la communauté de Bucarest (12 000 membres environ),

L *Les series non nommées dans la loi, mais reconnues de /ail sont : a) Les lipovènes.* — Ils forment une branche des raskolnlks russes. Leur nom vient de celui d'un moine russe du monastère Vigoretsika, Filip, d'où filipovènes, puis lipovènes. Les uns ont des prêtres *(popovlsi),* d'autres n'en ont pas *(bezpopovtsi).* Leur chef religieux réside à FAnlAnù-AlbA (Bukovine). Ils sont 85 à 90 000.

b) Les nwlocancs. — Ils font, eux aussi, partie des sectes héritées de l'ancien empire russe. Leur nom indique qu'ils mangent du laitage *(moloco* - lait); ils n'observent donc pas l'abstinence stricte prescrite par l'Égiise orientale. Ils n'apparurent en Bessarabie qu'après 1911. La statistique de Leu Bolosancanu ne leur attribue qu'un millier d'adhérents.

c) Les caralmes. — Ce sont des chrétiens circoncis, à la mode des juifs, seule pratique qu'ils aient empruntée A la loi mosaïque. Ils sont peu nombreux et cantonnés à Tighina (Bessarabie).

5. *Les sectes d'origine roumaine sont : a) Les innocentistes* — Le fondateur de cette secte est le moine Innocent, né A Cosfiuti-Soroca, le 24 février 1875. A vingt el un ans, afin d'échapper au service militaire, il entre au monastère de Dobrusa. ce qui ne l'empêcha pas de voyager, et beaucoup. 11 vil le fameux moine russe. Héliodorc de Tsarltsin, l'archiprêlre Jean Scrghief de Cronstadt, etc. Il fixa ensuite sa résidence a Balla, cn l'odolie, où il fut ordonné prêtre : c'était sous l'ancien régime russe. Il cul le courage de réciter les prières et surtout les exorcismes de saint Basile le Grand en roumain, ce qui fit une profonde impression sur les Moldaves de l'endroit. 11 eut bientôt la réputation d'un · grand prophète », * bien plus élevé que Jean de Cronstadt »; on voyait cn lui la réincarnation de saint Jean-Baptiste », ‹ le t(mple de la sainte Trinité », le représentant de Dieu le Père », Attiré par la renommée du · petit Père Innocent ». des milliers de paysans venaient de Bessarabie, de Podolie, de la Chersonèse, pour le voir cl l'écouler L'évêque Serafim de Chisinau (Bessarabie) obtint son transfert de Balla à Murom-Olonelz Les paysans le sui\irent. Avant le départ. Innocent donna In sainte communion à plus de mille d'entre eux. Afin de le revoir, beaucoup se mettaient en roule, après avoir vendu tous leurs biens. D'autres se contentaient d'offrir des cadeaux A la · petite Mère du .Seigneur », la mère d'innocent de Cosftutzi-Soroca.

A Murom, il passe pour « l'Espril-Saint ». Sur une nouvelle Intervention de l'évêque Sérafhn. il est dirigé sur Petrozavodsk ; ses fidèles fanatisés l'y suivirent A un moment donné, plus de 1 500 Moldaves « innocentistes » sc trouvèrent cn détresse a Moscou. Le gouvernement dut mettre a leur disposition un train spécial, afin de les rapatrier. Ceux qui étaient restés chez eux achetèrent un terrain de 30 déciatines a Lipetsk, el y créèrent le « Paradis d'innocent ». Cependant, A Pétrozavodsk, le « saint › abjurait l'hérésie et faisait profession de foi orthodoxe. Néanmoins, il fut enfermé au monastère de Solovctz sur la mer Blanche; délivré par la révolution de 1917, il revint dans son ‹ Paradis » de Lipetsk (Cherson). Bientôt, blessé au côté par un soldat, il mourait (30 décembre 1917) et fut enterré en grande pompe le surlendemain. D'après Leu BotoyAneanu, on ne compterait en Roumanie que 1 000 innoccntistes. Nicolas M. Énéa parle de 20 000. Il ajoute que la secte n'a pas de doctrine religieuse précise : les avis diffèrent même au sujet du rôle joué par le · petit père ». Le même Énéa affirme que le moine Innocent était un perverti, ce qui ne l'empêchait pas d'avoir, disait-on. le don de prophétie. A Murom, devant ses disciples, il prit un jour le portrait du tzar sur ses genoux et se mil A crier : » Nicolas, Nicolas, que de malheurs sc préparent pour ton empire et pour toi-même! On crachera sur toi, on te jettera à bas du tronc! » Le mouvement dont Innocent fut l'initiateur, sous la domination des tzars, pourrait être jusqu'à un certain point considéré comme une réaction nationale roumaine. Quant aux réunions religieuses des innoccnlistes, elles ont rapidement dégénéré cn orgies, dans des retraites souterraines creusées par les adhérents de ces cultes, et c'est la raison de leur interdiction.

b) Les throdonstes. — Gc sont les adhérents de Théodore Popesco, ex-prêtre orthodoxe de l'église Saint-Étienne de Bucarest Avec Laide du diacre D. Cornilcsco el le haul patronage de la princesse Baluca Callmaki de Stânceçli-Botoÿani, ce prêtre inventa une nouvelle secte et fut dégradé cn 1921. \ oici quelques points de son enseignement : le baptême n'eflace pas le péché originel; les prières pour les morts n'ont aucun sens; l'homme se sauve s'il sort de l'état de péché et reçoit le pardon par la foi en Jésus-Christ crucifié; la rédemption revêt trois aspects : pour le passé, c'est le pardon des péchés et la remise des peines éternelles: dans le présent, c'est la délivrance de la puissance du péché; pour ce qui touche l'avenir, c'est la fuite du péché. Le pardon des péchés ne nous est accorde que par le sang divin. Ces idées, au fond protestantes, Théodore Popesco les développa dans ses deux volumes de sermons, *Jésus vous appelle,* et *Venez à Jésus,* ainsi que dans une série de brochures populaires. Il fit également paraître une revue : *La vérité chrétienne.* D'après les statistiques de Leu Botoçâneanu, les théodoristes ne seraient pas plus de 550 dans tout le royaume; en réalité, on en compte plus de 700 rien <|U à Bucarest, en dehors de ceux de BArlad, CAmpulung-Muscel et Ploeçli.

c) Les stylistes. — Le calendrier grégorien a été adopté par les postes roumaines, dès le début de leur organisation, et par l'armée, collaboratrice des alliés, durant la guerre mondiale. Quant A l'Égiise orthodoxe roumaine, elle abandonna l'ancien style en 1921. Ce changement fut annoncé par une · encyclique synodale », publiée dans la revue *Hiserica Ortodoxd Kon.ànâ,* cn juillet 1921. Cet acte officiel, signé par vingt-six évêques et archevêques avec A leur tête le métropolite-primat, indique les raisons de celte réforme : 11 nous est devenu impossible, A nous aussi, de nous opposer A la vérité, el de conserver le calendrier julien de Sosigenes. » La réforme provoqua une réaction de la part des fidèles, surtout en Moldavie et en Bessarabie. Ce mouvement peut d'une certaine façon être comparé A celui des raskolnlks russes. Les oppo-

sants roumains, dits ‹ stylistes », furent encouragés dans leur révolte, par une *Êptlre ou trompette des ermites de la sainte montagne ∂ Athos,* tirée à Athènes a 15 000 exemplaires, œuvre d'un ancien moine, Arsène Cotin, transfuge de la république monacale athonicnne. Cette ‹ épltre · est le nouvel évangile des stylistes roumains. Ils n'ont pas besoin d'église * de pierre ou de bols »; ils prient sous les arbres, loin de toute muraille. A Mâstacân-Neamtz, ils ont fondé la ‹ Société des hommes croyants », sous le patronage des saints apôtres Pierre et Paul. Un autre groupe. ‹ le baptême du Seigneur », fut crée dans le département de Putna en 1932, à l'instigation de Théodore Petrea, ex-adjudant d'administration. Certains ne veulent plus de prêtres, intermédiaires entre les hommes et Dieu. Tous réclament le maintien des rites religieux, comme « par le passe ». Ils parlent avec mépris, non seulement du clergé, mais aussi de l'Etat. Quel est pour eux le crime des prêtres? C'est d'être les « popes de l'Etat ». Ils ont fait des lois qu'aucun des leurs ne va observer. L'Etat? C'est · l'empire des sept esprits malins ». Interdits par le gouvernement, les stylistes n'en continuent pas moins ù soulever les masses. Ainsi, en 1935, à Alblne(i-DftHi, 309 stylistes, sous l'instigation de Basile Pletosu, moine du département de Baïa, l'un des foyers du stylisme, déclarent officiellement leur conversion de I'Eglise orthodoxe du nouveau caïeudrier, à celle qui est restée fidèle Λ l'ancien, afin d'avoir un prétexte pour fonder une nouvelle communauté. Les stylistes sont encouragés, non seulement par les agents étrangers, mais également par des politiciens roumains sans scrupule.

Nous avons insisté davantage sur ces trois sectes, car elles sont d'origine roumaine. Mais combien d'autres se répandent à travers le pays entier, comme les scoptsi (châtrés), les lutteurs de l'esprit, les khlistcs, les stundistes. les millénistes ou étudiants bibliques, les nazaréniens, les pocaïles, les pcntecostalistes, les tremblants, les moissonneurs, les pocaïtcs à la Croix, les spirites, les théosophes, les tolstoïsants, la secte de la science chrétienne, les fotescanes et surtout les francsmaçons.

Le Dr B. Trifu, député de Storojlneji (Bukovine), au cours d'une interpellation à la Chambre des députés le 5 novembre 1932, mentionna avec noms à l'appui, une foule d'organisations maçonniques, dont dépendent les postes les plus importants du nouvel Etat roumain : premiers ministres, ministres, secrétaires et directeurs généraux, professeurs d'université, plénipotentiaires, généraux et officiers supérieurs, journalistes, etc. Dans sa réponse, datant du même jour, N Ottesco, sous-secrétaire d'Etat à l'intérieur sous le gouvernement du professeur N. lorga. lit l'éloge de la franc-maçonnerie et prétendit que. dans ses rangs, a coté de Napoléon ler et Napoléon 11I. on peut retrouver un grand nombre de sommités politiques et culturelles du pays, aussi bien que de l'étranger.

Dans une conférence aux fidèles de l'église Nlfon de Tàrgovijte, « sur ΓIncroyance contemporaine », b prêtrr Rizea Dobrcsco, de l'église Saint-Elie de Pltcÿti, fait au sujet de la multiplication des sectes de bien tristes constatations : ‹ Ainsi est bâti notre Roumain; c'est un véritable hypocrite. Il écoute tout le monde et ne croit a rien. Il croit à sa religion seulement pour la forme, parce qu'alnsi ont fait ses grands-pères et ses arrière-grands-pères; mais sa foi n'a aucune base » Si ces constatations contiennent une part d'exagération, on y retrouve cependant une part de vérité Le Roumain, surtout celui de l'ancien royaume, est légèrement sceptique. Il a été trompé si souvent. <in peut encore trouver, à l'apparition d'un aussi grand nombre de sectes en Roumanie, d'autres explications. Signalons, par exemple, ce fait, que les professeurs des facultés de théologie et des séminaires orthodoxes vont trop souvent puiser leur doctrine religieuse aux facultés de théologie protestante et encore ces fraternisations systématiques avec les représentants de l'élite protestante, fraternisations si fréquentes depuis quelque temps, et qui curent lieu a Stockholm, à Lausanne, à Genève et plus récemment à Londres.

Les conférences ‹ panorthodoxes » de Constantinople, Vatopédi, Sinaia, Athènes, etc., ne sont pas sans flanger, elles non plus, et contribuent à désagréger le bloc de l'orthodoxie roumaine. Certaines Eglises orthodoxes sont absolument sectaires. Ainsi, lors de la visite, le 23 septembre 1927, de Mgr d'II?rbigny Λ Mélctlos-Métaxakls « pape » et patriarche d'Alexandrie, celui-ci déclara en propres ternus : « Le présent, l'avenir appartiennent aux Églises d'Angleterre et des États-Unis, aux protestants. Là-bas se trouve notre espérance, car, je le répète souvent à nus amis qui ne veulent pas me croire, par notre protestation contre le pape, nous sommes les premiers protestants. ·

Dès lors, au lieu d'unité, de charité, de force, on ne peut attendre de ce côté que division, haine et faiblesse.

I.-IL Allen, Λ *hist. sketch* o/ *the Unitarian movement since the Reformation;* J.-E. Beard, *Unitarlantern exhibited in its actual condition: Reitrdge zur Gcsch. der evg. Kirche Λ. //., in Siebenburgen,* 1922; I.-C. Bcldic, *Sectele religious·* [Les *sectes religieuses],* Galatzl, 1932; Dr N. Brinzcu, *Pocaitzii [Les pocaltcs],* Pctrojcni, 1913; Cleric ortodox. *Sectele religloase in Romdnia [Les sectes religieuses e.i Roumanie],* extrait de la *Noua revIsta biscriceasca [Nouvelle revue ecclésiastique],* VI· ann., 1921, Bucarest, 1925; Grégoire Comsn, *Combalerea catehismulul bapttelilor [Réluta-tion du catéchisme baptiste],* Arad, 1920; le même, *Nous Calauza perdra cunoaslerea si combalerea sectetor religloase [Nouveau guide pour connaître et combattre tes sectes religieuses],* Arad, 1927; le même. *Chela sectetor religioase din Romania [Ciel des sectes religieuses en Roumanie],* Arad, 1930; A. Copier, *Ratacirea milenistilor (studenlzii bibliei) [Erreur des millénaristes, étudiants de la Ribte],* Brasov, s. d.; A.-C. Cosma et C. Popcsco, *Tzlparii se pescuesc pe tntuncri sau sectele din Romdnia* [O/t *pèche les anguilles durant la nuit ou tes Sectes de Roumanie],* Adjud, 1933; Pr. Rizea Dobrcsco, *Confe.rintza despre necredinlza oamenilor timpului de latza [Con/ércnce sur rincrédullté des contemporains],* Pilestl, 1926; Nie. M. Énéa, *Cuttele [i^es cultes],* dans *Rassarabia,* monographie publiée par les soins de M. Etienne Clobanu, éd. de l'Exposltion de Chisinau, 1926, p. 321-33 l ; Joseph Fcrencz, *Unitarius Kistukôr* [Lu *petite glace unitarienne],* Cluj ; Jakob Elek, *David Eerencz emléke [La mémoire de François David];* IL Jekcll, *Festgabe zur 60. jdhrigen Jubelleler des slebenburglschen Hauptvereins der evg. Gustait-Adoll-Stipung,* 1912; G. Ilionu, *Cultele in Dobrogea delà 1873 pdna la 1028 [i^es cultes en Dobroudja de 1873 à 192S]* dans la monographie *Dobrogea (1878-1028)* «cinquante ans de vie roumaine, étude publiée à l'occasion du cinquantenaire de la réannexion de la Dobroudja, Bucarest, 1928; V. S. kpir, *Sectele religloase din Romdnia* ff.es *sectes religieuses en Roumanie],* Arad, Bibliothèque du chrétien orthodoxe, n. 37; le même. *Cues de Indrumari mislonare [Cours de directives missionnaires],* Bucarest, 1929; \rh. Gr. Lcu-Botosaneanu, *Confeslunl si secte [Confessions et* sectes J, étude historico-mlsslonnnirc, Bucarest, 1929; Id., *Sectele in Romdnia [Les sectes en* /tOUniante], Chisinau, 1931 ; Basile Loichitza, *Chiitasnud (Mitenarlsmul) [Le chlllasmr (millénarisme)],* exposé et critique dogmatique, extrait de la revue *Candeta,* Cemautzi, 1926, n. 10-11; l'évêque Mclchlsédéc, *Lipovenismul [i^ lipovénlsme],* Bucarest; I L Meyer, *Die Diaspora der deutschen evg. Kirche in Rumanlcn, Serbien und Rulgarlen,* 1901; I\ MJIlcr-Lnngenthal, *Die Sachsen und ihr Land,* 1923; Const. Nazaric, *Corn bâteret prlndpalelor invatzaluri advenlisle [Réfutation des principaux enseignements adventistes],* Bucarest. 1913; le même, *Sdmbata Adventlstilor si sfanta Duminica* [Z.e *samedi dt s adventistes cl le saint dimanche),* Bucarest, 1911; O. Nctoliczka, *Reilrage zur Gesch. des doh. lionterus un i seiner Sehriften,* 1930; G. Ouatu, O *lamurire a starilor de lucrari din biserica adventlstilor* [Un *éclaircissement sur l'étal des*

r/ιοϊΓA *tic ΓÉglise des adventistes],* Bucarest, 1929; Hnn« Petri, *Evg. Dlasporapfarrer in Humünlen im !9.Jhd.,* 1930; J. Pokoly, *Aierdélgl reformatas egyhàz IMênete (L'histoire de ΓÉglise calviniste de Transglvante],* [en magyar], 3 vol., 1901; Th.-M. Popcsco, *Cum falsifica bapllstil Gloria cresllnimului (Comment les bapllstcs falsifient l'histoire du christianisme],* Arad, 1931, Bibliothèque du chrétien orthodoxe, n. 88-89; Pr.-T. Popcsco, *Adrvarul asupra Inuinulritor aduse prrotiilni T. Popesco si marturlsirca de crcdintzaa preolului T. Popescu* (Z,α *vérité au sujet des accusations parties contre te prêtre Th. Popcsco et la profession de la foi du prêtre Th. Popesco],* Bucarest, 1923; Nie. Popovschl, *Mlxcarea delà Balta sau lnochentismul in Basarabia* (Zx· *mouvement de Balta ou t'innocrnlisme en Bessarabie],* Chisinau, 1926; Jean S. Savin, *Iconoclasli si apostatzi conlempurani (Iconoclastes et apostats contemporains],* Bucarest, 1932; A. Schullcnis, *Die Augustana in Siebenburgen,* dans *Archiu des* Vereiru *fur siebenb. Landeskunde,* N. F., t. xli, 1926, p. 161 sq.; le infime, *Unsere Volkskirchr,* 1928; Dr. Sebastien Stnnca, *Pocaitzii* (Les pocoi/rij, Sibiu, 1913; F. Tcutsch, *Gesch. der siebenburger Sachsen,* 4 vol., Sibiu, 1899-1926; F. Tcutsch, *Die siebenburger Sachsen in Vergangenheit und Gcgcnivart,* 1923; le mémo, *Kirche und Schule der siebenb. Sachsen in Vergangenhcit und Gcgcnivart,* 1923; le infinie, *Bildrr aux der Kullurgesch. der siebenb. Sachsen,* 2 vol., 1928; le infime, *Gexchichte tier evg. Kirche in Siebenburgen,* 2 vol., 1921-1922; G.-D. Tcutsch, *Die Gcneralkirchcnvlsitationsbcrichte,* 1925; ł'. Teutschlaendcr, *Geich. der evg. Gcmeinden im llumdtiien,* Bucarest, 1891 ; Dr. V. Trifu, *Interpelarc asupra francmasonerlei facuta in sedlntza Adunarii Drpulatzilor de la δ Februarie 1932 [Inierpellation sur la franc-maçonnerie dans la séance de la Chambre des députés du .5 février 1932],* Bucarest, 1932; Max Tschurl, *Biserica regnicolara evanghelica C. .4. (Confcsiunea delà Augsburg) in cci din urina zece uni ſ℔L Église évangélique C,* .4. *(Confession d'Augsbourg) dans les dix dernières* années] dans la monographie *Transllvania, Banatul, Crlsana, Maramuresul,* t. il, Bucarest, 1929, p. 823-831; et un grand nombre d'articles parus au sujet des sectes dans les revues religieuses *Hiserica ortodoxa româna. Candela, Hevista teologica,* etc.

J. Gkoroescо.

ROUSERGUES (Bernard do), appelé aussi quelquefois, par erreur, Bernard ou Bernardin du Hosier, archevêque de Toulouse (1452-1475), après avoir été longtemps prévôt du chapitre (1 133), puis évfiquc de Bazas (1447) et de Montauban (1450). — Toute la première partie de sa carrière fut consacrée à renseignement, soit chez les augustins de Toulouse auxquels il appartenait, soit à Home où il fit de longs séjours. Sa science et son dévouement au Saint-Siège lui valurent im prestige considérable auprès de la Curie. Attaché (1427-1430) ù l'ambassade envoyée en Aragon, qui finit par briser la résistance de Clément \ 111, le schismatique successeur de Benoît XIII, il a laissé de ces négociations un précieux récit, déjà utilisé par Bzovius, *Annales ecclesiastici post Baroniiim,* t. xv, ad an. 1425-1430. Sa promotion épiscopale fut sans doute la récompense des loyaux services par lui rendus à la papauté.

Outre quelques travaux d'histoire profane, voir J. Lvlong, *Bibliothèque historique de ta France,* n. 13049 et 16 272, et un certain nombre de compositions exégétiques ou oratoires. *De laudibus S. Marin' virginis,* souvent réunies en une sorte de *corpus,* le principal de son activité littéraire porta sur les problèmes ecclésiologlques mis ou maintenus à l'ordre du jour par les affaires du temps. Conformément à la tradition rie son ordre, il fut toujours le défenseur du droit pontifical le plus absolu.

Il existe encore de lui : un *Accensus veri luminis Francorum chrislianissimi regis ct regni contra tenorem Pragmatica· sanctionis* (bibi, de Toulouse, ms. JW); un *Libre de statu, auctoritate ct potestate K. H... cardinalium (ibid.,* cl blbl. Vatic., ms. *lat. 1022):* un *Promptuarium Ecclesitr* (bibl. Val c., ms. *lat. 1019* et *1020),* où il est question *De cdificattone Ecclesia militantis* et, en appendice, de l'obéKsiincc au concile de Bille; un *Agoranimus* (et non *A goramnus) de sacro principatu* (blbl. Vat., ms. *lat. 1021;* blbl. de Toulouse, ms, *333).*

Composé à Home en 1446, sous le pape Nicolas V, cc dernier traité est le seul dont il soit possible jusqu'ici de connaître avec quelque détail l'esprit et le contenu. 11 semble être une véritable somme *De sacro principatu Domini nostri papte cl s. romanæ Eccleifæ* comme cette époque en vit naître tant. On en devine suffisamment la tendance par l'intitulé des chapitres suivants : *De generali potestate D. paper circa quæcumque temporalia in universo mundo; De plenaria potestate utriusque gladii ecclesiastici ct seeculahs quam habet D. papa...; De excellenti potestate quam habet D. papa circa imperium Homanorum, tatmorum atque griecorum Christianorum, et circa alia quacumque regna el dominia temporalia quorumcumque christifidelium in universo mundo; De plenaria potestate D. papte circa regna terree, terras et dominia, quorumcumque infidelium; De excellenti el plenaria potestate D. papa... generaliter et circa omnem populum catholicum totius orbis.*

11 n'y a pas de doute que Bernard de Bousergucs ne mérite de compter, après ses illustres confrères augustius du xiv· siècle, Gilles de Home, Jacques de Vitcrbe ct Augustin Trionfo d'Ancône, parmi les théoriciens du * pouvoir direct ».

Notice pur A. Degcrt, dans *Diet, d'hist. et de géogr. eccl.* t. Mil, col. 760-761; Fr. Ehrlc, *Bernard von / oiuergues Aclrn der Legation des Cardinals de Foix in Arngnnlen,* dans *Arch, fûr Lileratur- und Kirchengesch. des Millelaiters,* t. vu, 1900, p. 427-463.

Inventaire de ses œuvres manuscrites : bibliothèque de Toulouse (sous le n. *3S3).* dans *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements,* t. vu, Paris, 1885. p. 232-234; bibliothèque d'Auch (sous le n. /), même collection, nouvelle série, t. iv, Paris, 1886, p. 392-393; bibliothèque Vaticane (sous les n. *1019-1023),* dans *Codices Vaticani latini,* t. n a, par A. Pelzer. Borne, 1931, p. 520-527.

Sur sa doctrine du pouvoir pontifical : M. Grabmann, *Studicn uber den Einfluss der aristolelischcn Philosophie auf die mittelallcrlichen 1 hcorien uber dos Vcrhdtnis von Kirche und Staai,* Munich, 1934. p. 101-102, où sont publiés les titres des chapitres y afférents dans son *Agaranimus de sacra principatu.* — Une biographie du personnage est souhaitée par Fr. 1-Jirle, *loc. cil.,* p. 429-130; en attendant, l'institut catholique de Toulouse a couronné (27 juin 1922) une thèse, restée inédite, de M. Carrel, sur *Bernard de Kousergues, sa rie fusqu'd Tétévation à l'épiscopal.* Voir *Bulletin de lltt. ccd.,* 1922, p. 394; 1932, p. 47.

J. Rivière.

ROUSSEAU Jean-Jacques, écrivain français, né à Genève le 28 juin 1712, mort à Ermenonville le 2 juillet 1778. L Vie et œuvres. IL Idées philosophiqu "set religieuses (col. 121). Ill Influenec(col. 128).

1. Vie et œuvres. — Ie *La vie jusqu'en 1749.* — I. *L enfance calviniste* (1712-1728). — Rousseau est né d'une famille d'origine parisienne, mais réfugiée à Genève depuis 1545. De sa cité natale il gardera l'empreinte el tiendra le goût des institutions républicaines et l'Ame calviniste; il passera par le catholicisme, par le philosophisme, mais il reviendra au calvinisme, non sans doute au calvinisme orthodoxe, mais à un calvinisme adapté ù son individualisme. Le milieu dans lequel il grandit n'avait d'ailleurs rien de rigide: sa mère Suzanne Bernard, morte peu après la naissance de Jean-Jacques, avait scandalisé le consistoire par sa légèrelé; son père, Isaac Kousseau, était horloger; mais, citoyen de (ienève, très conscient de sa dignité civique, il l'élait moins de scs devoirs. Il donna à son fil le goût de la lecture, lui faisant lire l'As/r/é, le *Grand Cyrus,* les *Vies* de Plutarque, le *Discours sur l histoire universelle...* En 1722, ce père quitta Genève pour Nyon, afin de se dérober aux suites judiciaires d'une querelle violente. Jean-Jacques, confié à un frère de sa mère, Samuel Bernard, fut mis en pension

chex l« pasteur de Besscy. Spectacle Lnnibercicr, <le 1722 à 1721 Apprenti graveur en 1725, il se perd dans la lecture et tombe quelque peu dans la polissonnerie. Enfin le dimanche 11 mars 1728, par crainte d'un châtiment, il s'enfuit de Genève, (J. *Confessions,* I. I; L. Hitler. *La famille cl la jeunesse de Jean-Jacques Rousseau,* Paris, 1896, In-16.

2. *La période ‹ catholique ». Autour de Mme de* Π'α-*rens* (1728-17 11). — Cette période est commandée par l'influence de Mme de Warens. Cette Vaudoise de vingt-neuf ans, séparée de son mari, convertie, vit à Annecy, d'une pension que lui font l'évêquc de Genève, M. de Bcrnex, et le roi de Sardaigne, pour qu'elle s'occupe des transfuges du calvinisme. Elle adresse Jean-Jacques, que lui a envoyé le curé de Pontvcrrc, chez qui il s'est réfugié lors de sa fuite et qui recueille tous les Genevois dans le même cas, à l'hospice des catéchumènes à Turin, li y abjure, sans résistance, même intérieure, le 21 avril 1728. après neuf jours d'une vie dont les *Confessions* disent beaucoup de mal. Graveur, laquais, il Unit par revenir chez Mme de Warens. Dans Γintervalle. il a connu à Turin, l'abbé («aime qui cherche à lui donner une formation morale cl religieuse et dont il prendra, prétend-il, des traits pour les donner au iu-*cairc savoyard;* cf. F. Mugnier, *Madame de Warens et J -J. Rousseau,* Paris, s. <l. (1891), in-8®, p. 16-55 et •121 129; P.-M. Masson, *La profession de foi du vicaire savoyard,* édit, crit.,ln-8®, Paris, 1914. Préface, p. xxix-xxxi ; il a connu aussi l'abbé Gouvon qui lui apprend un peu de latin cl d'italien et s'est lui-même intéressé à la musique. Entré au séminaire d'Annecy, où il rencontra l'abbé Gûticr, autre type du *vicaire savoyard,* puis attaché a la maîtrise d'Annecy, il reprit bientôt sa vie vagabonde. Avec des aventures de comédie, il va a Lyon, a Fribourg, à Lausanne, à Neuchâtel, jusqu'à Paris, d'où il revient à Chambéry, auprès de Mme de Warens, qui s'y est installée en 1731.

Ce sont alors « les années catholiques ». Mme de Warens exerce sur Rousseau une influence profonde, a Chambéry l'hiver, aux Channel tes l'été. Initiée dans sa jeunesse par le pasteur Magny à ce piétisme protestant qu'avait propagé l'Alsacien Spcner. elle était restée plélisle, selon Mme Guyon, qui avait amené plus d'un \audois · a la sainte liberté «les enfants de Dieu ·. Elle se piquait aussi de philosophie et, en elle, la philosophie rejoignait la piété pour bannir la morale. Elle n'avait pas la notion du péché et ne croyait pas à l'enfer.

Évince d'auprès de Mme de Warens, Rousseau pendant les deux hivers de 1738 et 1739 qu'il passe aux Charmcttes, lit sans critique et sans choix Descartes. Malcbranchc, Leibnitz, qui le dégoûtent de la métaphysique, Fénelon, où il trouve la conception idyllique du « monde primitif », Locke, qui lui apporte la théorie du contrat social, Pascal et Montaigne, qui lui apprennent l insutlisancc de la raison, les tenants d'un christianisme sms mystères, Clarke, Pope, Addison, et même stns dogmes, Béal de Murait, l'auteur de *! Instinct divin recommandé aux hommes,* 1727, in-8®, s. I , cl surtout Marie lluber, une Genevoise, qu'on peut considérer comme la mère spirituelle du vicaire savoyard et dont viennent de paraître les *Lettres sur la religion essentielle à l'homme. distinguée de ce qui n'en est que l accotoir Les 2 premières parties,* Amsterdam, 1738, in-12; 2 édit., *contenant les t parties,* 2 vol in-8·, Londres, 1739 Cf. A. Metzger, *Marie Huber. 1693·17S3; sa vie,* irs *auprès, su théologie,* Genève, 1887. in 8·; P.-M. Masson, *La religion de Jean-Jacques Rousseau,* 3 vol. in-16, t. 1. Fribourg, 1916, *La lormaiton religieuse de Rousseau,* p. 208; L. Ritter, *J J Rousseau et Marie lluber,* dans *Annales J.-J. Rousseau,* 1. m, 1907, p. 207 sq. H lit enfin Bayle, Saint-Évremond et Voltaire. Puis las de sa fausse situation, il accepte en avril 1710 un préceptorat chez le grand prévôt de Mablv, frère de l'abbé et de Condillac; il n'y fait que passer et en 1711, il gagne Paris Sur cette période, voir *Confessions,* I. Il, HI, IV. V, VI : *Correspondance générale de Jean-Jacques Rousseau,* annotée et commentée par Th. Dufour et publiée par P. Plan, 20 in-8·, Paris, 1924-1935. I. t, *Rousseau cl Mme de Warens;* F. Mugnier, *op, cil.·,* Masson, *op. cil.*

3. *Rousseau chez les philosophes. Venise et Paris* (1711-1719). — Il compte sur la musique, mais l'Académic des sciences rejette son *Projet de nouveaux signes sur la musique.* Il obtient la protection de quelques grandes dames. L'ambassadeur de France à Venise, M. de Montaigu, le prend comme secrétaire, mais ils ne s'entendent pas. Revenu à Paris en septembre 1741. il s'occupe de musique, se lie avec Thérèse Levasseur, dont il mettra les enfants aux Enfants trouvés, et entre par Diderot dans le monde de Γ*Encyclopédie.* Cf. ici D'Alembert, 1. 1, col. 706-708; Rationalisme, 1. xm, col. 1752. Il se charge des articles du *Dictionnaire* concernant la musique et y donne l'article *Économie politique,* (pii annonce de loin le *Contrat social.* Il est alors recherché par d'Holbach. Dans ce milieu, son catholicisme déjà bien ébranlé s'effondre. lin 1748, sans cesser, semble-t-il. de croire en Dieu, il n'est plus catholique que de nom Gf. *Confessions.* L VU; *Correspondance,* 1. 1. *Rousseau ù Venise, ...à Paris.*

2® Vie *el ouvres de 1749 à /765.* - L *La crise intérieure. Le discours sur les sciences. Lu · conversion ▮ et la rentrée à Genève* (1749-175 1). — On ne peut comprendre les o uvres de Rousseau si on les sépare de sa vie. Il y expose, en cflet, sa réaction à l'égard des milieux qu'il traverse, ses idées, ses sentiments, scs rêves.

A ce moment, il ne s'accommode pas de son existence. La vie mondaine se résume pour lui en contraintes. en déconvenues, en un sentiment d'infériorité pénible. Puis, l'on peut ne pas accepter certains dogmes, mais le philosophisme qu'aucun blasphème n'arrête, dépasse la mesure. N'y aurait-il donc pas. au lieu de celte vie artilicielle,où lasociétcdiclcà l'homme ses jugements et règle ses pas, une vie naturelle ou l'homme serait lui-même? Justement, cette question mise au concours par l'Académic de Dijon en octobre 1749 ; Si *le progrès des sciences et des arts a contribué à corrompre ou à épurer les mwurs,* lui fournit l'occasion de préciser scs idées. Cf. R. Tisserand, *L Académie de Dijon de 1740 à 1793,* 1936, in-8® La«|uestion signiliait : Quels ont été les etïets moraux de la Renaissance? Rousseau la prit dans un sens général : Rapports entre la civilisation d'une part et d'autre part la morale et le bonheur? Tou! le χvιιι· siècle fera dépendre moraleel bonheur du progrès « des lumières », mais fera disparaître l'individu dans une société uniforme Avec l'approbation et non, quoi qu'en ail dit Marmontel. *Mémoires,* I. Vil, sur le conseil déterminant de Diderot, il soutient que la civilisation a corrompu les mœurs. L'homme tel que l a fait la nature dans la simplicité, l'indépendance, la croyance en Dieu..., est Infiniment supérieur à l'homme tel que le fait la civilisation, dans l'artifice de la vie sociale, dans le luxe (pii détruit toute vertu, toute moralité, dans le scepticisme. Toutes les sciences n'ont-elles pas une origine fâcheuse? L'astronomie est née de la superstition, la physique d'une vainc curiosité, la morale de l orgueil humain. Nés des vices, les arts et les sciences 1rs alimentent. Une reserve cependant. Dans l'étal présent des choses, les lumières sont utiles, à la condition qu'elles viennent de grands savants et « non de cette foule d'auteurs élémentaires », qui revendiquent les noms de philosophes et de

savants. Le travail de Rousseau n'avait rien de neuf : la thèse en avait été exposée dans h s *Lettres persanes* (les Troglodytes) el dans Marivaux *(L'tte des esclaves, / Ile sonnante),* Rousseau eut néanmoins le prix, le 23 août 1750. Cf. R. Tisserand, *Les concurrente de Rousseau à ГAcademie de Dijon pour le prix de* 773/, in K", 1930. Mais quand le *Discours* parut imprimé (Paris, 1750; Genève, 1751), les académiciens Bordes de Lyon, Le Cat de Rouen, l'ormey de Berlin, Voltaire, d'Alembert, Frédérh il le rot Stanisla avancèrent des objections. Rousseau répondit à tous. Cf. *Recueil de (ouïes les pièces publiées à l'occasion du Discours...,* Genève, 1753: *Correspondance,* t. vu, n. 1219.

Avec le *Discours,* son opéra le *Devin de village* n présenté devant le roi, sa comédie *Narcisse* au Théâtre-Français, Rousseau prendra conscience de son talent et osera. En face des mondains et des philosophes, il affecte de redevenir l'homme primitif. Il commence cette « conversion », en retournant à la religion, non au catholicisme, mais à la religion de son enfance, réduite toutefois à sa manière personnelle. Depuis son abjuration, il avait cessé d'etre « citoyen de Genève ». En juin 1751. sûr d'être bien accueilli en raison de sa renommée, il retourne dans sa patrie. Il rentre d'abord dans son Église; le consistoire le dispense des formalites habituelles. Parce qu'ils croient que, passé par la philosophie, Rousseau n'acceptera pas tous les dogmes de Calvin, les six commissaires chargés d'examiner scs croyances lui donnent, pour sa foi en Dieu et en la providence, un certificat d'orthodoxie. Admis à la communion, il fut rétabli dans scs droits de citoyen. *Confessions,* I. \ 111, *Correspondance,* t. i et il *Rousseau à Genève;* G. Vallette, *J.-J. Rousseau à Genève,* Genève, 1911. in-8°; P.-M. Masson, foc. *cil.;* J.-S. Spinti, *J.-J. Rousseau a (amvf.* 193 I. in-S°. Paris.

2. *Jusqu'à la rupture avec les Encyclopédistes : à ГErmitage* (1756-1757); *à Montmorency* (1758-1762); *Discours sur Гinégalité* (1755); *Lettre sur la Providence* (1756): *Lettre sur les spectacles ou Lettre à d'Alembert* (1758). — De Chambéry, le 12 juin 1751, il avait dédié A *la République de Genève* son *Discours sur l'origine et tes fondements de l'inégalité parmi tes hommes,* réponse à cette nouvelle question posée en 1753 par l'Académic de Dijon : *Quelle est l'origine de Гinégalité parmi les hommes? Est-elle autorisée par la loi naturelle ?* Rousseau s'inspire dans ce discours des théories sur la loi et les droits naturels de Grotius. Burlamaqui, Puttendorf et aussi de Diderot. Condillac, Button, de la doctrine philosophique, en somme. Sans s'inquiéter de la réalité historique, il s'efforce do dégager de l'homme, par le raisonnement, les éléments nécessaires de sa nature. Or, tandis que Lucrèce et Button voient dans l'homme primitif un être peu enviable, Rousseau le voit libre, fort, heureux, vivant sans règle, sans vices et sans vertus, selon l'instinct el sans réflexion, · l etat de réflexion étant un état contre nature et l'homme <|iii médite un animal dépravé », avec des besoins très simples toujours satisfaits. Deux seuls sentiments : l'instinct de conservation qui lui fait rechercher un minimum de bien-être, cl la sympathie pour ses semblables; capable de progrès, il aboutira par le premier à la propriété, par le second à la vie sociale et à la morale, autrement dit au sentiment de l'obligation à l'égard de scs compagnons d'existence, car il n'y a d'autre morale que la sociale. De là, naquirent les passions : amour, haine, ambition et aussi l'inégalité : inégalité du pauvre et du riche d'abord; puis, le riche faisant des lois pour garantir scs richesses, inégalité du puissant el du faible ou civile; en lin, le riche se réservant le pouvoir, inégalité du maître et de l'enclave ou politique. Et Rousseau rie conclure : *a)* l'origine de l inégalité, c'est la propriété, établie et maintenue par la vie sociale; *b)* l'inégalité est réprouvée par la loi naturelle, puisque, â l'état de nature, les hommes Isolés et bons sont égaux. C'est donc la société qui les a corrompus. Cette fois, Rousseau n'eut pas le prix. Cf. *Correspondance,* 1. π, n. 213, la lettre spirituelle que lui adresse Voltaire à cctlc occasion à la date du 30 août 1755 et *ibid.,* n. 2-11, la réponse de Rousseau.

Ayant refusé le poste de bibliothécaire à Genève que lui offrait au début de 1756 le docteur Tronchin, il s'installait le 9 avril de cette meme année dans une petite maison isolée aux environs de Montmorency, IHcrmitage ou l'Ermilagc, qu'avait aménagée pour lui Mme d'Éplnay. Il travaille à scs grandes œuvres, mais, dans l'intervalle, il écrit en réponse au *Poème sur te désastre de Lisbonne,* que Voltaire vient de publier, sa *Lettre sur la Providence,* datée du 18 août 1756, *Correspondance,* t. il, n. 300. Elle parut imprimée en 1759, un vol. in-8· de 60 p., s. L (Berlin). A l'occasion du tremblement de terre du Pr novembre 1755, Voltaire, dans son poème, avait attaqué la Providence et scs défenseurs Pope et Leibnitz : le mal, soutenait-il, tient à la constitution même du monde, les faits le prouvent. Il concluait ; « Mortcl.il faut souffrir, se soumettre en silence, adorer et mourir. » Il ajoutait vaguement : · 1'n Jour, tout sera bien, voilà notre espérance. » A cette thèse, Rousseau oppose un optimisme basé sur la croyance en Dieu et l'immortalité de l'âme. · Vous accusez Pope el Leibnitz ». dlt-il à Voltaire, «d'insulter â nos maux en disant que tout est bien », mais alors que votre poème « me réduit au désespoir..., leur optimisme... me console ». Puis souvenez-vous de ce *Discours sur l'inégalité* que vous avez qualifié de · livre contre le genre humain ·; j'y montrais aux hommes « comment ils faisaient leur malheur eux-mêmes ». Et il s'efforce de le prouver, comme il l écrit dans les *Confessions,* L IX. p. 301 : « De tous ces maux, il n'y en a pas un dont la Providence ne soit disculpée el qui n'ait sa source dans l'abus que l'homme fait de ses facultés plutôt que dans la nature elle-même. » En fait, · si ce n'est pas toujours un mal de mourir, c'en est fort rarement un de vivre ». Qu'on le demande, non à l'un de ccs civilisés satures de philosophie ou détraqués à force de réfléchir» mais à un honnête bourgeois ou à un montagnard du Valais. Il accepterait de renaître sans cesse • pour végéter... perpétuellement ». Dans l'appréciation <ies biens et des maux, les philosophes oublient toujours « le doux sentiment de l extslence indépendant de toute autre sensation ». P. 301-309. Peut-être, au lieu de *tout est bien,* vaudrait-il mieux dire *le (oui est bien* ou *tout est bien pour te tout,* Dieu semblant en effet ne s'occuper que de l'ensemble, (.eux qui ont gâté la cause de Dieu, ce sont les prêtres qui invoquent à tout propos la justice de Dieu» et les philosophes qui chargent Dieu, comme «Ht Sénèque, de la garde de leur valise ». Si Dieu existe, il est parfait, car. il est sage et puissant et tout est bien », « juste et puissant, et mon âme est immortelle ; tout se rétablit ». P. 318. Si sa raison ne l'assure pas de l'existence de Dieu, du moins il croît en Dieu « tout aussi fortement qu'en toute autre vérité ». P. 319. Qu'on le laisse croire en paix. Il y a une sorte de profession de foi qu'il défendra jusqu à son dernier souille ; · Je voudrais qu'on eût dans chaque Étal un culte moral ou une espèce <le profession de foi civile qui contint positivement les maximes sociales que chacun serait tenu d'admettre et négativement les maximes intolerantes qu'on serait tenu «le rejeter comme séditieuses...Toute religion qui ne s'accorderait pas avec le Code serait proscrite et chacun serait libre de n'en avoir point d'autre que le Gode même. Voilà un sujet pour vous, dlt-il à \ol-

taire... Vous nous avez donné dans votre poème sur la religion naturelle le catéchisme de l'homme, donnez-nous maintenant le catéchisme du citoyen. » P. 322-323.

Mais brouillé avec Mme d'Épinay, qu'il n'a pas voulu accompagner à Genève et qu'excite contre lui son ex-ami Grimm, il quitte l'Ermitage le 15 décembre 1757 et s'installe dans la petite maison de Montlouis à Montmorency; il est parfois l'hôte du maréchal de Luxembourg. Cf. *Correspondance,* t. III, *passim,* en particulier, n. 406, p. 136-143; *Lettre à Grimm,* datée du 19 octobre et *Confessions,* l. IX. C'est là qu'il acheva de se brouiller avec Voltaire et les Encyclopédistes par sa lettre : *J.-J. Rousseau, citoyen de Genève, à M. d'Alembert de l'Academie française..., sur son article Genève dans le tome VII de l'Encyclopédie,* ou *Lettre sur les spectacles,* Amsterdam, 1758, in-8°. D'Alembert, dans un article écrit après un séjour aux Délices, où il avait rencontré quelques pasteurs, sous l'impulsion et avec le concours de Voltaire désireux de se venger du consistoire, félicitait quelques pasteurs « de leur socinianisme parfait », de leur déisme en quelque sorte et du rejet qu'ils faisaient des peines éternelles. Il exprimait aussi le vœu de voir Genève s'ouvrir au théâtre ; des lois sévères remédieraient aux dangers que l'on craint et Genève unirait alors « la sagesse de Lacédémone à la politesse d'Athènes ». Les pasteurs protestèrent de l'orthodoxie de leurs opinions dans une *Déclaration de principes* publiée en février 1758. De son côté, Rousseau, craignant que Genève ne se laissât séduire, composa en trois semaines sa *Lettre.* Cf. *édit, cil.,* t. III, p. 113-117. Que les pasteurs soient sociniens, Jean-Jacques — il a de bonnes raisons pour cela — se gardera bien de les en blâmer. Que d'Alembert les en ait accusés publiquement, Rousseau ne l'admet pas. « On ne peut juger de la foi d'autrui par conjecture », et si l'auteur a connu ces doctrines par des confidences. Il n'avait pas le droit de les « déclarer à la face de l'Europe ». P. 115-117. Ce qui inquiète surtout Rousseau, c'est le vœu d'un théâtre à Genève. *Lettre... sur son article Genève... et particulièrement sur un théâtre de comédie en cette ville,* dit le titre. Reprenant donc, à sa manière, la thèse de Pascal. *Pensées,* édit. Brunschvicg, p. 11; de Nicole, *Les visionnaires;* de Bossuet, *Lettre au P. Caffaro,* pub. *Maximes et réflexions sur la comédie,* il soutient que « le théâtre, qui ne peut rien pour corriger les mœurs, peut beaucoup pour les altérer ». P. 138. Comment « attribuer au théâtre le pouvoir de changer des sentiments et des mœurs qu'il ne peut que suivre et embellir · s'il veut réussir? P. 120. · Par quels moyens pourrait-il produire en nous des sentiments que nous n'aurions pas cl nous faire juger des êtres moraux, autrement que nous n'en jugeons nous-mêmes? · Lu tragédie ne mène qu'à une pitié vaine, p. 123. la comédie · ne rend pas les objets haïssables. « mais ridicules; or. à force de craindre les ridicules, le vice n'effraie plus » et le ridicule « jeté sur la vertu est l'arme favorite du vice ». *Ibid.,* et p. 124. Quel profit moral tirer de *l'Astrée.* de *Mahomet,* de *Phèdre* · qu'on a peine à ne pas excuser »? P. 127. « Avec quel scandale, Molière, le plus parfait auteur comique, renverse les rapports les plus sacrés sur lesquels la société est fondée ! Il tourne en dérision les droits des pères sur leurs enfants, des maris sur leurs femmes; ...s'il fait... rire d'un vice, c'est au profit d'un autre vice plus odieux ». P. 127-128. Mais où le théâtre est plus redoutable, c'est dans les petites villes. P. 139. Il faut des distractions aux hommes, encore que les vertueux Montagnons des environs de Neuchâtel se contentent d'une vie pastorale Petite ville en somme, Genève aurait tout à perdre a un théâtre Qu'elle demeure fidèle à ses fêtes d'autrefois; qu'au besoin, elle en crée de nouvelles mais du même ordre.

Ce réquisitoire contre le théâtre faisait de Rousseau « après l'apostat de l'Église philosophique, l'apostat de l'Église littéraire ». B. Bouvier. *Jean-Jacques Rousseau,* Genève, 1912, in-16, p. 226. (L'était d'ailleurs le moment où les Encyclopédistes victimes de *l'Esprit* étaient menacés. « Le geste de Rousseau manquait d'élégance », .Masson, *La religion de Jean-Jaeques Rousseau,* t. II, p. 37. Ce sera « la brouille sans retour », mais aussi « la libération définitive ». Id., *ibid.* D'Alembert, que harcelait alors Fréron, répondit néanmoins à Rousseau ; il discuta certains détails et insinua certaines critiques sur le passé de Jean-Jacques. Diderot et surtout Voltaire se montrèrent irréconciliables. Cf. *Confessions,* L. IX et X; *Correspondance,* t. IV, *La lettre à d'Alembert,* 1758-1759; A.-A. Pons, *J.-J. Rousseau et le théâtre,* Genève, 1909, in-8®.

3. A *Montmorency : Les grandes œuvres* (1760-1762).

a) Julie ou La nouvelle Héloïse, 6 vol. in-12. Amsterdam, 1760, et 7 vol. in-12, 1761; *édit, cil.,* t. II. La *Nouvelle Héloïse* a été publiée par D. Mornet dans la collection des *Grands écrivains,* 4 vol. in-8°, 1925.

Conçu d'abord comme un simple roman, Rousseau, après sa conversion», fit de ce livre un roman à thèses moralisatrices. Julie d'Étanges a aimé son précepteur. Saint-Preux. Fureur du père, gentilhomme bourré de préjugés. Julie épouse l'athée vertueux Wolmar. Au temple, à l'heure de son mariage, une illumination soudaine de son intelligence, une purification de son cœur font sentir à Julie · la loi divine du devoir et de la vertu ». Plus tard, par un besoin de sincérité, elle racontera le passé à Wolmar et celui-ci fera de Saint-Preux le précepteur de ses enfants. Mais on ne joue pas avec le feu et Julie mourra à temps. Les thèses soutenues sont les suivantes : La société, en écoutant ses préjugés et ses conventions et en séparant l'amour et le mariage, le bonheur et le devoir, va contre la famille. Dans la vie conforme à la nature, l'amour et le mariage ne font qu'un et la famille constituée sur cette base, assure une existence heureuse et morale. Possibilité du relèvement après la faute par le triomphe du devoir sur la passion. Utilité, nécessité même de la religion pour la valeur morale.

Le 24 juin 1761, Rousseau disait à Jacob Vernes le but de son livre : « Rapprocher les partis opposés par une estime réciproque, apprendre aux philosophes qu'on peut croire en Dieu sans être hypocrite et aux croyants qu'on peut être incrédule sans être un coquin. Julie dévote est une leçon pour les philosophes; Wolmar athée en est une pour les intolérants. » *Correspondance,* t. VI, p. 158. Il va plus loin cependant. *La nouvelle Héloïse* est une apologie de la religion, entendons la religion de Jean-Jacques. Si Wolmar est doué de toutes les vertus, c'est qu'au fond il est chrétien : · Sa conversion est indiquée avec une clarté qui ne pouvait souffrir un plus grand développement sans vouloir faire une capucinade. » *Ibid.* Julie est l'apologie même de la religion, à qui elle doit sa transformation morale. A son mariage, au temple, est passé sur elle le souille divin. Cf. part. III, lettre XVIII. t. II, p. 177-179. · Sur son lit de mort, elle ramasse en un considérable discours les vérités dont elle a vécu. » Sa religion, ce n'est point le catholicisme qu'elle critique, mais le protestantisme — « J'ai vécu et je meurs dans le protestantisme »; l'Écriture est son unique règle de foi, — et le protestantisme de libre examen, opposé au calvinisme orthodoxe du pasteur. Elle s'est fait son *Credo,* sans aucun scrupule : « J'ai pu me tromper dans ma recherche », mais « Dieu pourrait-il me demander compte d'un don qu'il ne m'a pas fait ». Part. VI, lettre XI. Elle a d'ailleurs élevé ses enfants en dehors des formules apprises, afin que.

suivant Saint Preux, » ils ne sachent pas seulement leur religion, mais qu'ils la croient », car « il est impossible A l'homme de croire ce qu'il n'entend pas ». Part. V, lettre ni Son *Credo* est proche du déisme. Elle parle de l'Écriturc, règle de foi, et de Dieu, mais pas un mot de Jésus-Christ ou de la Trinité Et son Dieu n'est pas le Dieu de Calvin mais le Dieu des bonnes gens avec une note sentimentale. C'est un père. Ce qui *la* touche est sa bonté ». Elle croit â l'immortalité de l'âme, non n la résurrection des corps ou à l'enfer. · Qui s'endort sur le sein d'un père n'est pas en souci du réveil › et, pour me damner, « il faudrait que Dieu m'empêchât de l'aimer ». Part VI, lettre xi.

b) Emile ou de l'éducation. 4 vol. in-12, Amsterdam et La Haye, 1762; 4 vol. in-12 et 4 vol. in-8®, Paris, 1762, avec cette épigraphe : *Sanabilibus aegrotamus malis ipsaque nos in rectum genitos natura, si emendari velimus, juvat.* Seneca, Z?e *ira.* I. II. cap. xm. C'est le plan d'une éducation enlevée à la société viciée et conforme â la nature.

La question de l'éducation était â l'ordre du temps. Bousseau y avait touché dans un *Projet pour Γéducation de M. de Sainte-Marie,* étant précepteur, dans la *Nouvelle Héloîse.* part. V, lettre m. et dans l'article *Économie politique.* Dans cet article, il jugeait que l'éducation doit former le citoyen, donc être donnée en commun et par l'État; dans *VÉmile.* c'est ‹ l'état d'homme » qu'il veut enseigner. Cela importe : « quiconque est bien élevé pour cet état ne peut pas mal remplir les devoirs qui s'y rapportent ». Or, · vivre, dit-il, est le métier que je veux lui (à son élève) apprendre; d'où il suit que la véritable éducation consiste moins en principes qu'en exercices ». L. I, t. n, p. 403. 11 part de ce principe : · Tout est bien sortant des mains de l'auteur de la nature; tout dégénère entre les mains <lcs hommes. » 11 faut donc, autant que possible, isoler l'enfant et laisser agir en lui la nature. Émile, l'enfant, sera confié ù un précepteur. 11 sera élevé à la campagne. Son éducation sera d'abord « négative ». L'enfant a droit au bonheur, donc à la liberté. On ne s'occupera que de former ses sens et de le soumettre A la leçon de choses. Bien de livresque, pas même les fables de La Fontaine. On l'amènera seulement à désirer lire et écrire. Cf Laparède. *J.-J. Kousseau et la conception fonctionnelle de l'enfance,* dans *Kcvue de métaphysique et de morale.* 1912, p. 391-416. De douze à quinze ans, Émile sera instruit et formé à la réflexion, mais toujours expérimentalement. 11 apprendra ainsi l'astronomie, la géographie, la physique, si utile puisqu'elle fait connaître les grandes lois de la nature. On le formera A un métier, celui de menuisier, afin qu'il comprenne l'interdépendance humaine. Lu seul livre hii sera remis : *Kobinson Crusoé.* L. 111 au 1. IV. Emile a de quinze a dix-huit ans Son maître formera sa sensibilité. Pour retarder l'éclosion de ses passions, on fera dévier sa sensibilité vers les sentiments affectueux : nconnaissance, amitié, pitié, amour du peuple et de I humanité et on lui fera connaître les hommes par I histoire, surtout par Plutarque. Enfin on lui parlera de Dieu. Voir plus loin : *J,a profession de foi du vicaire savoyard.* Au 1. V, c'est le mariage. Émile sera fiancé à Sophie et deux ans après, l'épousera. Et Bousseau esquisse A celte occasion un nouveau *Traité de Γéducation des filles.* bien plus tradit ionnel que l'Émile. Sur le système ‹l éducation de Bousseau, voir F, Vial, *Kousseau éducateur,* In-8®, Paris, 1912, et *La doctrine d'éducation de J.-J. Kousseau.* Paris, 1920, in-8®.

L'Émile eut une suite : *Émile et Sophie ou les Solitaires,* s. I., 1780, in-8®, où l'on voit tourner très mal les deux personnages.

c) La profession de foi du vicaire savoyard (citée ici d'après l'édit. Masson, les chiffres donnés sont ceux (fui figurent dans les marges entre crochets), dans *Émile,* I. IV; cf. aussi, E. Beaulavon. *La profession de loi du vicaire savoyard,* avec une introduction et des notes, Paris, 193G, in-16. Avant dix-huit ans, Émile n'a donc pas entendu parler de Dieu. 11 n'eût rapporté d'un enseignement catéchistique que «des images difformes de la divinité ». Mais la religion est devenue utile A sa vie morale; « l'oubli de toute religion conduisant A l'oubli des devoirs ». P. 7. Le précepteur ne le formera point à une religion précise; il le met La seulement · en état de choisir celle où le meilleur usage de sa raison doit le conduire ». Rousseau confie cette tâche à un vicaire savoyard (abbés Gaime et Gâtiez? Cf. *Confessions,* l VIH et ici col. 103) qui, après avoir trahi ses vœux, se trouvant pris d'un doute, non méthodique mais réel, soumit, tel Descartes, scs certitudes antérieures à une révision. A l'exemple de ‹ l'illustre Clarke », il borna son étude aux vérités utiles, c'cst-à-dirc, aux règles de la vie bonne et heureuse, et admit parmi elles « pour évidentes, celles auxquelles dans la sincérité de son cœur, il ne pourrait refuser son assentiment; pour vraies toutes celles qui lui paraîtraient avoir une liaison nécessaire avec les premières ». Quant aux autres, il les laissait « sans les rejeter ni les admettre ». P. 33-34. A « la lumière intérieure », p. 61, le vicaire arrive aux certitudes suivantes :

« J'existe et j'ai des sens par lesquels je suis affecte. » C'est un fait. « Je trouve en moi la faculté de comparer mes sensations » : donc « une force active », p. 39, et, « quoi qu'en dise » Helvétius, qui voudrait persuader que notre vie spirituelle et morale se ramène a la sensation, « j'oserai prétendre a l'honneur de penser ». P. 91. Autre fait : le monde existe, puisque « mes sensations m'affectent quoi que j'en aie ». P. 36. Or il « m'apparaît en mouvement » et « concevoir la matière productrice du mouvement, c'est concevoir un effet sans cause »; elle est donc mue par une volonté; et, ‹ mue selon certaines lois, clic me montre une intelligence ». Dieu existe. P. 44-57. « Je l'aperçois dans scs œuvres; je le sens en moi », mais ce qu'il est en lui-même, je ne puis le savoir. P. 63, 92, 96.

Incontestablement, l homme » est le roi de la terre ». p. 151. et, quoi qu'en dise Helvétius encore, il n'est pas un. P. 68. Nul être matériel n'étant actif par lui-même, ni par conséquent libre, il y a en lui une • substance Immatérielle ». La justice exige egalement la vie future. L'homme trouve en lui-même cette promesse : « Sois juste et tu seras heureux », qui, déçue en ce monde, suppose la vie future. L'âme est-elle immortelle par nature? Qu importe? « Elle survit assez au corps pour le maintien de l'ordre », et « cela me console de penser qu'elle durera toujours ». P. 96. • Quelles règles suivre pour remplir ma destination sur la terre? » Celles que fixera ma conscience. ‹ Qui la suit obéit â la nature, donc au bien, et trouve le bonheur pour lequel il est fait. I' 115-128·

Mais, dit au vicaire son interlocuteur, n'est-ce pas là ‹ le théisme ou la religion naturelle que les chrétiens affectent de confondre avec l'athéisme »? P. 301. Pourquoi m on faudrait-il une autre, répond le vicaire. J'y sers Dieu selon la lumière et les sentiments qu'il m'a donnés. Et les religions révélées nuisent ‹ à Dieu, en lui donnant les passions humaines », à la société, en rendant l'homme orgueilleux, intolérant, cruel ». Puis comment trouverais-je la véritable au milieu de toutes les religions qui sc disent révélées? Elle a ses preuves, dit-on : des prodiges. Mais où sont-ils? Dans des livres. Qui les a écrits? Des hommes. Qui a vu ces prodiges? Des hommes. · Que d'hommes entre Dieu cl moil » Donc que de causes d'erreur. Mais soit. Quel travail s'impose alors â l'homme! Il devra faire la critique historique des livres en question. Il sc heur-

tora ensuite à cette difficulté que, pour classer un fait parmi 1rs surnaturels, il faut connaître toutes les lois de la nature, car il y a tant de faux prodiges invoqués en faveur des fausses religions! P. 113-119. Les prophéties offrent les mêmes difficultés. Il me faudrait avoir été témoin de La prophétie, ...de l'événement » cl · qu'il me fût démontré que cet événement n'a pu cadrer fortuitement avec la prophétie ». P. 157, ‹ Comment Dieu choisirait-il pour attester sa parole des moyens qui ont eux-mêmes si grand besoin d'attestation? » P. 143. Les catholiques «font grand bruit de l'autorité de l'Ëglise », mais ils ont la meme difficulté pour l'établir. P. 165.

La doctrine d'ailleurs doit porter la marque de Dieu, donc offrir des dogmes ‹ clairs, lumineux, frappants par leur évidence », ne pas le représenter « colère, jaloux, toujours prêt à foudroyer » ct ne pas nous ' imposer des sentiments d'aversion pour nos semblables », autrement ‹ je me garderais bien de quitter la religion naturelle ». P. 338-339. En fait, il y a « trois principales religions » qui se partagent l'Europe. Elles se contredisent. Comment choisir entre elles, toutes preuves en mains? p. 162-168. Pour trouver dans ces conditions la vraie religion à laquelle il faudrait adhérer sous peine de damnation, l'homme devrait y mettre toute sa vie; cc serait la lin de tout travail ct de toute civilisation. P. 339. Dès lors, conclut le vicaire,« j'ai refermé tous les livres » pour le seul « ouvert à tous, celui de la nature. Nul n'est excusable de n'y pas lire. J'y apprends de moi-même à connaître Dieu, à l'aimer, ...cl à remplir pour lui plaire tous mes devoirs sur la terre. Qu'est-ce que tout le savoir des hommes m'apprendra de plus? » P. 397.

Mais ‹ la majesté de l'Écriturc m'étonne; la sainteté de l'Evangile parle à mon cœur ». Et ‹ si la vie ct la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu ». P. 178-180. Oui, mais « avec tout cela, l'Évangllc est rempli de choses incroyables, qu'il est impossible à tout homme sensé de concevoir ni d'admettre». P. 183. «Que faire? Respecter en silence cc qu'on ne saurait ni rejeter ni comprendre · P 184.

Pratiquement, il faut ‹ servir Dieu dans la simplicité de son cœur », extérieurement « suivre la religion de son pays qui est une manière uniforme d'honorcr Dieu par un culte public », ct ne pas l'abandonner. Enfin, être tolérant pour les autres. · En attendant de plus grandes lumières, dans tout pays, respectons les lois, ne troublons point le culte qu'elles prescrivent; car nous ne savons point si c'est un bien pour eux de quitter leurs opinions pour d'autres et nous savons très certainement que c'est un mal de désobéir aux Ion . P 19(».

d) Du contrat 'octal ou Principes du droit politique, .Amsterdam, in-12, 1762 (cité ici, d'après l'édition G. Beaulavon, in-16, Paris, 1903). — Quinze jours avant \ *Émile,* parut cc traité, fragment d'un traité plus étendu, entrepris à Venise par Rousseau, *Institutions politiques,* faisant la suite des deux *Discours* ct de l'article *Économie politique,* et dont les Idées fondamentales se retrouvent dans *V Émile,* 1. V. et dans la sixième des *Lettres de la montagne,* t'n manuscrit trouvé a Genève et publié en 1887. contient une ébauche du *Contrat. Ct.* A Bertrand, *Texte primiti/ du contrat social,* Paris, 1891. ct B. Drcyfus-Brisac. *Le contrat social,* Paris, 1898, Introduction.

Dans le manuscrit de Genève, p. 262. Rousseau écrit ; «Je cherche le droit ct la raison ct ne discute pas des faits. »O n'est pas une question historique, comme dans le *Discours sur l'inégalité.* ou comme Montesquieu dans l *Esprit des lois,* mais un problème théorique qu il traite Partant de ces affirmations ; · L homme est ne libre cl partout il est dans les fers », éd. cit,, p. 107; et les autorités établies reposent sur la force, la guerre ou l'esclavage, donc sur un titre illégilim?. contraire à la nature et aux droils naturels de l'individu. c. n, m, iv, Rousseau se demande ; Ne peut-on imaginer — puisque « les vices des hommes rendent l'organlsation sociale nécessaire ». cf. *Correspondance.* t. X, p. 37 - - une forme de société qui existerait légitimement, en conformité avec les droits naturels cl la raison, ct qui unirait les avantages de la loi naturelle à ceux de l'état social. Cc problème se ramène à celui-ci : · Trouver une forme d association qui défende et protège de toute la force commune l.i personne cl les biens de chaque associé, el par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. » *Contrat,* I. I, c. vi. p. 127. Rousseau en voit la solution dans ce pacte social : Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale» —donc, aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté »

el nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout, c'est-à-dire, tous les contractants exercent des droits égaux et le corps social reconnaît chacun d'eux comme membre de l'Elal... *Ibid.,* p. 127 129.

Le souverain est donc l'ensemble de tous les individus liés par le contrat, c'est-à-dire des citoyens. La souveraineté du peuple est inaliénable : il ne peut légitimement déléguer ses pouvoirs d'une façon indéterminée et définitive. I. II, c. i; elle est indivisible dans son principe et dans son objet, *ibid.,* c. n, cl il ne saurait être question de séparation des pouvoirs. Cf. *Esprit des lois,* I. XI, c. vi. Elle s'étend sur tout ce qui est avantageux à tous et va aux lins de la société. L. IL c. iv. La volonté de ce souverain... tend toujours à l'utilité publique : Jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe, ct c'est alors qu'il paraît vouloir ce qui est mal. » *Ibid.,* c. m. p. 150.

A ce peuple, il faut donc un législateur «d'intelligence exceptionnelle », qui ne soit ni souverain ni magistrat, afin qu'aucune passion ne trouble son jugement, tel que furent Lycurgue à Sparte. Calvin à Genève, tel que le voulait être Rousseau pour la Pologne ct pour la Corse. *Ibid.,* c. vu.

L'expression de la volonté générale est la loi. Elle aura toujours pour objet l'intérêt général, *Ibid.,* c. vi. Elle crée le droit. Elle exige donc de tous une obéissance absolue, en tout ce qui est l'intérêt général. Mais le peuple souverain est seul juge des limites qu'il convient d'imposer a la loi, du bien et du mal légal. *Ibid.,* c. iv, p. 19. Rousseau dira même : · 11 ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale pour le corps du peuple, pas même le contrat social. ▮ L. Le. vu, p. 132. Il n'y n pas de droits et de devoirs en dehors du pacte social. Cf. R. Stammler, *Notion et porter de la « volonté générale » chez Uousscau,* dans *Kevue de métaphysique et de morale,* 1912, p. 383-389.

A défaut d'un accord unanime, on tiendra la majorité pour l'expression de la volonté générale. D'autre part, si quelqu'un refuse d'obéir à la volonté générale, il pourra y être contraint par tout le corps. *Ibid.,* c. vu. Enfin, il importe, pour bien discerner la volonté générale, « qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat et (pie chaque citoyen n'opine que d'après lui », car les associations substitueraient aux volontés individuelles des réponses concertées en vue d'intérêts particuliers. L. Il, c. m.

L'homme gagne-t-ll dans ces conditions à passer de l'état de nature à l'état social? Si l'état social était réalisé sans abus, « l'homme devrait bénir l'instant heureux qui, d'un animal stupide cl borné, lit un être intelligent ». I. I, c. vin, p. 136-137, cl le fit passer de l étal impulsif à l étal raisonnable et moral

1'. 135. En fall, I homme a perdu sam doute · sa liberté naturelle et son droit illimité à tout », mats il gagne la liberté civile ou le pouvoir de faire cc qui est permis par la loi, la propriété de tout cc qu'il possède ct légalité <le droits » avec scs semblables. *Ibid.,* p. 137-139. Il y a loin, semblc-t-ll, du *Contrai* aux *Discours;* mais, dit Kant, · dans les *Discours,* Bousscau montre l'inévitable conflit de la culture avec la nature du genre humain, considéré comme espèce *animale.* Dans le *Contrat,* il cherche comment développer la culture pour que l'humanité en tant qu'cspècc *morale.* ne soit plus en opposition avec l'humanité comme espèce *naturelle ».* *Muthmasshcher Anfang der Menschengeschichte,* t. iv. 1786, p. 322 de l'édition Harlenstcln. Cité par Delbos, *Essai sur ta formation de la morale de Kant,* Paris, p. 123. D'autres admirateurs de Bousscau disent : dans les *Discours,* il étudie une question de fait; ici, une question théorique. Cf. Izoulet, *De J.-J. Mousseau, utrum misopolis fuerit an philopolis?* Paris, 1891.

Un gouvernement est nécessaire. Les mesures d'exécution des lois, ne constituant que des actes particuliers, ne peuvent relever du pouvoir législatif. I/executif ne sera pas indépendant, comme chez Montesquieu, mais relèvera du souverain. Quel gouvernement préférer? Le démocratique? il ne peut convenir qu'à une petite république. Le monarchique? Le monarque ne sera-t-il pas tenté de devenir le souverain? L'aristocratique? Si Γaristocratie est héréditaire, non : elle fera courir les mêmes dangers que le monarchique: si elle est élective, oui. C'est l'exécutif confié aux plus sages. L. III et IV.

Au dernier moment. Bousscau ajouta le chapitre /M *la religion civile,* l. IV, c. vin : 1. La religion, dit Bousscau contre Bayle, est la base de l'Etat. car elle fait aimer son devoir à chaque citoyen. P. 322. 2. Le souverain ayant un droit absolu sur tout cc qui est de l'intérêt général, « il y a une profession de foi purement civile, dont le souverain a le droit de fixer les articles, non comme dogmes, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'etre bons citoyens ». P. 330. 3. Le souverain peut donc · bannir, comme incapable d'aimer les lois ». quiconque repousse ces dogmes ct punir de mort qui les ayant reconnus publiquement... se conduit comme ne les croyant pas;...il a menti devant les lois ». *Ibid.* I. Ces dogmes sont ceux de la religion naturelle : Dieu, providence, vie future, sainteté des lois, plus le dogme négatif » de l'intolérance civile ou même théologique : il est impossible de vivre en paix avec ceux qui nous damnent : de l'intolérance théologique découle donc l'intolérance civile et ‹ les prêtres se substituent au souverain ». On tolérera donc toutes les religions qui tolerent les autres, si leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du citoyen... Mais · quiconque ose dire : *hors de Γ Église, point de salut,* doit être « liasse ch l'Étût ·. 1' 333

Le christianisme — selon l Évangile — est la parfaite religion de l'homme, mais II ne peut être celle du citoyen, t ne société de vrais chrétiens aurait un vice destructeur dans sa perfection. » D'abord leur patrie n'est pas de cc monde el, s'ils font leur devoir, peu leur importe comment vont les choses d'ici-bas. Ils se réjouissent même du malheur. Puis ils se laissent si facilement tromper! Enfin et surtout ‹ le christianlsmc ne prêchant que servitude..., les ...chrétiens sont faits pour être esclaves ». P. 325-329. Nlctzche i· prendra cette vu·· «h Bousscau.

Dans ce livre qui exerça une profonde influencé sur la Dévolution. Bousscau cut-ll un but révolutionnaire? Il ne semble pas. D'après A. Sorel, *//Europe ct lu Dévolution française,* t i. *L's nururs politiques cl les traditions,* l' édit . 1897, p. 183. · le *(ontral social* n'a été écrit que pour Genève ». Sans doute. Genève est le modèle que Bousscau a devant les yeux ct c'est bien la Genève de Galvin ct non, comme l'a soutenu F. \uy. *Origine des idées politiques de Mousseau,* 2r édit., Genève ct Paris, 1889. la Genève catholique du xv· siècle, à laquelle l évèquc Adhémar Fabri concéda scs franchises en l 183. ll a subi également l'influence de la théorie politique, en quelque sorte classique, des calvinistes, Juricu, 1689; Locke, 1690: Burlamaqui, 1717 ct 175!. Cf. F. D nls, *Magie et Juricu,* C.acn, 1886, p. 55 : « La doctrine politique des *Lettres pastorales* (de Juricu) contenait déjà tout le *Contrat social* ·, et Otto Glcrkc, *Johannes Althusius und die Enluuckelung der nalurrechlliehen Stealstheorien,* 2 édit., Breslau, 1912. 1) a subi encore l'influence du mouvement rationaliste ct philosophique de son temps, que préoccupait le droit politique. Mais il a voulu Imaginer un système général ct théorique dont les petits États semblables à Genève pouvaient faire leur profit. Cf. Ph. Gudin, *Supplément au Contrat social, applicable particulièrement aux grandes nattons.* Paris, 1791; Bahle, *Mousseau'» Contrat social,* Berlin, 1831; Arntzenlus. *De Staatsleeo van J,•J. Mousseau,* Lcydc, 1876; M. Lit pmann. *Die Staatslheorie des Contrat social,* Haal, 1896; J Bosanquet, *I^s idées politiques de Mousseau,* dans *Meoue de métaphysique el de morale,* 1912, p 321-310; B. Hubert. *Mousseau el ΓEncyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Mousseau (1742-1756),* Palis, s. d., in-8®; John Stephenson Spinck. *Jean-Jacques Mousseau et Genève. Essai sur les idées politiques el religieuses de Mousseau dans leur relation avec la pensée génevoise du xn/r siècle,* Paris. 1931, in-8·.

L *Vie errante. La lettre à Christophe de Meaumont et les Lettres écrites de la montagne* (1763-1765). — Imprimé en Hollande, le *('.ontral social* fut interdit en France: *VEmile* y fut mis en vente grâce à Maiesherbes, à qui Bousscau écrivit alors les quatre *Lettres* des I. 12, 26 et 28 janvier 1762. qui sont comme une ébauche des *Confessions.* Voir *Correspondance,* t. x. Cf. Belin. *Le mouvement philosophique en Erance de 1748 ù 1789. Élude sur la diffusion des idées des philosophes à Paris, d après les documents concernant l histoire de la librairie,* in-8°, Paris, 1913. p, 157 sq. Ces livres furent pour leur auteur l'occasion de tribulations sans tin. Le 9 juin 1762, « pour fermer la bouche aux dévots en poursuivant les jésuites », dit Bousscau, *Lettre a Moultou,* du 15 juin 1762. *Correspondance,* l. vu. n. 1113. p. 297. le Parlement condamnait *VÉmile* ‹ qui ne paraît composé que dans le but de ramener tout à la religion naturelle », à être « lacéré et brûlé » et décrétait l'auteur de prise de corps ». *Ibid.,* p. 367-370. *Arrêt du parlement* ct *Lettre du procureur général Joly de Eleury au chancelier de Lamoignon* \vec la complicité de tous. Bousscau s'enfuit a Yverdon nu pas s de \uud. alors canton de Berne. Or. le 19. le Petit conseil de Genève qui, le 11, avait fait saisir *VÉmile* et le *Contrat social,* comme renfermant des maximes dangereuses cl par rapport à la religion et par rapport au gouvernement », *ibid* , p. 370-371. ordonnait sur le rapport du procureur général Tronchin, voir le texte de ce rapport, *ibid.,* p. 372-37 L que les deux livres, parce que · téméraires, scandaleux, impies, tendant à détruire la religion chrétienne cl tous les gouvernements» fussent «lacérés ct brûlés ». Voir le texte, *ibrl,* p. 376-377. Au cas où Bousscau viendrait à Genève, il serait « appréhendé pour être ensuite prononcé sur sa personne ». *Ibid.,* p. 377 Le 6 juillet, Berne suit Genève ct ordonne a Bousscau de quitter son territoire. Il se réfugie à Môtlers Travers, dans la principauté de Neuchâtel, qui appartient au roi de ITusse et dont milord maréchal (lord Kcrih) est le gouverneur. Le

pasteur de MontmoUin l'y admit à la communion, après « qu'il cul fait par écrit une *Déclaration* dont MontmoUin fut si pleinement satisfait que non seulement, il n'exigea aucune explication sur le dogme mais qu'il me promit encore, dit Rousseau, de n'en point exiger », *Correspondance,* t. xm, n 2511, p. 161-163, *Lettre au consistoire de Motiers,* le 23 mars 1765. Voir *ib d.,* t. vin, n. 1501, p. 82-83, le texte de cette *Declaration,* datée du 24 août 1762. C'est là qu'il apprend que *VÉmile* a été censuré par la Sorbonne, mis à Γ Index ct qu'il reçoit le *Mandement de Monseigneur l'archevêque de Paris portant condamnation d'un livre qui a pour titre : Émile ou De Γeducation, par J, J. Rousseau, citoyen de Genève,* daté du 20 août 1762, in-4·, Paris. Voir le texte de ce mandement aux *Œuvres de Rousseau,* édit, cit., t. n, p. 747-751. On l'attribue a l'avocat Jacob-Nicolas Moreau.

Divers prélats ct théologiens imitèrent Γarchevêque, mais c'est à lui seul que Rousseau répondit : orgueil sans doute ct calcul : la Genève calviniste serait reconnaissante; d'où cette lettre : J.-J. *Rousseau, citoyen de Genève, à Christophe de Reaumont, archevêque de Paris,* in-8·, s. I., 1763, avec cette épigraphe : *Da veniam si quid liberius dixi, non ad contumeliam tuam, sed ad defensionem meam. Prtesumi enim de gravitate ct prudentia tua, quia potes considerare quantam mihi necessitatem respondendi imposueris,* Aug., *Epist.* ccxxxvin, *ad Pascent. Éd. citée,* t. n, p. 755-797.

Divisé en 27 alinéas, le mandement commençait par un portrait de Rousseau, « préconisant l'influence de l'Évangile don il détruisait les dogmes ·. Puis il accusait Γ*Émile* de « s'emparer des premiers moments de l'homme, afin d'établir l'empire de l'irréligion », § 2, avec un plan d'éducation « qui est loin de s'accorder avec le christ ianisme » ct de plus · n'est même pas propre à former des citoyens ni des hommes ». § 3. Il reporte trop tard la formation morale et religieuse, f 5, 6, 7, 8, 9, 10, ct nie le péché originel, qui seul explique l'homme. § 3. Il ne montre pas dans la cellgion chrétienne «celle où le meilleur usage de la raison doit conduire ». §4. 11 ne juge pas la croyance en Dieu de nécessité de moyen § 11; et, tout en affirmant « le monde gouverné par une volonté puissaule ct sage », il professe ‹ le scepticisme par rapport à la création ct à l'unité de Dieu ». § 13. Surtout il dit la révélation indigne de Dieu ct de l homme faite de contradictions, sans preuves, puisque les miracles ne sont connus que par des témoignages humains et que l'on prouve la doctrine par le miracle ct le miracle par la doctrine, ξ 16. En conséquence, après avoir rendu « à la sainteté de l'Evangile, ...à la vie et à la mort de Jésus., un témoignage sans égal », il conclut nu doute. } 17 L'auteur, résume l'archevêque, semble s'en tenir Λ la religion naturelle cl même accepter l'athéisme, étant donnée sa théorie · qu'en matière de religion la bonne foi sutlP ». § 18. Mais n cst-il pas, lui. de mauvaise foi quand il oppose les dogmes « aux vérités éternelles », } 19 cl 20, et ne reconnaît à l'autorité de ΓÉglise d'autres preuve que l'anirmatinn de l'Églisc elle-même. § 21 El parce que « l'esprit d'irréligion n'ot qu'un esprit d'indépendance ct de révolte », Rousseau ne respecte pas plus que l'autorité de Dieu. • celle des rois qui sont les images de Dieu ct celle des magistrats qui sont les images des rois ». D'après Γ*Émile,* I V, foc. *cil.,* p. 707 sq., § 22. ▮ A ecs causes, disait i archevêque. ...nous condamnons ledit livre comme contenant une doctrine abominable, propre à renverser la loi naturelle ct a détruire les fondements de la religion chrétienne, établissant des maximes contraires à la loi morale évangélique, tendant à troubler la paix des États ct à révolter les sujets contre leurs souverains. » § 27.

Rousseau réfute une à une les critiques de l'archevêque, puis il vient aux griefs le visant personnellement. Beaumont l'accuse d'irréligion. Injustice. 11 est protestant · comme scs pères r. ‹ Comme eux, dit-il, je prends l'Écriturc ct la raison pour les uniques règles de ma croyance. Et il m'est doux de participer au culte public. » *Loc. cit.,* p. 773-774. Il n'est ni un athée, ni un hypocrite. P. 774. Toutes les religions quelque peu dominantes ont provoqué l'intolérance et le fanatisme. P. 772-780. II voudrait donc voir les hommes accepter d'un commun accord les principes de la religion naturelle, juger bonnes toutes les religions où se trouvent ces principes essentiels et qui sont « prescrites par les lois », le souverain ayant le droit de régler · le culte » de son État, puisque c'est là une affaire de police et tolérer toutes les religions de cette sorte. P. 774-786. Pour croire à une doctrine révélée ne faut-il pas être certain qu'elle l'est? Mais cela, c'est impossible, le miracle, fait divin, n'étant attesté que par des témoignages humains. S'il rend hommage à l'Évangile ct à Jésus-Christ, c'est, non sur des témoignages humains, mais sur l'impression qu'ils lui donnent du divin; seulement l'Évangile ‹ répugne parfois à la raison ». Il se comprend donc que la *Profession de foi* soit divisée comme elle l'est, établissant longuement contre le matérialisme moderne les dogmes de la religion naturelle, puis exposant les difficullés que soulève toute révélation, en mettant cependant le christianisme au-dessus de toutes les religions révélées. Quant au catholicisme, dit-il à l'archevêque, vous demandez « quels y sont les dogmes qui combattent les vérités éternelles ». Mais la transsubstantiation n'cst-cllc pas de ceux-là? P. 789-791. « Si donc il existait en Europe un seul gouvernement éclairé, il eût rendu des honneurs publics à l'auteur *d'Émile.* » P. 794.

Aux cotés ou à la suite de Beaumont, l'abbé André, un oratoricn publie une *Réfutation du nouvel ouvrage de J.·J. Rousseau, intitulé Émile,* anonyme, Paris, 1762. in-8®; (dom Deforis), *La divinité de la religion chrétienne vengée des sophismes de J,-J. Rousseau,* Paris, 1763, ln-8® et *Préservatif pour les fidèles contre les sophismes et les impiétés des incrédules,* suivi d'une *Réponse à la lettre de J.·J. Rousseau à M. de Reaumont,* Paris, 1764. in-12. tous deux anonymes; l'abbé Yvon, *Lettre à M. Rousseau pour servir de réponse à une lettre contre le mandement de Mgr l'archevêque de Paris,* Amsterdam, 1763, in-8°. En 1765, Fumd, évêque de Lodève, publie une *Lettre pastorale sur les sources de l incrédulité du siècle,* Paris, ln-12, où il est question de l' *Émile.*

Des calvinistes de Genève ou de Suisse viennent aussi des réfutations de *VÉmile.* Paraissent dès 1762 : l'.-A. Comparet. *Lettre à M. .L-J. Rousseau, citoyen de Genève,* Genève, in-8°; le pasteur Bitaubc, *Examen de la confession de foi du vicaire savoyard soutenue dans Émile,* Berlin, in-12; le pasteur Vernes, un ami de Jean-Jacques, *Lettres sur le christianisme, de J,-J Rousseau,* Berlin, in-12. Plusieurs de ses partisans font, il est vrai, au Petit conseil ‹ des représentations » pour que soit soumis à la sanction du Conseil général, assemblée de tous les bourgeois ct citoyens, l'arrêt qui condamne Rousseau. Mais le Petit conseil refuse obstinément ct le procureur Tronchin public ses *Lettres écrites de ta campagne,* où il justifie les mesures prises. Rousseau, dès le début du conflit avec Genève, a adopté une attitude intransigeante. Le 18 juin 1762, son admirateur, le pasteur genevois Moultou, désireux d'adoucir les choses, lui a demandé de lui écrire une lettre, « où vous montreriez, lui disait-il, que vous recevez les dogmes essentiels et qu'en rejetant ceux de l'Église romaine ct ceux qu'une ancienne théologie a ajoutés à l'Évangile, vous tenez à tout le reste », *Correspondance,* t. vil, n. 1420, p. 311 - l 314 11 a refusé. Le 12 mai 1763, il abdiquera · par hon·

ncurct raison..., ù perpétuité, sou droit de bourgeoisie dans la ville « t république de Genève ». CL *ibid.,* t. ıχ, n. 1807, p. 284, le texte complet de son abdication. *Aux lettres de la campagne,* il va répondre par neuf *Lettres écrites de la montagne,* Amsterdam, 1764. in-12, rédigées dans le plus grand secret ct où il renonce à la qualité de calviniste orthodoxe, retrouvée dix ans plus tôt.

Deux parties. Les cinq *Lettres* de la première examinent cette question : La *profession de foi* fouriissalt-ille au magistrat civil une raison de condamner son auteur? Dans une religion. ‹ en dehors de la forme du culte qui n'est qu'un cérémonial », il y a les dogmes ct la morale. Des dogmes » purement spéculatifs », le magistrat n'a pas à connaître : il n'est pas juge du vrai ct du faux. De ceux · qui servent de base à la morale », il doit s'inquiéter par le fait meme. Or, que dit la *Profession de foi?* Elle proclame la religion • nécessaire au peuple ». Ce qu'elle attaque, « c'est le fanatisme aveugle ». — Mais c'est par là « que l'on mène les peuples ». — Oui, à leur perte, en fournissant « aux tyrans leur arme la plus terrible ». — Soit. Vous avez eu cependant l'intention de nuire à la religion. — Supposons la *Profession de foi* adoptée • Nos prosélytes auront deux règles de foi : la raison et l'Évangile, la seconde... d'autant plus immuable qu'elle se fondera sur la raison et non sur certains faits lesquels mettent la religion sous l'autorité des hommes. » Ne se disputant pas sur l'Évangile, ils le pratiqueront. Et si «les chrétiens disputcurs » insistent : · Mais enfin que dites-vous de Jésus-Christ? - Admettez-vous l'Évangile en entier? » ils répondront : • Prenant pour règle de nos jugements notre raison ct non pas notre volonté, nous reconnaissons l'autorité de Jésus-Christ. · A quel titre? Notre raison ne nous le dit pas. Dans l'Évangile, « des choses passent notre raison, la choquent; nous ne les rejetons pas; nous nous contentons de faire ce qui est dans l'Évangile ». Cela suffit. Nous n'avons pas · la superstition du livre... Aimons le Christ, pratiquons les vertus qu'il prescrit et ne nous combattons pas pour des que· tion3 de dogme.. Maîtres du pays, nos prosélytes établiraient une forme de culte aussi simple que leuis croyances » et leur religion, dégagée des discussions dogmat iques et des rites, fondée sur la raison, tendant uniquement au bien social. Tous seraient tenus à la pratiquer. Intolérance? Non. Toutes les religions auront le droit de vivre qui posséderont l'essentiel ct ne feront qu'y ajouter des dogmes spéculatifs. Pratiquement chacun fera bien de garder la religion de son pays. *Loc. cit.,* t. ni, p. 5-13.

On l'accuse d'avoir dit l'Évangile · absurde et pernicieux à la société», au chapitre de la religion civile dans le *Contrat social.* En réalité, i) a proclamé •l'Évangile sublime... et le plus fort lien de la société ». Mais, si «le christianisme rend les hommes justes, modérés, amis de la paix », faire de lui une religion nationale, c'est aller contre son principe de religion universelle, contre « l'esprit de Jésus-Christ dont le royaume n'est pas de ce monde ». contre « les saintes maximes de la société ». puisque l'on introduit ainsi ▮ dans la machine du gouvernement des ressorts étrangers » ct l'on rompt l'unité du corps moral; contre la force de · rétablissement social... qui suppose les passions et les préoccupât ions humaines », condamnées par le christ ianisme. *Ibid.,p* 14-16. D'autre part, il a dit que 1rs religions nationales · utiles à l'État «sont nuisibles A l'humanité parce que, · fondées sur l'erreur cl le mensonge,elles trompent l?s hommes... et noient le vrai culte dans un vain cérémonial ». Cf. *Contrat social,* I. IV, c. vin, p. 324. 11 a conclu qu'un sage législateur ou bien établira · une religion purement civile » avec « les seuls dogmes ut Iles à la société », ou bien adoptera le christianisme, non pas * le dogmatique », mais selon « son véritable esprit », c'est-à-dire, comme loi morale ct sans en faire ‹ une partie de la constitution ». P. 15. « Loin donc de taxer le *pur Évangile* — le mot était de Tronchln — d'être pernicieux à la société, je le trouve, conclut Rousseau, trop sociable... tendant à former des hommes plutôt que des citoyens. » Ainsi les membres du Petit conseil ne m'ont pas jugé selon la raison; m'onl-ils jugé selon les lois? C'est l'objet de la *Lettre IL*

Les *Lettres de la campagne* l'accusent d'avoir écrit contre la religion de l'État. Or · qu'cst-ce que la religion de l'État? C'est, dit-on. la sainte réformation. Mais qu'cst-cc à Genève aujourd'hui que la sainte réformât ion évangélique? » D'après les réformateurs, deux choses la constituent : la Bible est la règle de la croyance ct chacun interprète la Bible pour soi... Les points sur lesquels les croyants ne s'entendront pas, seront considérés comme non essentiels. Pourvu donc qu'on respecte la Bible ct qu'on s'accorde sur les • points capitaux » — historiquement les points controversés avec l'Églisc romaine — «on vit dans la reformation évangélique ». L'Église de Genève n'a donc pas le droit « d'avoir aucune profession de foi ». Au reste, habile serait qui la connaîtrait ; « un philosophe les voit ariens, soeiniens; il le dit ; ...il expose leur intérêt temporel. Aussitôt alarmés », ils veulent se justifier ct « le tout aboutit à un amphigouri, auquel i) est aussi impossible de rien comprendre qu'aux deux plaidoyers de Rabelais ». P. 17-20. Je n'ai donc attaqué la religion de Genève, conclut Rousseau, ni indirectement, puisque, loin de soutenir « les dogmes distinctifs du catholicisme », je les ai combattus, ni directement, « puisque je n'ai cessé d'insister sur l'autorité de la raison en matière de foi, sur la libre interprétation des Écritures, sur la tolérance évangélique, sur l'obéissance aux lois en matière de culte ». J'ai même • fait louer ces dogmes par un prêtre catholique, lequel conseille à un jeune protestant passé au catholicisme de retourner à la religion de scs pères ». P. 20-22.

Mais la *Profession de foi* expose des objections, des doutes : c'est le libre examen. Ces doutes portent sur les points fondamentaux. Lisez les professions de foi de Julie, du vicaire, le chapitre de la religion civile, la *Lettre à AL de Beaumont,* vous y verrez mes dogmes fondamentaux. Quels sont les vôtres? — Mais vous niez le miracle. — Le miracle est-il une preuve essentielle de la religion? Les réformateurs n'ont-ils pas établi sans miracles la reformation? P. 22-25.

La *Lettre III* est consacrée au miracle. Il y a, dit Rousseau, trois preuves d'une révélation divine : 1. · La suprême sagesse et la suprême bonté de la doctrine », preuve infaillible mais faite pour les cultivés; 2. les vertus des prophètes de cette doctrine, preuve sans certitude absolue, faite pour les Ames droites; 3. les miracles qui persuadent le peuple. P. 27.

On dit, écrit Rousseau que je ne suis pas chrétien parce que je ne crois pas au miracle. D'abord on peut être chrétien sans cela. Jésus-Christ a fait des miracles par bonté et non pour créer la foi en lui. Puis les miracles obscurcissent les choses. Si Dieu, incontestablement, peut le miracle · la sagesse ct la majesté divines » répugnent ù ce qu'il le veuille. P. 29-30. C'est l'ordre inaltérable de la nature qui montre le mieux l Être suprême. * S'il arrivait trop d'excep· t ions, je ne saurais plus qu'en penser, ajoute Rousseau, rt... je crois trop à Dieu pour croire à tant de miracles si peu dignes de lui ». P 36. En tous cas, impossible de constater le miracle. Comment le distinguer L des phénomènes extraordinaires mais naturels, puisqu'on ne connaît pas toutes les lois de la nature, que chaque jour les progrès de la science font reculer le merveilleux et que l'imagination du thaumaturge ou des

témoins crée facilement le surnaturel, p. 30-32? 2. des prestiges? II y a la doctrine. Donc nous sommes au rouet· P. 33,34. — Mais « l'Écriturc cite des faits miraculeux ».— C'est vrai parce qu'ils sont dans l'écriture, je ne les rejette point; je ne les accepte pas non plus, parce que ma raison s'y oppose. Ce qu'on doit croire inspiré est tout ce qui tient à nos devoirs. » P. 36.

On l'accuse aussi île rejeter la prière; mais il ne rejette que la prière ‹ mercenaire et intéressée », Dieu • ...père sachant mieux que nous ce qui nous convient»; et encore de trouver la morale chrétienne impraticable parce qu elle outre nos devoirs. Il s'agit de la morale de la théologie et non de l'évangile. P. 37-38.

Dans les *Lettres IV* et V, Rousseau discute la procédure suivie contre lui. · Il n'a pas violé son serment de bourgeois. Il a insisté au contraire sur l'obéissance aux lois, même en matière de religion ». P. 10. Au reste, s'il a écrit la *Profession de foi* c'était pour la paix de l'Europe et d'abord de Genève. A Genève, après l'article de d'Alembert, le crédit des pasteurs était ébranlé. Il a voulu montrer que » ce qu'ils négligeaient n'était ni certain ni utile » cl qu'ils pouvaient servir • d'exemples aux autres théologiens ». En Europe, la philosophie a décrié les croyances. Il a voulu montrer qu'en écoutant la raison au fond tous étaient d'accord; que partout on pouvait servir Dieu, aimer son prochain, obéir aux lois », ce qui est l'essence de toute bonne religion. C'était la paix entre ‹ la liberté philosophique et la piété religieuse ».

La sixième cl dernière lettre de la première partie discute cette question : S *il est vrai que railleur attaque les gouvernements.* Or, dit Rousseau, dans le *Contrat social* ici visé, j'ai pris pour modèle des institutions politiques la constitution de Genève! Comment expliquer que le *Contrat social* n'ait été brûlé et trouvé destruct if de tous les gouvernements qu'à Genève? P 65-66«

Dans la seconde partie, il étudiait ‹ l étal présent du gouvernement de Genève . *lettre VII,* et les empiétements du Petit conseil, *lettre VIII;* puis il appelait a agir scs concitoyens, *lettre IX.*

Ce livre ne fit qu'irriter scs ennemis. A Genève, le pasteur Claparède publiera des *Considerations sur les miracles de ГÉvangile, pour servir de réponse aux difficultés de M. J.-J. Rousseau dans sa troisième lettre écrite de la montagne,* 1765, in 8°, et Jacob \ernes un *Examen de ce qui concerne le christianisme, la reformation évangélique et les ministres de Genève dans les deux premières lettres écrites de la montagne,* 1765, ln-8·. La vénérable classe des pasteurs de Neuchâtel ne demeura pas en reste. Dès septembre 1762, elle avait demandé l'interdiction de *VÉmile.* En mars 1765, elle chargea Montmollin de demander au coupable, sous peine d'excommunication, une quasi-rétractation. Il refuse. Le 29, il est cité devant le consistoire de Môtlcrs. 1) récuse celte autorité. « Chrétien reformé, il ne doit qu'à Dieu compte de sa foi. · Le consistoire divisé ne prend aucune décision. Cf *Correspondance,* t. xm, n. 2501, du 9 mars, a M Meuzon. conseiller du roi; n. 2515, du 30 mars, à Mme ‹le Vcrdelln. Soutenu par le Conseil d'État, qui l le déclare exempt île la juridiction du consistoire. *Ibid* , n. 2567, n. 2631. il décide île quitter Môtlcrs, mais a son heure. *Ibid.,* n. 2559. Mais Montmollin le dénonce ðan scs catéchismes, dans scs sermons : Rousseau est l Antéchrist. Des polémiques s'élèvent. *Ct Recueil ðe pièces relatives à la persécution suscitée a Métiers-Travers contre M. J,·J. Rousseau,* 1765, ! âfi-N puh s ,st répandue à Métiers une brochure de m pages, parue a Genève, au début île l année, Intitulée, *Sentiment des citoyens.* Après d'autres méfaits, dit ce pamphlet, · il (Rousseau) outrage avec fureur la religion chrétienne, la réforme qu'il professe, tous les amis du saint Évangile, tous les corps île l'État ». Voir le texte de cette brochure et la réfutation qu'en a faite Rousseau, dans *Correspondance,* t. xn, append, i, p. 366 sq. Rousseau l'attribua à Vernes, *ibid.,* ɳ. 2559, qui s'en défendit. *Ibid.,n,* 2621. En réalité, la brochure étail île Voltaire. Sur les rapports de Voltaire et de Rousseau, voir plus loin l'art. Voltaiîu: et P. Chaponnière. *Voltaire chez les calvinistes,* Paris, 1936, in-16. Plusieurs fois attaqué dans sa maison, à la suite de ccttc campagne, surtout dans la nuit du 6 au 7 septembre. Rousseau fuyait dès le matin du 7. Cf. *Corr.,* t. xiv, p. 263 sq., append., en particulier iv, *Déclaration du châtelain de Matters* (Martinel) *sur les /ails relatifs à M. J.-J. Rousseau, p.* 365-366; et *Recueil de pièces relatives à la persécution suscitée à Motiers-Travers contre M. J.-J. Rousseau,* 1765, Iɳ·8°.

3° *Dernières années et mort* (1765-1778).— Chassé par Berne île l'ilc Saint-Pierre, au milieu du lac île Bienne, où il s'est d'abord réfugié, Rousseau échoue à Strasbourg. « Là, hors d'état île soutenir la route île Berlin », *Correspondance,* t. xix, n. 2860, il accepte l'hospitalité que lui olTre en Angleterre, Hume, un ami des philosophes, mais qui a pitié de lui. Cf. *ibid.,* n. 2801. Il demeurera en Angleterre du 3 janvier 1766 au Pf mai 1767; à cette date il s'enfuira, persuadé qu'il est une victime de Hume. Il a appris qu'une prétendue lettre du roi de Prusse court sur lui à Paris et même en Angleterre. Elle le traite en détraqué :

Venez chez moi, faisait-on dire à Frédéric II, et montrez que vous pouvez, avoir le sens commun. S'il vous faut île vrais malheurs, cessez île vous torturer l'esprit, je puis vous en procurer. » *Ibid.,* t. xv, p. 367. Rousseau, qui a d'abord attribué ce pamphlet à ﬕ Alembert, apprend qu'il est de Walpole et que l lume y a collaboré : dès lors, Il soupçonne celui-ci de complicité dans tous les maux réels ou imaginaires dont il soutire. Cf. *ibid.,* n. 2987, lettre du 7 avril 1766 à milord Strallord. Et il remplit de scs plaintes l'Angleterre et la France. Cf. *ibid.,* t. xvi, p. 5, lettre île Hume à la comtesse de Bouffiers, 12 avril 1766. Hume croit devoir se justifier devant l'opinion par un *Exposé succinct de la contestation survenue entre M. Hume et M. Rousseau avec les preuves,* traduit de l'anglais par M. Suard, Londres, 1766, in-12. A quoi répond immédiatement une *Justification de J.-J, Rousseau dans la contestation qui lui est survenue avec M. Hume,* Lomlres. 176G, in-12. Cf. L. Lévy-Bruhl, *La querelle de Hume et de Rousseau,* dans *Revue de métaphysique et de morale,* 1912, p. 117-428; A. Schinz, *i.a querelle Rousseau-Hurne,* dans *Annales de la société J.-J. Rousseau,* 1926, p. L

Rousseau dès lors erre en France. A Bourgoin, en juin 1768, ‹ en présence île Dieu, île la nature et *des* deux citoyens vertueux », île Rosières et Champagneux, H épouse Thérèse. Cf. Lettres île celle-ci au marquis île Girardin, 17 janvier 1785, *t'.orrespondance,* t. xv, append., m, p. 353. En 1770, avec l'assent iment de Choiseul, Il revient â Paris, où il termine les *Confessions,* 1772; compose les *Considérations sur le gouvernement de la Pologne,* 1775, publiées seulement en 1782, in-18, Londres (Paris), les *Dialogues* ou *Rousseau juge de Jean-Jacques,* 1775; enfin les *Rêveries d'un promeneur solitaire,* ajoutées aux *Confessions,* les deux, 4 vol. in-12, Genève, 1782. Cf. L.-A. Foster, *Le dernier séjour de J.-J. Rousseau a Paris, (1770 1778),* ln-8", Paris, 1921. Mais, las de Paris, malade, abrité par le marquis de Girardin, il vil a Ermenonville, du 20 mal 1778 à sa mort, le 2 juillet suivant. Des bruits de suicide coururent, dont Coran-Cez se lit l'écho îlans le *Journal de Paris,* mais il\ demeurèrent Invérifiables. Cf. *Correspondance,* t. xx. p 365. Appendice xiv : *Au citoyen Coranccz au Journal*

de Paris et J Lemaltrc. *Rousseau,* 1907. In-12, p 328»

Est-il morI fou, commo sc le demande le même Coninctz au *Journal de Paris,* ou simple ment maniaque de la persecution? Γη correspondant de Coranccz rappelait à son propos ce mot de Locke : · l n homme de très bon sens en toutes choses peut être aussi fou sur un certain article qu'aucun de ceux qu'on enferme aux Petites-Maisons. » *Correspondance,* t. ix, Appendice xiv, p. 366. Incontestablement, il eut le jugement troublé par la manie de la persécution. Mais, dit Lemaître, en tout, ce fut le meme triomphe exorbitant de la sensibilité et de l'imagination · ur la raison. Il était *donc* dément... comme le seraient beaucoup d hommes à nos yeux, si nous les connaissions, s'ils écrivaient des livres et si, parmi leur déraison, ils avaient quelque génie. » *Loc. rit.,* p. 332. Cf. C.-A. Fusil. *Rousseau juge de Jean-Jacques,* Paris, 1923, in-12, (pii soutient (pie Housscau, ‹ toujours lucide et conscient », joua la *comédie de l'orgueil* et la *comédie du eaur;* L. Proal, *La psychologie de J.-J. Rousseau,* Paris, 1923, in-8°; Ch- Bougcault. *Élude sur Vêlai mental de Rousseau ci sa mort à Ennem iwillc.* Paris, 1883. in-18; P.-J. Mœbiu«, *Rousseau's Krankhcits· yezchichtc,* Leipzig, 1889, in-80: Dr Châtelain. *La jolie de J.-J. Rousseau,* Neuchâtel, 1900, in-12; Sérieux et Capgras, *Les jolies raisonnantes,* Paris, 1909. in-8°; V. Demolc, *Analyse psychiâlrique des Confessions,* dans *Archives suisses de neurologie et de psychiû trie,* n. 2. t. ir, 1918; *Rôle du tempérament cl des idées délirantes de Rousseau dans la genèse de scs principales théories,* dans *Annales médico-psychologiques,* janvier 1922.

IL Les iules piiil u so piiic o-iiel ig ieuses ni. Rousseau.– Il n'y a pas à rechercher ici les sources de la pensée religieuse de Housscau. Cf sur ce point P.-M. Masson : édition critique de la *Piofesston de joi* et l'ouvrage intitulé *La religion de J.-J, Rousseau.*

Housscau avait cette devise : *Vitam impendere vero,* mais, entre la vérité et lui, ton individualisme extreme, son orgueil plébéien, une imagination cl une sensibilité exaltées élevait nt de sérieux obstacles. Cf Proal. *op. cil.*

Peut-on ramener son œuvre à l'unité? G. Lanson. s'appuyant sur un passage des *Dialogues,* la rattache toute au fameux paradoxe : « L'homme naît bon ; c'est la société (pii le déprave. » *Histoire de la littérature française,* V· partie, I. IV. c. x, § 2 et *L'unité de la pensée de J.-J. Rousseau,* dans les *Annales de J.-J. Rousseau,* 1912, p. 1. Boutroux. *Remarques sur la philosophie de Rousseau,* dans *Revue de métaphysique et de morale,* 1912. p. 267-269, fait de même : Housscau, après la critique de l'institution sociale existante, donne le plan d'un homme, d'une famille, d'une société confornu s à In saine nature. Lemaître, *loc. cil.,* p. 385-388. Invoquant les contradictions de 1'œuvrc de Housscau, l'antagonisme de scs actes et scs écrits. * sans compter tes désaveux formels (pic sa correspondance Inlllge Λ tous scs ouvrages » n'y voit (pie l'unité • d'un individualisme outré avec, çà et là, quelque vestige de traditionalisme par la vertu du sentiment religieux ».

1° *Anti-intellectualisme de Rousseau. Utilitarisme el instinct moral.* - On ne saurait - être sceptique par système et de bonne foi. Le doute sur les choses qu'il nous importe de connaître est un état trop violent pour notre esprit ». *Profession de foi,* p. 26 et 27 et η. I, 2. Pour avoir les certitudes nécessaires il ne faut s'adresser ni à l'Église qui avance des choses absurdes et qui dénie au croyant le droit de choisir, *ibid.,* p. 27 et n. 2, 3, I, 5, ni aux philosophes. El Housscau fait, d'après Pascal, la critique du dogmatisme philosophique et des théories métaphysiques. *Jbid.,* p. 27-30 el n. Incapables d'embrasser dans leur savoir cette machine immense », ils n'en édifient pas moins drs systèmes par où ils prétendent expliquer toutes choses. Mais ces fruits de leur imagination se contredisent : « Insuffisance de l'esprit humain cl orgueil ». Les philosophes ne peuvent conduire qu'au doute. *Ibid.,* p. 28, 29. 30. Les vérités nécessaires ne sauraient dépendre du savoir. Cf. les *Discours.* · Vous êtes embarqué », avait dit Pascal, fr. 233, et il avait abouti au pari. La vie commande, dit Housscau et il aboutit à ces deux conclusions : L Bornons nos recherches ‹ aux seules connaissances utiles », c'est-à-dire, où la pensée peut trouver des directions pour la conduite et · qui sont nécessaires au repos, à l'espoir cl a la consolation de la vie ». *Ibid.,* p. 31 et n. L Et laissons tes autres dans le doute. Donc indifférence aux questions métaphysiques.

2. Renonçant à l'évidence cartésienne, abstraite cl universelle, établie sur la demonstrat ion, mais n'échappant pas à l'objection, prenons pour guide ‹ la lumière intérieure », individuelle. Est-ce la raison raisonnante? Ce passage de la *Nouvelle Héloïse,* part. VI, lettre vn, p. 317, te ferait croire : L'Être suprême nous n donné la raison pour connaître 1c bien, la conscience pour l'aimer, la volonté pour le choisir. » En réalité, c'est elle, mais ax'ec toutes les puissances spontanées de l'âme; c'est le cœur, combinaison d'instinct et d'intelligence, d instruction et de raison; c'est l'âme tout entière, à laquelle on peut se hcr. puisqu'elle agit à la manière d'un « instinct moral ». *Rêveries,* 3 promenade, t. I, p. 113. Prononçant sur les questions pratiques, elle devient la conscience, · instinct divin, auguste et céleste voix, guide assuré, ...juge infaillible du bien et du mal ». *Profession,* p. ILL A l'évidence rationnelle, universelle, savante, se substitue ainsi l'assentiment intérieur spontané et individuel. Si un conflit s'élève entre les doutes de la raison et tes afllrmalions de la conscience, la volonté intervient en faveur de la conscience. « Housscau apparaît donc comme un des initiateurs des théories sentimentales et volontaristes de la croyance et comme tout près de la manière de philosopher de nos modernes pragmatistes. » A. Parodl, *Les idées religieuses de Rousseau,* dans *Revue de métaphysique et de morale,* 1912. p. 305. Pratiquement cependant, surtout dans les questions religieuses, Housscau. tout comme un *philosophe,* manifestera un rationalisme intransigeant.

2· *L'origine cl l'ordre des choses : Dieu; agnosticisme et optimisme.* — Dieu existe, quoi qu'en pensent les Diderot, les d'Holbach et les Fréret. J'en ai l'invincible sentiment, d'abord parle mouvement où je vois la matière : · Mon esprit refuse tout acquiescement à l'idée de la matière non organisée so mouvant d'elle-même › *(Profession,* p. 15) et par l'ordre et l'harmonie où je vols l'univers et chaque être. *Ibid.,* p. 54-58. Niciivcntit a écrit ce livre : *L'existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature,* Amsterdam. 1727. in~4°. C'est une maladresse : il ne pouvait tout dire el. «à entrer dans les détails, la plus grande merveille échappe, qui est l'harmonie et l'accord du tout ». *Ibid.,* p. 59. Mais Dieu est demandé aussi par les exigences de la conscience morale. C'est un autre aspect de l'ordre du monde. Sans un Dieu, témoin et juge de nos actes, la vertu devient inintelligible et absurde. *Suis juste et tu seras heureux,* répète ma conscience. Si Dieu n'est pas. cette voix de la nature me trompe. *Ibid.,* p. 115 sq.

Mais ce Dieu quel est-il? « L'enfant, l'homme primitif et aujourd'hui encore l'homme sans culture ne sont pas capables de s'élever à l'idée de Dieu. » *Lettre à Reaumont, loc. HL.* p. 758-760. Et pour l'homme cultivé? Dieu est « l Être qui veut et (pii peut, ...actif par lui-même... Je joins au nom de Dieu les idées

«l'intelligence, de puissance, de volonté que j'ai rassemblées et celle de bonté qui en est une suite nécessaire ». *Profession.* p. 62. Mais je ne puis rien savoir au-delà. « S'il a créé, je n'en sais rien. L'idée de création... passe ma portée. Il est éternel, sans doute, mais mon esprit ne peut embrasser l'idée d'éternité. . Il est intelligent, mais comment? » *Ibid.,* p. 91-95. Dieu est l'être incompréhensible ». *Troisième lettre* à M. *de Malrsherbes,* dans *Correspondance,* t. x, P 306.

Sûr de Dieu, de sa justice et de sa bonté, donc de l'ordre moral, l'homme ne peut rendre la Providence responsable du mal. « Le mal moral est incontestablement notre ouvrage; le mal physique ne serait rien sans nos vices qui nous l'ont rendu sensible. » Et c'est encore parce que l'homme a faussé sa nature que le mal est entré dans le monde. « C'est l'abus de nos facultés qui nous rend malheureux... Otez nos funestes progrès, nos erreurs et nos vices, ôtez l'ouvrage de l'homme et tout est bien ». *Profession,* p. 79 et 81. Cf. *Lettre à Voltaire* «lu 18 août 1756 ou *Lettre sur la Providence.* Voir col. 106.

3e *L'homme :* « *L'homme naît bon; c'est la société gui le déprave.* » — Dans la nature ou l'ordre providentiel des choses, l'homme, seul capable de penser, de juger, surtout de se déterminer librement, occupe incontestablement le premier rang. Que peuvent les objections «l'Helvétius, de Diderot contre ce fait : J'ai le sens Intime de ma liberté. *Profession,* p. 67-74. Ma liberté explique aussi le mal. Voir plus haut. Il y a donc en l'homme un principe immatériel, l'âme. Est-elle immortelle? Pourquoi non? « Si elle est irninatériclle, elle peut survivre au corps.» Si elle l'est, • la providence est justifiée », *ibid.,* p. 84 et mon sentiment intérieur de justice satisfait. L'est-clle par nature? Je ne sais; · mon entendement ne conçoit rien sans bornes. · P. 86. Et qu'importe? Les bons seront récompensés et les méchants punis, mais comment? Chose certaine : nous restons nous-mêmes et le souvenir de ce que nous avons fait, alors «pic « la beauté de l'ordre frappera toutes les puissances de notre âme », et que · la voix de la conscience reprendra sa force..., fera la félicité des bons et le tourment des méchants. La volupté pure «pii naît du contentement de soi-même et le regret amer de s'être avili, distingueront par des sentiments inépuisables le sort que chacun se sera préparé. · P. 88. Ainsi le veulent la bonté de Dieu et les lois de l'ordre plus encore que le mérite de l'homme. P. 89. Y aura-t-il après la vie • d'autres sources de bonheur et de peines »? Je ne sais. p. 88. Le malheur des méchants sera-t-il éternel? Je ne sais, mais · qu'est-il besoin d'aller chercher l'enfer dans l'autre vie? Il est dès celle-ci dans le cœur des méchants. » P. 90.

Comment l'homme est-il apparu sur la terre? Rousseau ne s'en Inquiète pas. De l'élévation de l'homme a l'état surnaturel, du péché originel et de scs conséquences, Il est encore moins quest Ion. Rousseau distingue cependant, tout comme la révélation, trois phases dans la vic de I humanité. L. Boutroux, *Remargués sur la philosophie de Rousseau* dans *Revue de métaphysique et de morule,* 1912, p. 265-274.

1. Lue phase privilégiée, ou Γhomme est bon cl heureux, parce qu'a l'état de pure nature. Il est bon alors, non au sens chrétien, ni en ce sens qu'il eût obéi vclontafrcment a la loi morale, mais en ce sens «pic, obéissant uniquement a ses instincts et d'abord â Γtintinet de conservation, sans lien social, sans obligation a l'egard de qui que ce soit, avec des besoins très courts, sans vie intellectuelle·U ne nuit â personne. En et uns plus élevé aussi que ses instincts naturels I ordonnant à son bien propre, ils l'établissent dans I ordre uniVerset Il est heureux en ce sens que ses désirs et ses besoins sont satisfaits. C'est la phase de l'instinct plus que de l'intelligence, de l'individualité, de l égalité et de l étal providentiel de l'homme.

2. La chute ou le péché. Par une loi de son développement et devant certaines dilllcull és, l'homme fit appel à ces deux moyens qui multipliai ml sa force : l'intelligence qu'il tenait de la nature et l'association «pii ne répugnait pas à un sentiment à lui naturel de sympathie. Bien de mal jusqu'ici. Mais, capable d'erreur et d'excès, parce «pie libre, l'homme ne sut pas maintenir l'intelligence et l'association dans le sens et les limites que voulait la bonne nature. L'intelligence se subordonna le sentiment auquel la nature a réservé le primal de l âme; et alors se formèrent « sans préoccupation des Il is de l'individu, c'est-à-dire des tins naturelles de l'homme, et au mépris de l'égalité naturelle de tous, les groupes appelés sociétés et dans ces sociétés se développèrent, sous le nom de lettres et d'arts, des créât ions où l'esprit dominait le cœur et qui, par suite, n'étaient elles-mêmes que des instruments de corruption ·. Boutroux, *loc. cil.,* p. 266-267. (.'est vraiment un étal de péché, d'inégalité, d'esclavage, de chute.

3. Le relèvement. L'homme est-il condamné à vivre toujours hors de sa nature? Non. Peut-il donc revenir cn arrière? Ce serait impossible et funeste : si l'homme en passant de l'état individuel à l'état social a perdu certains avantages, il en a gagné d'autres et considérables. Cf. col. 104. Et les abus eux-mêmes on l'a vu par Julie - peuvent être des instruments de régénération. Il s'agit de concilier avec les avantages de l'état de nature ceux de l'état social, dans Γindividu, dans la famille et dans la société. Et c'est à cette tâche que Rousseau a prétendu s'appliquer. Sur ces points, voir en particulier les deux *Discours* et le *Contrat social;* cf. A. Schinz, *La théorie de la bonté naturelle de Thomme chez Rousseau,* 2 in-4", Paris, 1913-1914.

4° *L'homme et Dieu, ou la religion.* — On trouvera surtout ces idées dans : *Lettre ù d'Alembert* (début), t. in, p. 115-118; la *Nouvelle Héloïse,* principalement la profession de foi de Julie mourante, part. VI, lettre xi, t. n, p. 362 sq., et aussi, lettre vin, p. 353·356; la *Profession de foi du vicaire savoyard;* le *Contrat social,* I. IV, c. vin; *Lettre à AL de Beaumont* cl *Lettres écrites de la montagne.*

1. *Nécessité individuelle et sociale de la religion.* — Depuis Bayle, qui a pose en principe que la morale est indépendante de toute croyance religieuse et de toute spéculation métaphysique, les philosophes soutiennent «pie l'on peut être honnête homme sans religion et qu'une société d'athées pourrait constituer une véritable société. Et cela pour trois raisons : « Jamais la vérité ne peut rendre malheureux », d'Holbach, *Système de la nature,* 2 vol. in-8°, t. il, Londres, 1770, p. 201. Il y a des athées honnêtes gens et combien de crimes ont été commis au nom de la religion. Enfin « la religion n'a été inventée «pie pour éviter aux souverains le soin d'être justes ». I lelvétius, *De l'esprit,* Paris, 1758, ln-4°, p. 24. Cf. P.-M. Masson, *Rousseau contre Helvétius,* dans *Revue d histoire littéraire,* t. xviii, p. 103-124. Contre eux, Rousseau soutient que « l'oubli de toute religion conduit à l'oubli des devoirs de l'homme » et il parle avec mépris de « la morale d'un athée ». *Profession de foi,* p. 7. D'autre part · jamais État ne fut fondé que la religion ne lui servit de base », *Contrat social,* p. 322, et le souverain a le droit «t presque le devoir « imposer à ses sujets tels dogmes ▮ comme sentiments de sociabilité · et de ne pas tolérer les athées. *Ibid.,* p. 330. Mais «pulle religion? Certainement pas une religion révélée.

2. *Critique des religions révélées. — a) Critique de la révélation en général.* — Qu'elle soit possible métaphy-

siquement, Rousseau ne se le demande pas. Il ne sc place que sur le terrain moral Or ici, une révélation parait en contradiction avec l'ordre providentiel dont la Nature est l'expression. Seules peuvent donc être révélées, parce qu'alors plus accessibles au grand nombre, h·· vérités dont « la lumière intérieure » peut rendre certain. Pourquoi Dieu voudrait-il que je le serve · autrement que selon les lumières qu'il donne â mon esprit et les sentiments qu'il inspire ù mon cœur? » *Profession,* p. 132. Et à quoi bon? Que peut-on « ajouter pour la gloire de Dieu, pour le bien de la société, pour mon propre avantage aux devoirs de la loi naturelle?... Voyez le spectacle de la Nature, écoutez la voix de la conscience, Dieu n'a-t-ll pas tout dit ainsi? *Ibid.,* p. 133. D'ailleurs les révélations... ne font que dégrader Dieu, en lui donnant des passions humaines. Loin d'éclaircir les notions du grand Être, les dogmes particuliers les embrouillent ; loin de les ennoblir, ils les avilissent; ...aux mystères qui les environnent, ils ajoutent des contradictions absurdes. Dans *Mandement de M. de Beaumont,* § 12, *loc. cil.,* p. 750. Cf. *Profession,* p. 133. Et l'homme « ils le rendent orgueilleux, intolérant, cruel. Je n'y vois que les crimes des hommes et les misères du genre humain. » */bid.*

Comment ensuite, parmi les religions qui sc disent révélées et qui ont chacune leurs partisans, rcconnai· Irai-je la vraie? Dieu ne m'a pas parlé à moi et · il me faut des raisons pour soumettre ma raison ». *Ibid.,* p. 139. S'il y a une révélation divine «que Dieu... punisse de méconnaître, il lui a donné des signes certains et manifestes, ...de tous les temps et de tous les lieux, également sensibles ù tous les hommes ». *Ibid.* Or, toutes s'appuient sur des affirmations humaines qui prétendent se prouver par le miracle. Que faut-il en penser?

Rousseau a écrit du miracle à trois reprises coup sur coup dans la *Profession de foi,* p. 143-149, dans la *Lettre à Beaumont, loc. cit.,* p. 785-788, et surtout dans la troisième des *Lettres écrites de la montagne, loc. cil.,* p. 25-38.

Métaphysiquement, que le miracle soit possible à Dieu, « cette question ...serait impie, si elle n'était absurde ». *Troisième Litre de la montagne, loc. cit.,* p. 29. Mais, du point de vue moral. Rousseau ¢ rend impassible, sans se prononcer, * les plus grandes idées que nous puissions avoir de la sagesse et de la majesté divine étant pour la négative ». *Ibid.,* p. 30. D'un autre côté, le miracle ne m'olîre aucune certitude. Je n'en vois pas, je ne puis donc le connaître que par le témoignage. Mais alors · que d'hommes entre Dieu et moi · *Profession,* p. 141. J'ai besoin d'une garantie divine; je ne trouve que des garanties humaines. Et « mille hommes viendraient me dire qu'ils ont vu un miracle que je ne les croirais pas ». *Troisième lettre de la montagne,* p. 30. Le miracle est invérifiable. • Pour cn jugei. il faudrait connaître toutes les lois do la nature », et l'étude de la nature ne cesse de révéler des merveilles naturelles. Puis toutes les roll-gions invoquent des miracles en leur faveur. Comment distinguer les miracles en faveur de la vraie doctrine des autres? Par la doctrine? Mais alors à quoi servent-ils si la vraie doctrine est déjà prouvée? *Ibid.,* p. 33. Enfin il ne semble pas qu'il y ait un lien nécessaire entre le miracle cl la doctrine. « Jésus n'a-t-ll pas refusé aux Juifs de sc prouver par des miracles? Luther et Calvin n'ont-ils pas été crus sans miracles? ▮ *Ibid.,* p. 27-29; *Deuxième lettre de la montagne,* p. 23-24. Cf. E. Bruncteau, *Quelques théories éliminatrices du miracle,* v. *J.-J. Housseau,* dans *Hcvue pratique d'apologétique,* !‹r juin 1915, p. 229 232 cl ici, MIRAI ⁞ ⁞ . t. X. col. 1788-1789,

Qu'importe le miracle d ailleurs Deux choses seules permettent d'apprécier une religion ; la doctrine comparée « aux notions que la raison nous donne de l'Être suprême et du culte qu'il veut de nous » et • ses cflets temporels et moraux sur la terre ...le bien et le mal qu'elle peut faire â la société et au genre humain». *Lettre à Beaumont, loc. eit.,p.T10-777.* Si donc une religion montre « un Dieu qui commence par sc choisir un seul peuple et qui n'est pas le père commun des hommes, qui destine au supplice le plus grand nombre de scs créatures, ce Dieu n'est pas le Dieu clément et bon que ma raison m'a montré », *Profession,* p. 147-149, et cette religion n'est pas la vraie.

b) Critique du catholicisme en particulier. — Julie mourante, *loc. cil.,* p. 363 et Rousseau, *Lettre à Peaumont, loc. cil.,* p. 772, exaltent le protestantisme comme « la religion la plus raisonnable et la plus sainte », et dans sa *Seconde lettre de la montagne, lue. ci!.,* p. 21, Rousseau sc vante d'avoir combattu les dogmes proprement catholiques. 11 ne reconnaît aucune autorité a l'Eglise. Malgré « un grand appareil de preuves », cette autorité, invérifiable pour la masse, n'a d'autre base que cette affirmation de l'Église :« Je décide que je suis infaillible, donc je le suis. » Cf *Profession,* p. 165. Et, d'une part, le catholicisme enseigne l'absurde — dans la transsubstantiation, par exemple — d'autre part, scs effets sont funestes. Il est anti-social : il oppose l'autorité à l'autorité; il est intolérant : *hors de PÉglise point de salut;* « insistant plus sur le dogme que sur les devoirs ·, oublieux de l'espri. du Christ · qui n'ordonnait de croire que ce qui était nécessaire pour le salut », il fait · des fidèles toujours sûrs d'être bons chrétiens pourvu qu'on ne brûle pas leurs livres et qu'ils ne soient pas décrétés » et un clergé « indifferent à la cause de Dieu, pourvu que la sienne soit cn sûreté ». *Lettre à Beaumont,* p. 792, 772, 791. Rousseau n'aurait pas été de son temps s'il n'eût pas blâmé le célibat ecclésiastique. *Profession,* p 23 et η. 1.

c) Critique du calvinisme orthodoxe. — Les reproches qu'il adresse au catholicisme retombent, il le sait et il y consent, sur le calvinisme orthodoxe, qui a un *Credo* où des mystères sont acceptés et qui prétend l'imposer. Mais personne n'a mieux souligné que lui la contradiction où se trouvent les orthodoxes par rapport a la vraie Réforme. La Réforme à ses origines, dit-il. sc ramène à · ces deux points fondamentaux : reconnaître la Bible pour règle de sa croyance et n'admettre d'autre interprète du sens de la Bible que soi », autrement dit que scs lumières naturelles. De 11, pour le protestantisme, l'obligation de la tolérance. Avec « leurs formules de profession de foi », avec leur intolerance doctrinale, les Églises ŏrthodoxe sont donc hors de leur voie. *Deuxième lettre de la montagne, loc. cil.,* p. 17 sq. Cf. J. Gaborel, *Calvin cl J.-J. Bousseau,* in-16, Genève, 1878.

3. *La vraie religion selon Jean-Jacques.* — Distinguant la « religion de l'homme », membre de l humani.é, et la «religion du citoyen», membre d'une nation, *Contrat social,* p. 322. il juge que la religion naturelle, • le vrai théisme », est la vraie religion, parce que commune à tous les hommes, n'imposant que des dogmes accessibles ù la lumière naturelle et lu morale éternelle; en lin se présentant à l'état de religion pure, c'est-à-dire · sans temples, sans rites, sans autels, bornée au culte intérieur du Dieu suprême · — le culte extérieur étant un cérémonial — et « aux devoirs éternels de la morale ». *Ibid.;* cf. *Profession de foi,* p. 132, 133 et sq. Ce ne sera donc pas une religion philosophique, appuyée sur des démonstrations métaphysiques, qui ne serait qu une laborieuse théodicée. Λ ce théisme, il assimile, *Contrat social, toc. cit.,* « la pure et simple religion de l'Evangile ·, parce que, dans l'Évangile, se retrouvent les dogmes du théisme, les principes de la morale éternelle, et qu'il faut adorer

Dieu sans les cérémonies, · en esprit et en vérité », *Contrat social, toc. cil.*

Quant à la religion du citoyen, la religion civile », ses dogmes, on l'a vu plus haut, col. 113, sont les dogmes de la religion naturelle. *Ibid.,* p. 331.

•l *Les idées politiques de Rousseau et la doctrine rafholiqut — a)* · Puisqu'aucun homme n'a aucune autorité naturelle sur son semblable et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes. · *Contrat social,* J. I, c. iv, p. 115. — Or. dans ''encyclique *Diuturnum* (29 juin 1881), Léon XIII condamne et réfute les doctrines qui prétendent faire d'un contrat .'origine ‹ c n ère de l'autorité politique : toute autorité vient de Dieu. Il est vrai que plus haut, p. 114, Rousseau écrit : « Toute puissance vient de Dieu: mais toute maladie en vient aussi. »

b) La puissance *absolue du* peuple. « I.e pacte social donne un pouvoir absolu au corps polit ique sur t ous scs membre1. » *Loc.* cif.,1 II.c. iv, p. 154. Même en admettant que ce pouvoir se limite à ce qui intéresse la communauté et sans tenir compte de ce que le souverain lui-même détermine cet objet, cette thèse est contraire au droit souverain de Dieu. Cf. *Syllabus,* } 6, *Erreurs relatives à la société civile,* xxxix.

c) La loi, expression de la volonté générale, ne peut être injuste, puisque nul n'est injuste envers luimeme ». *Contrat social,* 1. II, c. vi, p. 169. Mais il y a un droit naturel, une justice éternelle, à laquelle la loi est obligée de se conformer.

d) Il y a une profession de fol purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles. Or. le *Syllabus, loc. cil.,* x l iv, condamne celle proposition : « Le souverain a un droit absolu sur la religion des citoyens. «

e) L'indifférentisme que marque la condamnation de la formule ‹ I lors de l'Églis? point de salut », *Contrai social,* p. 332: le conseil de rester dans la religion de ses pères. *Profession de foi,* p. 190 et n. 1, p. 195 et 196. d'estimer bonnes toutes les religions, *Contrat,* p. 117, cl l i théorie de leur relativité, *ibid., passim,* et en particulier, § 5, *Les grandes religions européennes.*

I) L aflirmation que ‹ le christianisme romain » s'oppose â l imité, au bon ordre et au bien-être des nations. Or le *Syllabus, loc. cil.,* XL, condamne cette proposition : · La doctrine de l'Église catholique est opposée au bien et aux intérêts de la société humaine.»

g) Rousseau a des formules dont peut s'autoriser le marxKmc. Ainsi, quand il demande «l'aliénation totale de chaque associé avec tous scs droits à la communauté ». *Contrat social,* p. 127.

5 *La morale de Jean-Jacques.* — Rousseau a passé devant scs contemporains pour un moraliste et pour un réformateur des mœurs. Il se place en effet, on l'a su, au point de vue moral. Mais quelle règle morale proposait-il? Il rêvait de consacrer a la question un livre qu'il eût appelé *Morale sensitive;* cf. P. Trahard, *Les maîtres de lu sensibilité française au xvnp siècle,* 4 vol in-8·, Paris, s. d. (1932), t. m, p. 230; d'aillcurs ses idées morales ressortent de la *Nouvelle H‹l‹ Fc,* de l *Emile,* des *Rêveries,* 4· promenade. A leur base est évidemment son postulat :« L'homme naît bon: c'est la société qui le déprave. »

Théoriquement, l hommc n'a qu'a suivre ta Nature, par ou il rentre dans l'ordre providentiel. Or la Nature donne comme but à la vie le bonheur. Pour al le ladre ce but l'homme n'a pas a s'inspirer d'une règle morale surnaturelle ou basée sur une démonstration métaphysique. mais a écouler son co ur, sa conscience, voix infaillible et sans appel de la Nature. Par là, il aura la perception directe du bien et du mal. · Les vrais pent hunts de la Nature étant tous bons » et · tous 1rs pii mien mouvements de la Nature étant bons et droits », *Dialogues,* t. iv, p. 5 et I, Ihoinin · n'a pa> à combattre scs passions; ce sont des principes d'action. Or, scs deux tendances générales sont l'amour de soi et la sympathie qui le prédispose à ses devoirs envers ses semblables : justice et bonté. Qu'il obéisse à scs penchants et la morale est satisfaite et le bonheur assuré : • Sois juste cl tu seras heureux. »

Pratiquement, les choses ne sont pus aussi faciles cl Γhomme doit d'abord veiller à ce que sa conscience ne soit pas faussée par les préjugés de la société, qu'elle soit maintenue dans l'état même oit la veut la Nature; il doit faire appel à la vertu, c'est-à-dire à l'effort et à la lutte contre scs passions, devenues également, par l'influence du milieu social, de forces bienfaisantes qu'elles étalent, des forces qui le détournent de la justice et de la bonté: ainsi l'amour de soi devenu l'amour-propre.

(/est là une morale personnelle, basée sur le sens moral individuel, qui veut atteindre le bonheur par le respect des devoirs de justice et de bonté et qui fait appel à la vertu, sans que cependant la vertu vrille la spontanéité de la nature.

III. Influence de Rousseau. — Elle fut « prodigieuse . dit Boutroux, *loc. cil.,* p. 268. Naturellement elle s'exerça en France, m iis ce fut dans tous les ordres. Dans la littérature, le romantisme relève de lui. Cf. les Histoires de la littérature française au xix" siècle, et D. Mornct, *Le sentiment de la nature en France de Rousseau à liernardin de Saint-Pierre,* Paris. 1907, in-8°; *Le romantisme en France au XVIIIe siècle,* Paris, s. ‹l. (1912), in 12: ainsi que P. Lasserre. *I.e romantisme français,* Paris, 1907. in-12. Eu politique, Rousseau fut le dieu de la Révolution, J. Lemaître, *loc. cil.,* p. 346. Il ne fut ni l'unique maître intellectuel de la Révolution, cf. I). Mornct, *Les origines intellectuelles de la Révolution française,* 2e édit., Paris, 1931, in-8®, ni le maître d'un seul parti — la Montagne, voir Louis Blanc, *Histoire de la Révolution,* t. n, l. X, c. i — mais, à toutes ses étapes, la Révolution relève de lui d'une façon plus ou moins évidente, mais réelle. Cf. entre autres, C. Champion, *Rousseau et la Révolution française,* Paris, 1910, In-16; G. Bcaulavon, *loc. cil.,* Introduction, p. 73 sq., qui signale en particulier l'influence du *Contrat social* sur la politique religieuse de la Révolution, p. 81 sq.: L.-S. Mercier, *De J.-J. Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution,* 2 vol. in-8°, Paris, 1791: A. Dide, *J.-J. Rousseau, le protestantisme et la Révolution française,* Paris, 1910, in-12: É. Faguet. *Politique comparée de Montesquieu, Voltaire et J.-J. Rousseau,* Paris, 1902, in-16. Pour ce (pii est de l'organisation sociale, il fut le prophète de l'égalité et par la manière dont il la présente, par la critique qu'il fait des institutions contraires, cf. *Contrat social,* lre part., de la société existante et de la civilisation présente, par les perspectives qu'il ouvre et les formules qu'il donne de la société Idéale, par l'autorité sans limites et sur toutes choses qu'il reconnaît au souverain, il prépare l'homme au marxisme et déjà Babœuf se reclame de lui. Cf. A. Lichtenberger, *Le socialisme au XTin siècle,* Paris, 1895, in-8°; C. Bougie. *Rousseau cl le socialisme,* dans *Revue de métaphysique cl de morale,* 1912, p. 341-352; J. Jaurès, *Les idées politiques et sociales de Rousseau, ibid.,* p. 371-389; F. Haymann, *VeberJ.-J. Rousseau's Sozialphitosophie.,* Leipzig, 1928, ln-8°. Dans l'ordre de la pensée, sans qu'une école soit née de lui, on a pu écrire : « La plus puissante des influences qui se soient exercées sur l'esprit humain depuis Descaries est incontestablement celle de Jean-Jac<pics Rousseau La réforme qu'il opéra dans le domaine de la pensée pratique, fut aussi radicale que l'avait été celle de Descartes dans le domaine de la speculation pure. Lui aussi

remit tout ɳ question ». G. Bcaulavon, J.-J. *Rousseau d l'esprit cartésien,* dans *Revue de métaphysique cldc morale,* 1" janvier 1937, p. 325 Pour son influence dan l ordre rdigiiuX, voir plus loin.

Et cette Influence fut cosmopolite. En Allemagne, elle fut · au moins ℮gale sinon plus exclusive et plus décisive miun qu'en France. En même temps ℄u enfantait une génération de sophistes confus, de décEmatcurs boursouflés et de libertins larmoyants, Il insphnit les poètes et enseignait les philosophes ; Schilhr il Kant relèvent de lui. » A. SOrcl, *L'Europe d la Révolution française,* F· part., Les *maurs politiques et lis traditions,* ρ. 104-105. Cf. V. Delbos, *Rousseau d Kant,* dans *Revue de métaphysique et de morale,* 1912, p. 429-439; J. Benrubi, *Goethe d Schiller, continuateurs de Rousseau, ibid.,* p. 442-400. · Il pénètre ΓItalie comme il a conquis l'Allemagne. I) y pénètre moins absolument peut-être; mais les premiers des Italiens nlèvent de son influence : c'est le cas de Beccaria: c'est surtout le eus de Filangieri. » A. Sorel, *toc, cit.,* p. 105. S'il a compté des maîtres en Angleterre — Locke par exemple — il y comptera aussi des disciples. Enfin patmi scs fervents sc place Tolstoï. Cf. G. DwcKhauvcrs. *Rousseau d Tolstoï,* dons *Revue de métaphysique et de me rai·,* 1912. p. 461 482 : Milan-L Markowitih, J.-J. *Rousseau et Tolstoï,* In-8°, Paris, 1928.

Penonne ne conteste l'influence religieuse de Jean-Jacques. Mais un problème se pose. Cette influence s'ist-clle exercée finalement en faveur du christianbine, voire du catholici.'℩e ? Ainsi le veut P.-M. Mas.'On qui écrit, *op cit.,* I. ill, p. 358 : Jean-Jacques aura été l'un des maintcncurs du catholicisme dans l'élite inti lit et m Ile française, non pas, sans doute, du dogme catholique comme tel. mais de cette sensibilité ℭhrétienne qui, dans un pays de tradition catholique, facilite pratiquement l'adhésion au dogme, ou autorise, du moins, un compromis silencieux avec lui; ...ce fils de Calvin aura travaillé pour le triomphe du papisme. » V. Giraud, de son côte. dit. mais avec plus de réserve :· Contre les assauts tumultueux du naturalisme it du ℘aganisme nnaissants qui menaçaient de tout envahir, il a défendu l'idée chrétienne. » *Le christianisme de Chateaubriand,* 2 vol in-8®, Paris, t. i. *Lis origines,* 1925, p. 113. A. Monod, dans son livre. *De Pascal à Chateaubriand : Les défenseurs frongais du christianisme,* Paris, 1916, in-8®, compte Housse au parmi ces défenseurs. Voir c. ix. J.-J. *Rousseau* ·A considérer l'iflicacili de scs œuvres, dit-il mime. Rousseau est le premier apologiste du siècle, le restaurateur de la religion. » p. 409. H est vrai que A Monod entend par foi *fides qua creditur* et par christhinhme le protestantisme libéral. Sans contester la paille « negathe ‹ t destructrice de l'œuvre de Rousseau, ces auteurs invoquent pour justifier leur thèse les attaques de Jean-Jacques contre les doctrines religii uses et morales di s philosophes — voir, par exemple, Mas on *Rousseau contre Helvétius,* dans *Revue d'hisloue littéraire,* janvier 11'11, p. 103-124; G. Maugras, *Querelles de philosophes. Voltaire et Rousseau,* Paris, 1886. in-8® — scs l hi ories sur l'impuissance de la raison, au m in de laquelle les philosophes condamnaient le christianisme ou plutôt le catholicisme, et sur l'infaillibilité du mur; son indiffèrenec à l'endroit des questions de nu taphxsique pure et sa résolution de ne s'occuper que des vérités utiles, par où il s'opposait cm ore aux philosophes; les dogmes si chrétiens de l'existence de Dieu et de la providence, de l'immortalité de l'ôme. de la récompense dis justes et de la punition des méchants; dis sentiments si religieux qu il a restaurés dans lis Ames : Je *sentiment de la dtptndcnci :* l homme dt pend non si uk ment comme chez Helvétius de l'univers physique et de la société humaine, mais d'un Être souverain et intelligent;et voilà renoué le fil, coupé par le positivisme, qui nous relie à un monde invisible... « Nous devons collaborer à l'ordre, accepter les maux *(Lettre ù Voltaire* sur le désastre de Lisbonne), adorer notre maître pour ses bienfaits »; h· *sentiment de l'absolu :* ‹ En plein triomphe du sensualisme. Il affirme l'inné; cette conscience Innée en nous n'est pas la règle empirique et changeante dis Encyclopédistes; elle a une valeur absolue; c'est une communication incessante avec Dieu. C'est le *sub specie ælcrnt* rétabli comme point de vue de la conduite humaine et de la destinée ·; le *sentiment mystique,* en ce sens que · la loi morale » est pour lui ‹ la voix de Dieu en l'homme » et qu'il prie ▮ de la prière la plus profondément religieuse, l'élévation de l Ame par la méditation et l'acquiescement à la volonté divine »; \ *appel à la vertu* pour obéir aux exigences de ce maître intérieur qu'est la conscience. A. Moncd, foc. *cil.,* p. 411; enfin la profession de duktianbinc que fait Jean-Jacques, quand il affirme à M. de Biaumont : « Je suis chrétien et sincèrement chrétien..., très ion vaincu des vérités essentielles du christianisme, cherchant â nourrir mon cœur de l'esprit de l'Êvangile » et quand H se dit « heuτιux d'etre ne dans la religion la plus raisonnable et la plus sainte qui soit sur la terre », *Lettre à M. de J caumont, lo<. cit.,* p. 771. qu'il exalte la valeur moraledti christianisme,dont «les vérités essentielles·,· servent de fondement à toute bonne morale», *ibid.,* qu'il nnd A l'Êvangile et à Jésus-Christ l hommage que l'on sait. *Profession de foi,* p. 179-183.

D autres critiques ne peuvent accepter cette théorie : A. Schinz, *La pensée religieuse de Rousseau,* Paris, 1927, in-8°; *La pensée de Jean Jacques Rousseau,* Paris, 1929, in-8·; J. Maritain, *Trois reformaleurs, Luther, Descartes, Rousseau,* Paris, s. d. (1925), iɳ-12; E. Seillitre. *Jcan-Jacques Rousseau,* Paris, 1927, In-8®; H. HolTding, *Jean-Jacques Rousseau et sa philosophie,* traduction J. de Coussanges, Paris, 1912. in-12, it *Jvousseau et la religion,* dans *Revue de métaphysique et de morale,* 1912. p. 275-293; Beaulavon. *La profession de foi,* introduction. Que Rousseau ait combattu la libre pensée, qu'il ait réhabilité le sentiment religieux jugé inférieur, qu'il ait même, sans le vouloir, rapproché certaines Aines du christianisme, voire du catholicisme, ils ne le nient pas, mais ils n'acciptcnt pas que l'on puisse dépasser ces positions. La méthode et les doctrines religieuses de Rousseau le rattachent, disent-ils, à la philosophie du xmii' siècle et son action directe va à l'encontre du catholicisme et même du christianisme.

Pour Rousseau comme pour les philosophes, en matière religieuse, la vraie lumière, c'est la raison et tout comme iux il use de l'esprit critique. S'il se réclame avec éclat du cœur infaillible, c'est qu'il veut mettre hors d'attaque les vérités de la théologie naturelle auxquelles il tient : aucune de ces vérités qui ne puisse être acceptée par la raison. Mais son attitude à l egard des dogmes révélés est bien claire : l'élève du vicaire savoyard les déclare du domaine de l'inconnaissable, sans qu'on puisse ‹ les concevoir ni les croiie. il sans savoir ni les admettre ni les rejeter ». *Profession de fui,* p. 136. Le vicaire savoyard dépasse cette position. Toute nvelation lui paraît inutile, nuisible mime et ci la se comprend : elle est · hors du bon usage des facultés», donc de l'ordre, *ibtd.,* p. 132, Invérifiable, car lu raison ne saurait accepter lu preuve par le miracle qui fait sortir les choses de l'ordre naturel, seul compris par la raison, et inacceptable, parce qu'avançant «des choses absurdes il sans raison ». *Ibid.,* p. 149. Le vicaire l'uillnne : la règle du vrai est · l'examen de la conscience et

de h raison · *ibid.,* p. 139; et s'il ajoute : « il me faut des raisons pour goumèttre nu raison », tout l'examen qui suit des motifs de croire invoqués par le christianisme tend à prouver qu'il n'y a pas de raisons valables pour soumettre la raison. Cf. *ibid.,* p. 151 sq., le dialogue entre *l'hé* et le *Raisonneur.* Nul. parmi les philosophes, n'a fait une critique plus rationaliste, peut-on dire, de la révélation, donc du christianisme. Voltaire, qui s'y connaît, ne s'y est pas trompé. Voir *Noirs inédites de Voltaire sur la Profession de foi du vicaire savoyard,* publiées par B. Bouvier, dans *Annales J.-J. Rousseau,* 1905, p. 272-284. L'une dit : ‹ Tout cc discours sc trouve mot à mot dans le *Poème de la religion naturelle* et l'épitre a Uranie.» Cf. aussi la brochure de Voltaire, *Sentiments des citoyens* et ci-dessus. col. 124 sq.

Si Rousseau fait l'éloge de l'Évangile c'est pour des raisons du cœur ; « La majesté de Γ Écriture m'étonne, la sainteté de l'Évangile parle a mon cœur », *Profession de foi,* p. 79. Mais cela ne saurait contrebalancer ceci ou parle la raison : · L'Évangile est plein de choses incroyables, qui répugnent à la raison et qu'il est impossible à tout homme sensé de concevoir ni d'admettre. · *Ibid.,* p. 183. Et au-dessus de l'Évangile ne met-il pas le livre de la Nature? S'il fait de .Jésus-Christ un Dieu, il entend bien parler d'un homme divin dans le sens où Renan emploiera ce m ›t : « S'attribuer à Jésus la divinité que par communication» écrira-t-il, c'est le déclarer purement hom.n * », cité par M. Masson, *ibid.,* p. 182, η. 1. Il est trop individualiste aussi pour accepter une religion imposée du dehors ou prouvée du dehors. C'est ‹ par une expérience immédiate que Dieu peut selon lui se manifester a l'homme». J. Maritain, *loc. cit.,* p. 217. Voir col. 121 sq. Enlln. que l'on prenne tous les dogmes spécifiquement chrétiens, ou bien il les condamne en bloc, sous le nom de révélation, ou bien il soutient les thèses opposées. ou bien, pour employer encore une expression de J. Maritain. il les *naturalise, ibid.,* p. 211. H est donc impossible de voir véritablement en Rousseau un chrétien et de trouver en sa doctrine ‹ un ferment évangélique ». Id., *ibid.,* p. 212. * Le rousseauism?, conclut cet auteur, est une radicale *corruption du sentiment chrétien,* et il n'est rien de plus absurde que de vouloir ensemble concilier une forme vivante et sa corruption. · *Ibid.,* p. 211-212. Et IL HôfTding écrit, *Rousseau et la religion,* p. 283 : ‹ Il volt dans les idées d- la religion naturelle l'expression adéquate et seule valable du divin. · Si Rousseau se dit chrétien, c'est • selon la doctrine de l'Évangile ». *Lettre à Beaumont, loc. cil..* p. 772. c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même» *ibid.,* en ramenant l'Évangile aux dogmes du théisme et à la morale éternelle, autrement dit, à la religion naturelle. Voir col. 126. Enfin, que l'on sc souvienne de sa critique du Catholicism·?, col. 126. et de sa protestation auprès de M. de Beaumont : • Heureux d'être né dans la religion la plus raisonnable et la plus sainte que soit sur la terre, je reste invinciblement attaché au culte de mes pères. » *Lettre...,* p. 772, et l'on comprendra que, parmi les religions qui se disent chrétiennes, le catholicisme n'eut pas scs preferences. Cf. A. Fougère, *Rousseau et ton temps* (IX). *Le sentiment religieux chez Rousseau,* dans *Revue des cours el con/érences,* 15 Janvier 1936, p 278-288.

relie quelle, la religion de Rousseau, entre le philosophisme du xvin· siècle et les religions catholique ou protestante, « cc spiritualisme ému et religieux, ce demi-christianisme sera celui de Bernardin de Saint-Pierre; il sera bien souvent avec des nuances celui de Chateaubriand: celui de Lamartine, dont le *Jocelyn* devra beaucoup au vicaire savoyard; il sera souvent celui de George Sand, même de Michelet Jeune et de Victor Hugo ». Il sera aussi « Jusque dans la première moitié du second Empire », la religion des bourgeois et même des paysans français. Lemaître, *loc. cit„* p. 284.

Il n'y a pas une bibliographie complète de Rousseau comme il y en aune pour Pascal ou pour Voltaire. On trouve cependant une bibliographic plus ou moins complète dans Mohr, *Aperçu bibliographique sur le centenaire de J.-J. Rousseau,* BAlc, 1878; L. \W, J.-J. *Rousseau. Bibliographie critique,* Paris, s. d., in-8®; IL Beaudoin, *La vie et les œuvres de J.-J. Rousseau.* Pari'», 1891, 2 vol. ln-8·, t. ti. *Bibliographie de Rousseau et di s ouvrages relatifs à Rousseau;* Th. Dufour, *Recherches bibliographiques sur les œuvres imprimées de Rousseau,* Paris. 1925, 2 vol. in-8·; G. Lanson, *Manuel bibliographique de ta littérature française moderne,* Paris, 1911, ln-8', p. 778-806; A. SchHz, *Ia* mouvement rousseauiste du dernier quart de siècle. Essai de bibliographie critique,* s. I., 1922. ln-8·; *Bibliographie critique de Rousseau dans les cinq dernières années,* 1926; P. Trahard, *op. cil.,* p. 278-309. *Les Annales de ta société J.·J. Rousseau,* dont un volume parait chaque année depuis 1905, donnent dans chaque volume une bibliographie.

L PRINCIPALES ÉDITIONS DES «EUVRES DE ROUSSEAU. – Ie *Œuvres complètes,* publiées par Du Pcyroti. Genève, 1782-1790,17 vol. in-1°; *(Euvres complètes de.J.-J. Rousseau, mises dans un ordre nouveau avec des notes historiques el des éclaircissements,* par V.-l). Mussel-Pathay, Genève. 1830, 41 vol. in-16. — 2° *Éditions citées : (Euvres complètes de J.-J. Rousseau,* Pan·», l'urne, 1835-1836» I gr. ln-8·, sauf la *Profession de loi du vicaire savoyard,* éd. crlL de P.-M. Masson, Fribourg-Paris, 191 L in-8®, et le *Contrat social,* éd. Bcaulavon, Paris, 1903, in-12. Pour la *Correspondance,* éd. Dufour, voir plus haut, col. 10'.

IL Souhc.es. – 1· *Les confessions,* 12 livres que Rousseau écrit de 1765 à 1770 et qui concernent sa vie Jusqu'en octobre 1766; et écrits complémentaires : *Dialogues ou Rousseau juge* de *Jean-Jacques* et les *Rêveries d'im promeneur solitaire,* son dernier ouvrage, interrompu par la mort. Toutes œuvres qu'il ne faut pas consulter sans contrôle. — 2· Sa correspondance. Voir *Correspondance générale* qui commence en 1728 pour se terminer en 1778; en particulier les quatre *Lettres à M. de Malesherbcs,* dont il a été parlé col. 1l I.Sur les rapports de Rousseau avec Maleshcrbes, cf. P.-P. Plan, *J.·J. Rousseau et Malcshcrbes,* Paris, 1912, ln-8·; Sur les *Confessions,* G. Esllennc, *Essai sur les confessions de J.-J. Rousseau,* Paris, 1856, in-12.

IIL ÉlUDf.s.— Outre les ouvrages cités de Masson, Beaudoin, Trahard, Schlaz, Holïding, Selllièrc, Ritter, Fusil, Proal, voir Bernardin de Saint-Pierre, *La vie et tes ouvrages de J.-J. Rousseau,* Paris, 1907, in-12 (édit. Souriau); Mme de Charrlerc, *Eloge de J.-J. Rousseau,* Paris, 1790, ln-8®; Mussct-Pnthay, *Histoire de la* pic *et des ouvrages de J.-J. Rousseau.* Parts, 1821, 2 vol. ln-8®; S.-X. de Glrnrdln, *lettre a Musset-Pathay. auteur de Vouvrage intitulé : La vie...,* Paris, 1821. ln-8®; G.-H. Morin, *Essai sur lu vie et le caractère de J.-J. Rousseau,* Paris. 1851, in-8°; L. Guion, *J.-J. Rousseau et le XV//I9 siècle,* Strasbourg, 1860, in-8®; L. Moreau. *J.-J. Rousseau et le siècle philosophe,* Paris, 1870, ln-8·; J. Morley, *Life* o/ *Rousseau,* Londres, 1873, 2 vol. ln-8·; F. BrockerhofT. *J.-J. Rousseau. Sein Leben and seine Werkc,* Leipzig, 1871. 3 vol. ln-8·; Saint-Marc Girardln, *J.-J. Rousseau, sa vie et ses ouvrages,* Paris, 1875, 2 vol. In-12; J. Gaborel, *J.-J. Rousseau et ses tenures, biographie et Iragments,* Genève, 1878, ln-8·; Chuquet, *J.-J. Rousseau.* Paris, 1901, in-12; J.-F. Nourrisson, *J.-J. Rousseau rI le rousseaiti^me,* Paris, 1003, ln-8·; G. de Roy nold. *J.-J. Rousseau el ses contradicteurs,* Fribourg, 1901, ln-8®; J. Benrubi, *J.-J. Roussrau elhischcs Ideal,* luingensalza, 1905, in-8®; L. Brédlf, *Du caractère intellectuel et moral de J.-J. Rousseau,* Paris, 1906. In-16; I·'. Macdonald, *J.-J. Rousseau, a neiv study in criticism.* Londres, 1906, 2 vol. ln-8·; trad. fmnç. par G. Roth. Paris. 1909; Dr O. Hensel. *Rousseau,* Leipzig, 1907, ln-16; Ducrns, *Rousseau,* Paris. 1908-1918. 3 vol. in-8»; *Rousseau (Classiques populaires),* Paris, s. d.. ln-8·; É. Fnguct, *Vie de Rousseau.* Paris, 1910, In-12; B. Bouvier, *J.-J, Rousseau,* Genève, 1912, in-12; *Rousseau penseur.* Paris. 1912, in-12; .1. Fabre, *J.-J. Rousseau,* Paris, 1912, In-12; G. Fonsegrivc, *J.-J. Rousseau,* Paris. 1913, in-16; J. Carrère, *I.es mauvais matters : Rousseau,* Paris. 1922. ln-16; A. Ilclldenhelm, *J.-J. KoiMseau. Pcnônltchkrtt, Philosophie and Psychose,* Munich. 1921. in-8»; H. Gérin, *J.-J. Rousseau,* Paris,

1930, in-8·; J. Charpentier, J.-J. /loumau *ou le démocrate par dépit,* Pari», 1931, in-12; L. Noël. *Voltaire et Rousseau,* Paris, 1863, in-12; *Voltaire...,* au *lutte contre Routacau,* Paris, 1878, in-12; G. Ih-snoircstrrrrs, *Voltaire et la société au Λ17//· siècle,* Paris, 1867-1876, 8 in-12, t. VJ. *Voltaire et Rousseau,* 1875; G. Bourgeaud, J.-J. *Rousseau9» Religions· philosophie,* Genève. 1883, in-8·; W. Cuendrt, *La philosophie religieuse de J.-J. Rousseau et Ses sources,* Genève, 1913, in-12; L. Thomas, *J.a dernière phase de la pensée religieuse de Rousseau,* Lnusanne. 1903, in-8·; L. Naville, *Nouvelle étude sur la religion de J.-J. Rousseau,* Lausanne, 1862, in-8‘; it. Hubert· *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur ta formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756),* Paris, s. d. (1928), In-8·; E. Doumergue, *J.-J. Rousseau..., L homme religieux,* dans *Fol et vie,* 1912, p. 111-119, soutient celte thèse : la mort trouve Rousseau en marche vers ΓEvangile de la croix; L. Prédit, *Du caractère intellectuel et moral de J.-J. Rousseau,* Paris, 1966, In-16; Sainte-Beuve, *Premiers lundis,* t. n, p. 261-265; *Causeries du lundi,* t. it, p. 31-67; t. in, p. 62-77; Brunelière, *Etudes critiques,* IIP si r., p. 287 sq.; fV \«-r„ p. 325 s<p; *Etude* l *\ur le* XF//7· *siècle,* Paris. 1911. in-12, el en général toutes les *Histoires de la littérature française au XVI//·siècle,* principalement, \. Brou, *Le XV/1/· siècle littéraire,* t. m, *Jean-Jacques Rousseau,* Paris, 1927. in-12; de la philosophie, principalement L. Brchier, *Histoire de la philosophie,* t. il. *Philosophie moderne,* P· part., *XV//· et XV///· siècles;* les *Revues* d'histoire littéraire ou de philosophie : *Les Annales J.-J. Rousseau,* offrent de nombreux et importants articles.

C. Constantin.

1. ROUSSEL Claudo. — Né à Vitry, le 1er juin 1720, il vint achever scs études à Paris et fut ordonné prêtre à Chûlons, où il enseigna la philosophie et devint curé de Saint-Germain, en 1753 et membre de l'académie locale en 1775. Il mourut durant la Révolution, probablement en 1793. Il a publié les *Principes de la religion* ou *Préservatif contre Tincrédulité,* Paris, 1751 et 1753, in-12. et *Principes sur TEglise* ou *Préservait/ contre l'hérésie,* Paris, 1760, 2 vol. in-12. Roussel a publié, en outre, quelques discours prononcés aux séances de ΓAcadémie de Chûlons, sur *l'amour du travail,* 17G1, sur *Vhomme social,* 1767, sur les *principes de la philosophie moderne,* 1768.

Michaud, *Hiogr. univ.,* t. xxxvi, p. 633; Richard et Giraud, *Ribl. sacrée,* t. xxi, p. 251; I lurter. *Nomenclator,* 3· éd., t. v, col. 19·

J. Carreyre.

2. ROUSSEL Qulllnumc. — Né à Conches, en Normandie, en 1659, il entra chez les bénédictins et lit ses vœux, le 23 septembre 1G80, à Notre-Dame de Lire, diocese d'Évreux, où il se livra à la prédication. Il sc relira à l'abbaye de Saint-Martin de Pontoise, puis à Saint-Nicaisc de Reims el enfin à Notre-Dame d'Argenteuil, où il mourut le 5 octobre 1717. Son ouvrage le plus important est intitulé: *Lettres de saint Jérôme, traduites en français sur les éditions et sur plusieurs manuscrits très anciens, avec des notes exactes el beaucoup de remarques sur les endroits différents,* Paris, 1703, 1707, 1713, 3 vol in-8·, et Paris, 1713, I vol. in-12 *(Mémoires de Trévoux,* Juin 1701, p. 915-919). Dont Roussel avait recueilli des matériaux pour une histoire littéraire de la France, mais ayant appris que dont Rivet, son confrère, avait conçu le môme projet, il abandonna son travail, cl les documents qu'il axait rassemblés furent, après sa mort, confiés à celui-ci (voir *Préface* de l'*Histoire littéraire de la France,* p. xxxi-xxxii). Roussel réédita les *Avis et réflexions sur les devoirs de Tétai religieux,* Paris, 1711, 3 vol. in-12, qui furent réimprimés en 1717 et en 1737.

Tassln, *1/ist. littéraire de la congrégation tic Salnt-Maur,* Bruxelles, 1770, in-1% p. 398- IOI; Le Cerf de Ln \ icvlllr, *Hibl. Mst, et critique des auteurs de la congrégation de Salnt-Maur,* Di Haye. 1726. in-12. p. 132-433; Michaud. *Hiogr. univ.,* t. xxxvi, p. 632-633; Hooter, *Noun. hiogr. gèn.,* Lxi.ii, col. 771-775; Richard et Giraud, *Hibl. sacrée,* t. xxi, p. 253-251.

J. (.AltllKYltE.

ROUSSEL DE LA TOUR. — Né vers 1710, il fut conseiller-clerc au Parlement de Paris, en 1739; lors de l'expulsion des jésuites, il fut chargé par le Parlement de faire des rapports sur les collèges tenus par les jésuites; il mourut très Agé durant les dernières années du xviii· siècle Avec les abbés Minard et Goujet, Roussel a composé les *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre que les soi-disant jésuites ont, dans tous les temps el prrsévéramment, soutenues, enseignées et publiées dans leurs livres, avec l'approbation de leurs supérieurs et généraux, vérifiées et collationnées par les commissaires du Parlement, en exécution de Tarrêté de la Cour du 31 août 176/,* Paris, 17G2. in-1° et Paris, 1762, I vol. in-12. Roussel a probablement rédigé *Réflexions chrétiennes sur le saint Evangile de Jésus-Christ,* Paris, 1772, in-12; *Réflexions chrétiennes sur tes Epitres et les Evangiles de l'année,* Paris, 1773, in-12; *Réflexions morales sur te Livre de Tobie, avec une courte explication des commandements de Dieu et de TEglise,* Paris, 1774, in-12; *Discours intéressant divers sujets de morale, conformes au règne de la vertu,* Paris, 1776, in-12; *Philosophie religieuse* ou *Dieu contemplé dans ses œuvres,* Paris, 1776. in-12. Tous ces écrits ont été publiés sous une forme anonyme; aussi il ÿ a eu des discussions sur la paternité de ces ouvrages, d'ailleurs assez superficiels.

Michaud. *Hiogr. unto., t.* xxxvi, p. 635-636; Quérard, *La France littéraire,* t. vin. p. 240.

J. Carreyre.

ROUSSELOT Pierre, de la Compagnie de Jésus (1878-1915). — Né à Nantes le 29 décembre 1878, il entra dans la Compagnie en octobre 1895. Le 24 août 1908, il était ordonné prêtre au scolaslicat de Hastings. En cette même année, il était reçu docteur ès lettres pour deux thèses présentées en Sorbonne : I *intellectualisme de saint Thomas; Pour Thistoire du problème de l'amour au Moyen Age.* En novembre 1909. il entrait à ΓInstitut catholique de Paris, comme suppléant du professeur de théologie dogmatique: il en occupa la chaire l'année suivante; et. sauf une interruption d'un an (1912-1913), il la conserva jusqu'à la mobilisation (1914). Mobilisé comme sergent au 81· territorial, il passa sur sa demande dans un régiment de marche, le 30P de ligne; il fut tué aux Épargcs, le 25 avril 1915.

Ceux qui l'ont connu de près, savent que cette mort pour la France comblait un de ses plus chers désirs; ils ne peuvent que s'en réjouir pour lui; mais ils sentent vivement la perte qu'ils ont faite. Intelligence ardente et pénétrante» éludes très fortes qui l'avaient enrichie, vie spirituelle profonde qui l'éclairait d'une lumière jalousement contemplée, tout préparait le jeune professeur à une carrière exceptionnellement féconde; celte carrière fut brisée par l'appel de Dieu;elle n'avait duré que cinq ans. 1'n temps si court n'a pas suffi au théologien pour terminer les œuvres entreprises ni même pour mûrir complètement sa pensée. Ceux qui ont partagé sa vie el qui ont suivi ses elTorts, souvent douloureux, vers la vérité entrevue savent ce que lui ont coûté les fortes et brillantes éludes que nous lisons aujourd'hui; si, dans certains articles, on relève des traces d'une verdeur juvénile que l'âge eût mûrie, ils n'en sont pas surpris; et ce la ne leur fait point oublier l'impulsion féconde qu'ils en ont reçue.

A sa soutenance, le P. Rousselot, répondant a M. Delbos, lui disait : « L'originalité de l'intellectualisme thomiste consiste précisément en ceci, qu'il Joint à une critique sévère de la connaissance humaine une confiance imperturbable dans scs résultats, en tant que cette connaissance participe de l'intcllcction. » C'est là aussi cc (pii assure au livre du P. Roussclot la solidité de ses fondements et la profondeur de ses perspectives. Un y contemple et on y aime la primauté de l'intelligence, non point de la raison conceptuelle cl discursive, mais

de l intelligence entendue comme étant le sens du réel, cl – Dieu étant la réalité par excellence — le sens du divin. En Dieu créateur, celte intellection est la saisie de l'ctre lui-même; dans l'ange, forme pure, c'est la vive intuition des essences; dans l'homme, c'est la connaissance d'une nature abstraite que la matière restreint et individualise. Mais cette connaissance indigente et obscure tend vers la lumière, de toute la force de sa vie; si l'âme arrivait à sc rendre transparente, elle verrait tout ce qu'elle atteint dans la transparence de l'esprit. Et elle comprend que, au sommet du monde spirituel, il y a une intelligence suprême qui peut étreindre l'être parce qu'elle l'a fait. Cette poussée vitale, c'est l'amour qui ne peut sc reposer qu'en Dieu.

En conclusion de sa thèse, le P. Roussclot rappelle la maxime aristotélicienne : « Le devenir a pour tin l'être », γένεσι ένεκα ούσία , cl il ajoute : ‹ Parce que l'essence suprême est esprit vivant, parce que surtout la révélation vient éclairer la nature, et dirige tous les esprits plongés dans le devenir vers une possession personnelle de Dieu, la vieille formule grecque sc trouve comme convertible avec la parole d'amour de l'Apôtre : *non estis oestri.* Le platonisme ontologique qu'exposaient nos premières pages converge tout entier vers l'anirmallon de l'idée infinie, pure, divine, qo'il s'agit de gagner en sc gagnant sol-mêmc; il y a coïncidence entre la doctrine de l'intellection prenante et celle de l'amour supérieur à tout. Entre la religion et la philosophie, entre la nature et la grâce, il y a harmonie profonde et, dans un sens, continuité : *gratia non tollit naturam, sed perficit.* » P. 226-227.

Les éludes suivantes sur *Les yeux de la foi,* sur *La notion de foi naturelle,* sur *La métaphysique thomiste et la critique de. la connaissance,* mettent en relief cette continuité de la nature et de la grâce, celte tendance incoercible de l'esprit humain qui s'efforce de saisir l'ctre, el en même temps l'appel de la grâce dont la lumière l'invite et le guide. Sans cette lumière, estime le P. Roussclot, l'intelligence humaine est impuissante non seulement â produire l'acte de foi salutaire, mais même à saisir avec certitude et fermeté le fait de la révélation et les témoignages qui le garantissent. Au reste, pense-t-il, ce n'est point antérieurement à la fol et dans des démarches préliminaires que l'homme saisit la révélation et y adhère, c'est dans l'acte de foi lui-même : « Il nous faut en effet comprendre que dans les connaissances surnaturelles dont nous parlons, il ne faut point imaginer de « jugement de crédibilité » qui constitue un acte distinct. C'est un acte identique, que la perception de la crédibilité cl la confession de la vérité... On accorde assez volontiers que, la foi supposée présente, sa lumière puisse faire voir la crédibilité. Mais il n'y a pas de raison pour expliquer différemment le premier acte de fol et pour refuser de dire que la lumière surnaturelle éclaire l'acte même par lequel on l'acquiert. » *Les yeux de la foi.* p. 251-255.

Ces thèses ont provoqué des controverses : M. Tanquerey, *De fide.* 1911, p. 110, accorde que « l'acte de fol peut parfois être produit, sous l'influence de la grâce, sans jugement de crédibilité préliminaire et distinct »; mais il nie ‹ qu'il soit impossible qu'il en soit autrement ». M. Ligeard, art. sur *La crédibilité de la révélation* dans les *Recherches de science religieuse.* 1911, p. IΠ-57, reconnaît que « pour saint Thomas, hors la foi infuse, il n'est pas de foi certaine: il est non moins exact que l assentiment du croyant demeure inexpliqué, si l'on ne considère que la raison de croire (pii lui est présentéc : il y faut ajouter l'action d'un principe de grâce qui l'incline à dire oui »; mais M. Ligeard ajoute :

Dans la théorie thomiste, ces déclarations se réfèrent uniquement à l'adhésion de foi, nullement à la démonstration de la révélation · *Ibid.,* p.55. Le P. l lurent,dans l'article Foi. ûs-,dcs t. vi, col. 260-275. a longuement exposé et discuté l'opinion du P. Roussclot. Le P. Roussclot a répondu à ces attaques dans les *Recherches de science religieuse,* 1911, p. 57-69.

Nous ne pouvons ici entrer dans le détail de ces controverses, mais nous croyons utile de signaler la position prise en cette question par le P. Gardcll. En 1908.il avait fait paraître *La crédibilité el Γapologétique;* en 1912, il donnait de ce livre une nouvelle édition • entièrement refondue » : au point de vue logique et abstrait qu'il avait précédemment adopté il a substitué un « poilu de vue réel cl concret ». P. xv. ‹ .J'ai donc considéré tone la préparation morale à la foi comme normalement coextensive à des secours surnaturels, objectifs et subjectifs, lumière pour l'intelligence et renforcements de volonté. La préparation morale apparaissait dès lors comme une *inchoatio fidei,* une incubation de la foi positive... Je me suis senti, du coup, dans un accord beaucoup plus parfait, d'abord avec les canons du II· concile d'Orangc et les traités correspondants de saint Augustin; puis avec tous les passages où saint Thomas traite de la foi au point de vue dynamique... Je jouissais surtout de voir s'achever la pensée génératrice de mon premier ouvrage: le parallélisme du développement dynamique de l'acte humain avec le développement dynamique de la genèse de la foi. » P. xv-xvn. Les conséquences de ce changement de point de vue apparaissent immédiatement : dans l'abstrait, on peut construire une logique purement naturelle de l'acte de foi; ▮ mais dans le concret, dans la vie réelle, la grâce ne s'insinue-t-elle pas toujours dans ces premières et fondamentales démarches de notre agir humain? » P. 13. 1.'auteur étudie ensuite le jugement de crédibilité et il écrit : · Dans le dynamisme concret de la genèse de la foi, le jugement de crédibilité simple et le consentement qui lui correspond sont aussitôt dépassés et ne peuvent guère être distingués que par abstraction des actes qui les suivent.Cette abstraction est d'ailleurs légitime et utile... » P. 39.

En citant ces textes je ne prétends pas ramener la thèse du P. Gardcll â celle du P. Roussclot, mais seulement rapprocher les préoccupations très légitimes qui commandent la direction de ces travaux et leur impriment bien des traits communs : chez les deux théologiens. même souci de marquer ‹ le parallélisme du développement de Pacte humain avec le développement dynamique de la genèse de la foi ·; chez tous deux, même cllort pour tracer· non plus une étude abstraite de la genèse de la foi, mais une description de sa vie réelle et concrète; et, par suite, chez tous deux, identification de ces actes que I analyse distingue, mais que la vie unit: et enfin, chez tous deux, mémo affirmation de l'influence de la grâce sur ces premiers actes qui sont le point de départ de la fol, *initium fidei.*

Si l'on se place dans cette perspective, on n'est pas surpris de voir le rôle accordé à la grâce dans le jugement de crédibilité (pii fait accéder à la foi : ce secours surnaturel Intervient nécessairement non pas tant pour suppléer une évidence, à laquelle il manquerait quelque chose dans son ordre, que pour faire reconnaître et aimer dans le signe donné par Dieu, par exemple dans le nilraclc, l'indice d'une révélation qui requiert l'hommage docile de notre assentiment. Des mécréant', peuvent bien voir Lazare sortir du tombeau, mais cc qu'ils en concluront, c'est que Jésus est un homme dangereux qu'il faut faire mourir. D'autres témoins diront comme Nicodème : « Nous savons que tu es un maître venu de Dieu: car personne ne peut faire les miracles (pie tu fais, si Dieu n'est avec lui ». Mais pour accéder même à ce premier degré de la con·naissance de fol, il faut la grâce.

Réduite â ces afllrmatlons fondamentales, la thèse du P. Roussclot nous parait très fondée en théologie. Les développements ultérieurs que l'auteur lui donne

ouvrent devant noun des perspectives très séduisantes, mais où plusieurs hésitent à s'engager.

Sur le Jugement de crédibilité et son Insertion dans l'acte de foi on peut lire aussi ces remarques de M Brunhes (aujourd'hui Mgr Brunhes, évêque de Montpellier) : ▮ Tous les théologiens sont d'accord» croyons-nous, pour admettre que la première vision certaine... du caractère raisonnable et obligatoire de l'assentiment *peut* n'êlre pas chronologiquement antérieure au premier assentiment lui-même, en sorte qu'au même instant je vois que je dois croire et je crois. Certains vont plus loin, et admettent qu'il en est fou*jottrs* ainsi. Et pour justifier leur ailinnation, ils font appel à la logique de l'invention et remarquent qu'admettre la valeur d'un signe, c'est nécessairement le saisir dans sa connexion avec la chose signiliée. De fait a-t-on jamais rencontré quelque esprit qui admette l'origine divine des miracles de l'Evangile ou des signes qui accompagnent l'Eglise sans admettre du même coup la mission divine de Jésus et celle de l'Eglise? Et reconnaître cette mission de Jésus et de l'Eglise, n'est-ce pas déjà avoir la foi, une fol implicite peut-être, mais très réelle? Ces auteurs conçoivent qu'il y a entre la reconnaissance certaine de la crédibilité et la volonté de croire une priorité et une causalité réciproques, et ils entendent bien rattacher cette conception aux enseignements de saint Thomas sur l'acte de foi. » *La loi cl* το *justification rationnelle,* 1928, p. 49, η. 1 ; et l'auteur renvoie aux articles du P. Kousselot et du P. 1luby, *Recherches de science religieuse,* t. i et vin.

D'autres théologiens se sont montrés moins favorables : nous avons rappelé déjà le long article du P. Ilurent; on trouve l'écho de ces critiques chez le P. de Poulplquct. *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 1913, p. 771-773.

Nous nous sommes quelque peu arrêté;» l'étude de la connaissance humaine : c'est sur ce point qu'a porté le principal ctTort du P. Kousselot, c'est là que l'attention des théologiens le suivra de préférence. Nous ne pou vous cependant passer sous silence la thèse secondaire: *Pour Γhistoire du problème de l'amour au Moyen Age.* Le P. Kousselot distingue, dans les écoles du Moyen Age, deux conceptions dé l'amour de Dieu : conception physique et conception extatique : si Ton considere que les hommes ne peuvent trouver leur béatitude souveraine que dans la possession de Dieu, on comprend que, entre l'amour de soi el l'amour de Dieu, il n'y a pas contradiction, mais continuité. SI, au contraire, on insiste surtout sur l'opposition de l'amour et de l'égoïsme, on voit dans tout amour, et tout particulièrement dans l'amour de Dieu, une impulsion qui arrache l'homme à lui-même. De ces deux conceptions, le P. Kousselot reconnaît la première dans certains traités d'Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis,* de saint Bernard, *Dr diligendo Deo,* et surtout dans l'œuvre de saint Thomas où elle trouve sa forme achevée. La seconde domine à Saint-Victor, a Clleaux, dans l'école d'Abélard, dans la scolastique franciscaine, (.liez certains théologiens, par exemple Hugues et saint Bernard, on peut saisir des traces de l'une et de l'autre conception; et le P. Kousselot n'y a pas manqué: on peut aussi, par une interprétation atténuée de certains textes, réduire ici ou là les contrastes. M. Gilson l'a fait dans son livre sur la *Théologie mystique de saint Reward,* 1931. p. 150 sq. 11 faut remarquer d'ailleurs que, dans les passages qu'il critique *(Problème de l'amour,* p. 53-55), le P Kousselot avait apporté lui-même à son exposé les atténuations nécessaires : « Ces remarques,qui portent sur les manières de parler et des figures oratoires, doivent sembler bien insigni liantes au premier abord... Mais la seconde partie de notre travail fera peut-être qu'on trouvera quelque intérêt à ces minces détails, parce qu'on y verra une amorce ou une trace de la conception dr Γamour que nous appelons extatique. ·

Le dernier en date des ouvrages du P. Kousselot cl le plus achevé est l'exposé de la *Religion chrétienne* qu'il composa, en collaboration avec plusieurs de ses confrères, pour le manuel d'histoire des religions intitule? *Christus;* scs deux études sur *Le christianisme et l'âme antique* (p. 1059-1133) et sur *Le christianisme du Moyen Age* (p. 1133-1190) sont particulièrement remarquables : on y sent constamment le contact Immédiat des textes cl de la vie religieuse qu'ils expriment; rien de livresque, mais l'intuition sincère et profonde de l'action de l'Église dans l'humanité, de la pénétration de la vie du chef dans scs membres.

En terminant celte rapide esquisse, nous devons insister sur ce qui fait le prix de ces études philosophiques et théologiques, et particulièrement du livre sur l *Intellectualisme de samtThomas :* c'est la lumière projetée par l'auteur sur l'activité intellectuelle. En 1908, la philosophie de saint Thomas était mal connue cl mal appréciée en Sorbonne, et il y avait quelque courage à l'y défendre; depuis lors cette philosophie a trouve dans l'université de Paris de brillants interprètes; cl cependant le livre du P. Kousselot est encore pour scs lecteurs d'aujourd'hui un guide vers les hautes spéculations philosophiques. C'est que, pour comprendre le thomisme, le P. Kousselot s'est inquiété moins de l'histoire qui projette sur lui la lumière des doctrines précédentes ou suivantes, que de l'unité métaphysique interne qui fait d une philosophie un tout cohérent. Aussi sur beaucoup a-t-il l'avantage de révéler le thomisme en quelque sorte du dedans. Les grandes thèses thomistes sur la primauté de l'intelligence, sur la science de Dieu cause des choses, sur les degrés étagés de l'esprit en Dieu, en l'ange et en l'homme, gardent pour lui la place centrale qu'elles ont toujours occupée pour les meilleurs commentateurs du Docteur angélique. Mais elles acquièrent comme un sens et une valeur nouvelle, lorsque le P. Kousselot nous découvre que la pleine consistance de ces vues a son fondement pour nous dans la vision béatiflque, révélée et promise gratuitement par Dieu, et vers laquelle l'Ame chrétienne, dont cette béatitude comble et dépasse tous les désirs, sc tend par la foi, l'espérance et l'amour. C'est de ce point de vue, où peut s'unir la plus rigoureuse réflexion métaphysique à la plus ardente foi chrétienne, que peut se comprendre le mieux, croyons-nous, l'unité des divers travaux du P. Kousselot ainsi que le sens en lequel il a exercé la plus profonde influence sur la génération qui le suit.

« L'intellectualisme fut pour saint Thomas vie intense, et le mysticisme, intellectualisme intégral », écrivait le P. Kousselot. l *Intellectualisme,* p. 223. On ne peut mieux définir l'idéal qu'il cherche à la fois ά décrire et à réaliser. l idéal aussi vers lequel doit tendre l'eHort de toute pensée et de toute vie.

Principaux ouvrages cl articles du P. Kousselot : *L intellectualisme de saint Thomas,* Ιiris, 190S; 2e éd., 1921; *Pour Γhistoire du problem de l'amour au Moyen Age,* Munster, 1908; *Amour spirituel rl synthèse apcrccptii* dans *Revue de philosophie,* mars 1910, p. 225-210; *L'ftre el Tesprll, ibid.,* juin 1910. p. 561-574 ; *Les yeux de la foi,* dans *Recherches de science religieuse,* 1910, p. 241-239, 441-475; *Remarques sur t'hhtoire de lu notion de foi naturelle, ibid.,* 1913, p. 1-36; *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance,* dans *Revue néo-scolastique,* 1910, p. 476-509; *inlellrcluilismc,* dans le *Dictionnaire apologétique,* t. n, |9| 1.col. 1066-1080; *La religion chrétienne,* dans *Christus, manuel d'hhtclre des religions,* par J. lluby, 1012, 3· éd., 1921. — P. de Gnmd· nuilson, *Notice* sur le P. Kousselot, et bibliographie de ses écrits, dans l'introduction h la 2· édition de Ι *Intellectualisme de saint Thomas.*

J. Ll iijie t on .

ROUVIER Louis-Marie, prêtre du diocèse de Montpellier. — Né à Fabrègucs (I Icniult), le 28 février 1810, il mourut religieux de la chartreuse de Vaudaire (Dordogne), le 2 novembre 1886, apres avoir été prieur de plusieurs monastères. Il a rédigé divers ouvrages de spiritualité : Ie *Mon précieux trésor ou mon règlement de oie,* Montpellier, 1837, 1840, in-32, très nombreuses réimpressions. Il y a une traduction anglaise. 2° *Neuvaine complète en Γhonneur de la très sainte Vierge,* Avignon. 1818, in-32; sans date (1852), in-16, avec un *Recueil de sentences des saints Pères à la louange de la b. vierge Marie et relatives à son culte,* par dom Bernard Faivre, chartreux, Nancy, vers 1855, in-32, x-508 pages et réimprimée plusieurs fols dans cette ville jusqu'à 1880; Montrcuil-sur-Mer, 1880, in-16, 118 p.; il y eut diverses traductions (espagnole, allemande, italienne, anglaise). 3° *Acte héroïque de charité envers les saintes âmes du Purgatoire, suivi d une ncuvainc pour ces saintes âmes cl des dévotions au coeur agonisant de Jésus et au ccrur compatissant de Marie,* Nancy, 1851, 46 p.. in-32. I® *Vœu héroïque en l'honneur du Sacré-Cœur de Jésus et demeures dans ce même coeur divin pour tous les jours de la semaine,* d'après les œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie. Nancy, 1856, 16 p., in-32.

S. Αυτοικ.

ROUX Joseph, dominicain né à Limoges eu 1675, mort au couvent de Saint-Jacques à Paris en 1748. Il a laissé un opuscule : *Sentiments de saint Thomas sur le précepte de Taumosne, prouvés en peu de mots par Γ Écriture sainte, les Pères et la raison,* Limoges, 1710; une *Sainte Agitez de Monpolitien... nouvellement canonisée,* Paris, 1726: un ouvrage intitulé *La solide dévotion du rosaire.,.*

A. Papillon, *Scriptores ordinis pncdieatorurn... ad liane nostram aetatem perducti,* Paris, 1931, fnsc. mi. p. 817-818.

M -M. (rOl · 1

ROVETTA Jean François, frère mineur conventuel italien du χvιιι· siècle. — Originaire de Bergame, il lit scs études au *Studium generale* de Saint-Bonaventure des conventuels à Rome, où il est inscrit comme étudiant le 16 mai 1736. Il fut curé de la paroisse de Saintc-Euphémle à Bergame. professeur d'Écrlture sainte au séminaire de cette ville, examinateur prosynodal du diocèse de Bergame et provincial de la province de Milan en 1759. Il publia *Collectio casuum conscientia· ad mores spectantium, quos proposuit ac resolvit in congregatione episcopali Bcrgomcnsi,* Bergamo, 1770. in 4°, vni-410 p.

I). Spnnicio, <>. M. Conv., *1emunienti bio-blblingrtifld di scriUori rd autori minori convrnlutdi dagli ultimi anni de 600 al 1930,* édité par J. Abate, O. M. Conv., p. 166-167, Assise, 1931.

A. Thetabht.

ROY (François Le), frère mineur.— L Wadding et J.-IL Sbaralea mentionnent deux franciscains de ce nom, L'un serait français, aurait vécu pendant le xm· siècle, aurait été bachelier de l'université de Paris, definiti ur général de l'ordre ‹t l'auteur *iV Lxpositiones super multa \ristohlis axiomata,* qui doivent probablement être Identifiées avec *l'ormalitatum seu plurium scientiarum metaphijsico coeuntium ordine scita commixtio,* édité a Paris, en 1603. L autre, de nationalité belge, aurait été gardien du couvent de Nivelles et prédicateur de Lharlcs-Quint et de sa sœur la reine de Hongrie pendant quinze ans. il serait mort en 1540 et enterré au couvent de Nivelles. On lui devrait un *Commentaire sur Toraison dominicale* et plusieurs sermons.

L. Wadding· Annalri *minorum,* 3· éd., t. iv, nn. 1270, n. xxxix, p. 365, Quaracchi, 1931; t. xvi, an. 1540, n. xxin, p. 542· QuanicchL 1933; le même. *Scriptores O,* AL, p. 92 et 93, Koine. 1906; J.-H. Sbnmlcn. *Supplementum* t. i. p. 298 et 299, Koine, 1908.

A. Τεεγαβκτ.

ROYARD Arnauld, frère mineur français de la première moitié du xtvc siècle. Originaire de Llsle-sur-Dronne (Périgord), il enseigna comme lecteur des franciscains à Toulouse, comme il résulte de ses sermons et de ses questions disputées. Clément V, par une lettre du 30 mars 1314, *Litterarum scientia,* enjoignit au chancelier de l'université de Naples. François Caraccioli. de conférer le grade de maître en théologie à Arnauld Boyard avant la fete de saint Jean-Baptiste de la même année. Voir *Pullarium franc.,* t. v, p. 98-99. n. 225. Quand faut-il placer les études de ce maître franciscain à Paris? A quelle époque y commenta-t-il les Sentences? Immédiatement avant la collation de la mail rise ou avant son lectorat à Toulouse? Faute de documents décisifs, il est impossible de donner une réponse définitive. Toutefois, comme c'était un usage courant chez les franciscains de rappeler leurs sujets de Paris, après le baccalauréat, pour les faire lecteurs dans l'un ou l'autre *Studium* de l'ordre, il est très probable qu'Arnauld Boyard avait étudié â Paris et y avait commenté les Sentences, comme bachelier sententiaire, avant son lectorat â Toulouse. En tout cas, par la lettre de Clément \. nous savons qu'il fut maître en théologie avant le 24 juin 131 L En avril 1318, Arnauld Boyard apparaît comme *sandre theologiic magister,* parmi les treize théologiens qui souscrivirent les *Vola* émis au sujet des trois articles reprochés aux franciscains spiiilucls de la Provence. Après la promulgation de la bulle *Quorumdam exigit* du 7 octobre 1317 *(Buliar. franc.,* t. v, p. 128-130, n. 289). dans laquelle Jean XXI l condamna les spirituels de Provence, quelques-uns d'entre eux refusèrent de s'y conformer et soutinrent qu'il ne faut pas obéir au pape, quand il commande à ceux qui professent la règle de Saint-François de déposer les habits courts, étroits et difformes qu'ils se sont chol· is d'après la concession de la règle; que le pape n'a ni le pouvoir ni l'autorité pour faire la constitution *Quorumdam exigit;* qu'il ne faut pas obéir aux ordres du pape contenus dans cette bulle. On peut voir ces trois articles dans *Rullar, franc.,* t. v.p. 13(l-131,i ote 1. Treize cardinaux, évêques et maîtres en théologie, parmi lesquels Arnauld Boyard furent chargés de l'examen de ces trois articles. Dans les *Vota,* qu'ils émirent entre le 11 février cl le 3 mai 1318. probablement au mois d'avril 1318, ils déclarèrent ces articles hérétiques, faux, contraires à la foi catholique. Voir *Buliar. franc., loc. cil.;* M. Bihl, O. F. M , *l'ormulæ d documenta e cancellaria Br. Michaelis de Cesena, 0. B, M., ministri generalis /316 1328,* dans *Arch, franc, hist.,* t. χχιιι. 1930, p. 116-119; J. Koch. *Durandus de S. Porciano, 0. P.,* dans *Beitrügt z. Gcsch. d. Phil. d. M.* A.,t. XXVI, p. 429, Munstcr-en-W., 1927.

Arnauld Boyard apparaît encore comme maître en théologie dans le document rédigé par la commission des huit maîtres en théologie, chargés par le cardinal Nicolas de Albertis, O. p., sur l'ordre de .lean XXII. de l'examen de la *Postilla super Apocahjsim* de Pierre de Jean Olieu. Ce document, dans lequel soixante propositions extraites de la *Postilla* furent condamnées comme hérétiques, erronées, téméraires, fausses, ridicules. etc., fui rédigé en 1319. Le texte en a été édité dans Baluz.e-Mansi. *Miscellanea,* t. u. p. 258-270, mais, comme il est incorrect en plusieurs endroits, il faut le corriger â l'aide du ms. *lat. 3381 A* de la Bibliothèque nationale de Paris et du *Valtc lat. Il 006.* \ oir L. Amorôs, O F. M., *Series condemnationum et processuum contra doctrinam et sequaces Petri Joannis Olivi,* dans *Arch, franc, hist.,* t. χχιν, 1931, p. 509-510; J. Koch. *Der Prozcss gegen dic Poslillc Olivis zur \pocahjpse,* dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* t v.

1933, p 306. De ces diverses données, P. Glorieux conclut · qu'il y a bien des chances qu'Arnauld Boyard ait été *n agister aetu regent* vers ces dates, en 1316-1318 pe ut être ». Voir *D'Alexandre de ilalis à Pierre Auriol. La suite des maîtres frunchcains de Paris au Mtr tittle,* dans *An h franc, hist.*,t. χχνι, 1933. p. 279.

I e 30 avril 1321, Arnauld Boyard fut nommé archc-v<que de Salerno, *Buliar. franc.,* t. v, p. 205-206. n. ‡29, ‹ t le 27 juin 1330 transféré à l'évêché de Sarlat en France. *Ibid..* p. 168. n. 855. Il mourut le 30 novembre 1334.

Arnauld Boyard a composé des *Quirstione theologicus,* conservées dans le ms. *Vatic, lat. 1086,* fol. 60 Γ', 64 r®, 65 v°: di s *Distinctiones ordine alphabetteo digesta* dont le prologue débute : *Exc. ma Dno IL Dei gratia Jerusalem* et l'ouvrage lui-minie : *Abjectio est bona tripliciter* et qui sont contenues dans le ms. *Francise.* .4. // de la bibliothèque de Dublin, le ms *lat. nouv. acq. 882.* fol. 2 r®-183 v® de la Blbl. nationale de Paris, le ms. *16* de la blbl. communale de Serra San Qulrlco, dans un ms. de la bibliothèque privée de M. Landau; un *Tractatus de paupertate Christi et apostolorum,* qui commence : *I'trum asserere Christum et apostolos non habuisse aliquid in ecu muni sit hicreticum.* dans le *Vatic, lat. 3740,* fol. 50 v°-55 r°, le ms. *142* (it non *176,* comme le dit P. Glorieux, *Répertoire,* t. ji. p. 243. n. 350 *d),* fol. 68 \®-75 \°, de la bibliothèque Saint-Marc de Venise. Voir V. Doucet. O. F. M., *Mailers franciscains de Paris. Supplément au Repertoire · de P. Glorieux,* dans *Arch, franc, hist.,* t. xxvn, 1934, p. 562. n. 350. Ce traité constitue une réponse â la question poréc par Jean NX II au consistoire public du G mars 1322, â l'occasion du procès contre le lecteur du couvent des franciscains de Narbonne. Bérenger Taloni, qui avait soutenu que ni le Christ ni les apôtres n'avaient possédé rien ni en particulier ni en commun. Dans ce traité Arnauld Boyard soutient que cette proposition, *loquendo de vi sermonis,* ne contient aucune hérésie. Jean XXII condamna toutefois cille proposition comme hérétique dans la constitution *Cum inter nonnullos* du 12 novembre 1323, *Buliar. franc.,* I. v, p. 256-259, n. 518. Ce traité a été édité par F. Tocco, *La quislionc della poverlti nel secolo* A'/i *secando nuovi documenti,* dans *Xuova biblioteca di ItIteratura, storia cd arte.* t. v. p. 71-87. Naples, 1910. Scion L. Wadding. Arnauld Boyard aurait composé aussi un *Commentaire sur les quatre livres des Sentences.*

Le texte (h s *Vota* dt s treize maîtres en théologie, cardinaux et éviques au sujet des trois articles des spirituels de Provence, auxquels Arnauld Boyard a collaboré, d qui débutent : *Quœritur utrum isti articuli infra scripti* cl *quilibet corum,* a été édité dans Baluze-Mansi. *Miscellanea,* I. i. p. 268-272 it par Dcnille-‹ hatilain, *(hartularium universitatis Parisiensis,* t. n. η. 760. De mt me la censure par les huit maîtres en théologie dis soixante propositions extraites de la *Poslilla super Apccalysim* de Pierre de Jean Olieu, à laquelle Arnauld a pris part, se lit dans le ms. *lut. 3381* de la Bibliothèque nationale de Paris et dans le *Vatic. lat. 11906,* publié dans Baluzc-Mansi, *Miscellanea,* t. il, p. 258-271. Arnauld Boyard est aussi l'auteur de plusieurs sermons, prêches à Toulouse, vers 1311 et conservés dans le ms. *329* de la bibliothèque municipale de Toulouse : pour la N< cl (fol. 46 r'); pour le dimanche de la Passion (fol. 157 r®); pour le dimanche des Rameaux (fol. 160 r°); pour demander la pluie (fol. 190 r°). Les sermons pour la fêle <le saint Marlin (fol. I r®) et pour l'Annonciation (fol. 165 r°) sont douteux. H est encore l'auteur d'un ouvrage intitule : *De area Xté.* dont on n'a retrouvé jusqu'ici aucun vestige. La *Postilla m Apocahjsim.* qu'on lut attribue quelquefois, semble ne pas lui appartenir. D après V. Doucet. *art. cil.,* p. 562. la réponse d'Arnauld Boyard ù la consultation de Jean XXII sur les sortilèges et autres superstitions serait contenue dans le ms. *VaL Borgh. 348.* fol. 39 v®-4l r®. Dans le ms. *Val. lat. 1086,* fol. GU r®, dans les *Quirstiones super prologo libri Sententiarum* dr Prosper de B< gio. sc trouve la note : *Rationes magisln Amaldi ordinis minorum,* et dans le ms. *Val. lat. 1091,* fol. l 16 r®. dans les *Quresliones* de Humbert de Gurdia. te Ht la note : *est opinio Thoma: et Arloye Regardi.* St Ion A. Pclzer. il semblerait que dans ces notes on désigne Amnuld Boyard. Voir *Cc^lices Vaticani tatini,* t Π. *Ci dices 679 1134.* 1931. p. 681 et 691, ainsi que \ *Appendix, ibid.,* 1933. p. 17.

L. Wadding. *Annales minarum,* 3· éd., t. vî, an. 1321, n. XL, p. 122-123; nn. 1322. n. ni, p. 163; t. vif, an. 1330, n. xii, p. 131-132; C. Eubcl, O. M. Conv., *Bullarium franc..* t. v. p. 98-99, n. 225, p. 130-131, note. p. 205-206, n. 429, p. 221-225, note, p. 260-261, n. 525, p. 468. n. 855; L. W adding, *Scriptorcs O. M..* 2· «·<!., p. 32, Home. 1906; J.-H. Standee, *Supplementum,* t. i, 2· éd., p. 103-104, Rome. 1908; C. Eiibcl. *Hier. cath. Medii Aroi.* t. i, 2· <d., p. 430 ct 136; *Chronica* A.V/V *generalium* dans *Analecta franc.,* t. in. p. 472-173, Qunrucchi, 1897; Fr. Ehrle, *Dic « Historia septem tribulationum ordinis minorum » des fr. Angelus de C.larino,* dans *Archio f. Liti. u. Kirchengesch. d. M.* A., t. ii, 1886, p. 14(M47; Deninc-Cbntelain, *Chartularium unio. Parisiensis,* t. II. p. 215-218, n. 760. p. 238 q., n. 790; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en thMngie de Paris au XΠP siècle,* t. it. p. 242-213. n. 350. Parh.11931; V. Bonert, O. F. AL, *Maîtres franciscains à Paris. Supplément au · Répertoire ·* de *P. Glorieux,* dans *Arch, franc, hist.,* t. xxsii, 1931, p. 562.

A. Tkktaert.

ROZAVEN (Jean-Louis de Leissègues), un des membres les plus éminents de la Compagnie de Jésus renaissante. — 11 naquit à Quimpcr le 9 mars 1772. En 1792, il suivit son onde M. de Leissègucs, ancien jésuite, en exil â Jersey ct en Allemagne. Ordonné prêtre par le prince évêque de Paderborn, Il entra en 1795 dans la Société du Sacré-Cœur, que venait de fonder le P. de Tourncly a lin de préparer le rétablissement tie la Compagnie. En 1799, après la fusion de la Société du Sacré-Cœur avec la Société de la foi de Jésus, fondée en Italie par Paccanari, le P.Rozavcn fut envoyé en Angleterre pour fonder un pensionnat à Kensington. En 1804. il se rendit en Russie, où il fut admis dans la Compagnie de Jésus, qui y avait été canoniquement rétablie par le bref *Calholùœ fidei* du 7 mars 1801. Tout en remplissant les fonctions de professeur de philosophie ct de préfet des études nu college de Saint-Pétersbourg, il se livra aux travaux du ministère apostolique.Son zèle fut récompensé par plusieurs conversions imporlantes.cn particulier celle de la princesse Élisabeth Galltzin et de Mme Swelchinc. I nc autre conversion, celle du jeune prince Galilzin, neveu du ministre des Cultes, provoqua l'expulsion des jésuites de Saint-Pétersbourg, en 1815, et de Russie, en 1820. Après avoir pris part, en 1820. ù l'élection du P. Fortis comme général, le P. Rozaven resta à Borne en qualité d'assistant de France. En même temps il enseigna la théologie aux scolastiques envoyés à Borne des diverses provinces et occupa plus lard la même chaire au Collège romain. Il mourut ù Rome le 2 avril 1851.

Ses fonctions d'assistant de France amenèrent le P. Rozaven à intervenir dans la controverse au sujet du traditionalisme mennaisicn. On connaît la doctrine de F. de Lamennais exposée dans le t. π de son *Essai sur Γ Indifference* (1820) : la raison individuelle est toujours faillible.Seule,la raison générale est à l'abri de l'erreur; ce que tout le monde admet, ne peut être faux. Le consentement universel est donc le seul fondement de toute certitude. Voir l'art. Lamennais, t. vm, col. 2513 sq. Cette «philosophie du sens commun » suscita un enthousiasme que nous avons de la peine à comprendre aujourd'hui. Elle trouva egalement dans la

Compagnie d'ardents défenseurs, au grand detriment de la sûreté doctrinale et de l'union des esprits. Bon nombre de jésuites voyaient dans le nouveau système la revanche de la foi contre la raison orgueilleuse, la victoire de l'esprit chrétien sur le nationalisme cartésien. Le P. Rozavcn, dont Mgr Dupanloup a pu écrire : «J'oserai dire que, depuis Bossuet, l'Egiise de Trance n'a pas possédé un théologien plus consommé » (lettre-préface pour l'édition de 1863 de Kozaven, *De la réunion de ГÉglise russe...),* n'eut pas de peine à reconnaître les erreurs fondamentales et les conséquences funestes de la théorie de *YEssai;* il se fil un devoir d'en détourner ses confrères. Il écrivit dans ce but de nombreuses lettres, dont certaines sont de véritables dissertations. Le Père général le chargea de formuler en quelques propositions les principales erreurs du système. Ce travail aboutit à l'ordonnance du 4 octobre 1823, par laquelle le P. Fortis interdit aux membres de la Compagnie d'enseigner sept propositions. Voir le texte dans Burnichon. *La Compagnie de Jésus,* 1. h , p. 22. Tue discussion orale avec Lamennais lui-même, lors d'une visite de ce dernier ά Borne, cn août 1821. ne donna aucun résultat. Celui-ci éluda les difficultés et ne répondit pas davantage à une ‹ objection fondamentale » que le P. Kozaven lui envoya par lettre (elle est reproduite dans Guidée, *Notices....* t. i, p. 141).

Malgré son aversion pour la polémique, le P. Kozaven dut sc résoudre à combattre publiquement le système mennaisien. Par son livre *Des doctrines philosophiques de la certitude dans leurs rapports avec les fondements de la théologie* (1826), l'abbé Gerbet donna à la théorie de la *raison générale* sa forme didactique et définitive et fit valoir, avec beaucoup de talent, ses avantages apologétiques. Le P. Kozaven rédigea une réfutation détaillée à l'usage de scs confrères. Des instances venues de haut lieu le décidèrent, après plusieurs années, à la publier : *L'examen d'un ouvrage intitulé: Des doctrines...,* Avignon, 1831. La première édition ayant été épuisée en quelques mois, fauteur publia une seconde édition augmentée, *ibid.,* 1833. La tactique de l'abbé Gerbet consistait a opposer constamment le système mennaisien et le cartésianisme : rejeter le premier, c'est nécessairement adhérer au second. Le P. Kozaven suit l'ouvrage chapitre par chapitre; au traditionalisme comme au cartésianisme, il oppose la doctrine catholique, celle de saint Augustin et de saint Thomas. Son *Examen* est un modèle de discussion précise, ferme et courtoise. Il contribua beaucoup à ramener à la saine doctrine ceux des jésuites français qui, malgré l'ordonnance du P. Fortis, confirmée cn 1829 par le P. Roothaan, étalent restés attachés au traditionalisme. L'encyclique *Mirari vos* (15 août 1832), triompha des dernières hésitations.

Le P. Kozaven laissa en outre plusieurs ouvrages d'apologétique et de controverse : *La vérité défendue et prouvée par les faits contre les calomnies anciennes et modernes,* Polock, 1817, Avignon, 1825 (anonyme). C'est une apologie digne et ferme de la Compagnie; en appendice, l auteur réfute un ouvrage anonyme de Tzschirncr, intitulé : *Du pape il des jésuites, L'Église catholique justifiée contre les attaques d'un écrivain qui se dit orthodoxe, ou réfutation d'un ouvrage intitulé : Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Église orthodoxe par Alexandre de Stourdza, à Weimar 1810,* Lyon et Paris, 1822 (anonyme); *L'Église russe et l'Égiise catholique : Lettres inédites du R. P. Rozavcn,* Paris, 1862. La notice sur le P. Kozaven, extraite cn partie de l'ouvrage du P. Guidée, est signée par l'éditeur, le prince Auguste Galitzin. Celui-ci publia l'année suivante une seconde édition remaniée, précédée d'une lettre de Mgr Dupanloup : *De la réunion de VÉglise russe avec l Église catholique,* Paris, 1863. Le P. Gagarin. S. J., donna plus tard une nouvelle édition revue sur les manuscrits et annotée, Paris. 1876. *L'Ami de la religion* publia plusieurs articles du P. Kozaven, signés H. ou J. L.

Des lettres du P. Kozaven sont reproduites dans diverses publications : A. Guidée, *op. cil.,* p. 171-267 (lettres à la princesse Elisabeth Galitzin. etc.): Prince A. Galitzin, *Vie d'une religieuse du Sacré-Cœur,* Paris. !869 (il s'agit de la même princesse, tante de l'auteur, devenue religieuse); *Lettre du R. P. Rozavcn sur le. système philosophique de l'abbé de Lamennais.* à la suite de *Trois articles du R. P. Félix, S. J., sur Гouvragc intitulé Les rationalistes cl les traditionalistes du R. P. Chattel,* Bruxelles, 1851, p. 36-51. A.-M.-P. Ingold. *Lettres du P. de Rozavcn sur les erreurs de. M. Bautain,* Paris, 1902 (brochure de 15 pages).

A. GuldCc, S. J.. *Notices historiques sur quelques membres de la Société des Pères du Sacré-Cœur,* t. î, Paris, 1860, p. 125·267; J. Burnichon. *I a Compagnie de Jésus cn France,histoire d'un siècle,* t. ı-m (voir la table alphabétique de chaque volume); Sonnncrvogcl. *iiibl. de la Comp. de Jésus,* t. vif. col. 264-267.

J.-P. Ghausem.

ROZE André. — Né à Bretcuil, diocèse d'Evreu.x, en 1648. il entra chez les bénédictins et fit profession à Lire, le 2 août 1668. Il mourut à l'abbaye de Saint-Vincent de Laon, le 28 octobre 1703. En 1696, il publia un livre intitulé *Le nouveau système par pensées sur l'ordre de ta nature,* Paris, in-8°; d'après Le Cerf, il composa dans le même goût *Le système de la grâce* et *Le système de la gloire,* mais ces deux traités n'ont pas été Imprimés. Une brochure in-12, parue cn 1702, veut démontrer que les convcrs de la congrégation de Saint-Maur ne sont pas religieux, contrairement û la thèse de Mabillon.

Le Cerf do La Vlévillc. *Ribl. hist, el critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur.* fji Haye, p. 130-131 ; Tnssin. *Hist, littéraire de la congrégation de Saint-Maur.* Bruxelles, 1770, p. 190-191.

J. CAHHEYHE.

RUBI Barthélemy, frère mineur catalan du xvni· siècle. — Né à Lluchinayor de Majorque cn 1705, il fut envoyé par ses supérieurs, peu de temps après son entrée dans l'ordre, à Mayence, pour s'y appliquer à l'étude de Raymond Lulle, sous la direction du professeur Yves Zalzinger. De retour à Majorque, il occupa plusieurs charges dans l'ordre et écrivit les ouvrages suivants, restés inédits : *Tratados tcolôgico-inorales; Cursus philosophicus ad mentem Duns Scoti,* composé cn 1743 et conservé dans le ms. *398* de la bibliothèque provinciale de Majorque; *Las cinco piedras de David contra cl Golial arrogante, ó 11 verdad sin rebozo cn defensa del culto y doctrina del beato Raimundo Lulio,* rédigé en vue de réfuter le dominicain Séb. Rubi. auteur d'un ouvrage intitulé *La verdad sin rebozo; Defcnsorio sobre et culto inmcmorial dei beato Barlholomé Cataiïy; Manuale, seraphicum pro ecclesiasticis functionibus commodius peragendis,* édité à Majorcpie, 1768.

EncMopcdta curopeo-anuricana, t. i.u, p. 622; Samuel d'Algaldn, C). M. Cap., *Documents para la histdria de la (llosofia catalan·!,* dans *Criterion,* t. i\, 1933, p. 329.

A Teeiaeht.

1. RUBIO ou **RUVIO** Antoine, jésuite espagnol, philosophe. — Il naquit à Rucdn au diocèse de Cuenca, cn 1548 et entra dans In Compagnie vu 1569. Après scs études, il fut envoyé à Mexico, où. pendant environ 25 ans, il enseigna la philosophie, puis la théologie. Rappelé cn Europe, il fut préfet des études au collège d'Alcala, où il mourut le 8 mars 1615. Il laissa une série de commentaires d'Aristote, qui furent si appréciés que 1'univcrsité d'Alcala les adopta, du vivant de Гautour, comme livres de texte pour les cours de philosophie, decision qui fut confirmée par le roi : *Logica Mcxicana,*

sen Commentarii in universam Arhlotells togicam, Madrid, 1603 (?). in-4% Cologne, 1605. Paris, 1615; *Commentarii in universam Aristotelis dialecticam,* Alcala, 1603, in-fol.; reeditions In 4°: Cracovle, 1608, Alcala, 1610, Cologne, 1615, de.; *Commentarii breviores et maxime perspicui in universam Aristotelis dialecticam,* Valence, 1607 (7), Lyon, 1611 et 1620, iη-8·; Brixcn, 1626, ln-4°; c'est un abrégé de l'ouvrage précédent rédigé *h* l'usage de l'université d'Alcala: *Commentarii... de physico auditu seU auscultatione,* Madrid, 1605, in-D, rééditions cn Espagne, à Lyon d à Cologne; *Commentarii... de artu el interitu rerum naturalium,* Madrid, 1608 (?), Lyon, 1614, Iη-8·; rééditions à Cologne, Lyon et Brixcn; *Commentarii... de anima,* Alcala, 1611. in-4·; rééditions à Cologne, Lyon, et Brixcn; *Commentarii... de ccrlo et mundo,* Madrid, 1615, in-1°; Lyon, 1616, etc.; *in libros physicorum Aristotelis, commentarii et qutrs Hones,* Alcala, 1620, in-4·.

Sot vellus, *Bibl. script. Soc. Jesu,* Rome. 1676, p. 83; Somincrvogcl, *Bibl. dr ta Comp, dr Jtims,* t. s if, col. 280-281; El. de Guilhermy, *Mfaotogt dr la Comp, dr Jésus,* Espagne, t. i, p. 402 sq.; A. Astrain· *Historia de la Campania de Jesus,* t. iv, p. 57.

J.-P. Gralsem.

2. **RUBIO** Antoine, frère mineur espagnol, de la province de Saint-Jacques de Compostelle. — Originaire de Léon et polémiste assez célèbre, il écrivit contre Erasme : *Assertionum catholicarum adversus Erasmi Rotterodami pestilentissimi errores libri novem,* Salamanque, 1568; Ingolstadt. 1579 et 1580. II envoya cet ouvrage à Philippe II, roi d'Espagne et des Pays-Bas. Il composa encore: *Assertiones de brala Virgine,* éditées par P. de Alva y Astorga, O. F. M., dans *Bibliotheca virginalis* ou *Alaria- mare magnum,* t. m, Madrid. 1619.

L. Wadding, *Scriptores O. M.,* 2· éd., Rome, 1906, p. 29; J.-H. Sbnrnlca, *Supplementum,* 2· éd., t. i, Rome, 190S, p. 95; Hurler, *Nomenclator,* 3· éd., t. III, col. 58; *Encictopedia universal europco-americana,* t. 1u, p. 637.

A. Tektaert.

RUCHERAT Joan, plus exactement Büciiratii ou Ruciirat, mais plus connu sous le nom de Jean de Weskl. — Théologien du xv· siècle rangé communément parmi les « précurseurs de la Réforme ». L Vie. IL Doctrine et rapports de cette doctrine avec celle de Luther.

L Vie. — Jean Buchralh était né Λ Obcnvcscl, petite ville située à peu de distance de Saint-Goar, au nord-ouest de Bingen, sur la rive gauche du Rhin. La date de sa naissance est inconnue, mais comme on croit qu'il mourut presque octogénaire, à Mayence, en 1481, il faut donc placer cette naissance au début du xv· siècle. On s'étonne pourtant de ne le trouver immatriculé comme étudiant à l'université d'Erfurt qu'au semestre d'hiver de l l 11-1 112. Il n'aurait donc abordé les hautes éludes que vers la quarantaine. Il fut bachelier, on l 112; maître ès-arls, le6 Janvier l 115: licencié en théologie, cn octobre l 156; docteur, le L5 novembre de la même année. Il avait été élu, pour le semestre d'hiver l 156-1457, recteur de l'université. Il ne resta pourtant que peu de temps professeur à Erfurt, car on le trouve, sur la lin de 1460, a Worms, cn qualité de chanoine. Après «les pourparlers qui semblent avoir été laborieux, il vint professer la théologie quelque temps îi BAle, où il ne resta guère non plus. Dès l 163, il revenait à Worms, pour y remplir les fonctions de prédicateur attitré de la cathédrale. Ses prédications provoquèrent du scandale. On lui reprochait des spéculations aventureuses, des propos dédaigneux sur l'Égiise, sur son enseignement, sur les Pères, sur les Institut ions ecclésiastiques. L'év êque de Worms, Reinhard, lui donna un avertissement, en présence des théologiens de Heidelberg, puis le priva de son titre. a l'automne de 1477. C'est bien un signe des temps que, malgré celte mésaventure, il ait pu trouver presque tout de suite un poste semblable a celui qu'il venait de perdre, *h* la cathédrale de Mayence, ou il fut accepté par Γarchevêque-électeur Diet her von henburg. Jean de Wcsel entra rn rapports, â Mayence, avec un hérétique de Bohême — un hussite — que le renom de ses idées avait attiré. Et il alla jusqu'à rédiger pour ce personnage un traité destiné aux himitcs. Le traité tomba entre lrs mains de Jean de Vilnau, prieur des dominicains de Francfort-rar-le-Mefn. Ce dernier alerta aussitôt le chanoine-custode de Mayence, qui avisa l'oficial, par qui l'archevêque fut saisi de la question. Une enquête fut prescrite. Le traité litigieux fut examiné par des professeurs d'université. Jean de Wcsel et son hussitc furent arrêtés et jetés cn prison. On trouva entre lrs mains du premier un second écrit de Wcsel dédié au ‹ Patriarche des Bohèmes, hérésiarque ». L'archevêque convoqua une commission de théologiens des universités de Cologne et de Heidelberg. Jean de Wcsel comparut devant ce tribunal. Scs réponses furent obscures et fuyantes, ce qui a fait dire à Jundt, écrivain protestant : ‹ La faiblesse de caractère dont il a fait preuve, dans les dernières années de sa vie, montre qu'il était peu fait pour jouer le rôle d'un réformateur. » De fait, il rétracta humblement scs erreurs, le dimanche *Esto mihi* (Quinquagesime) (21 février 1479) dans la cathédrale de Mayence, où il avait maintes fois prêché. Il fut condamné à Γinternement perpétuel au couvent des augustins de la ville et il y mourut, deux ans plus tard.

IL DOCTHINE LT RELATION DE CETTE DOCTRINE avec celle de Lvtîier. — Jean de Wcsel paraît avoir été un original, un théologien aventureux, un homme â boutades, dont il ne fallait pas prendre au sérieux toutes les assertions. Sa rétractation d'une part, l'énormité de certains propos qu'on lui attribue d'autre part, suggèrent ce jugement sur son compte. Il était volon tiers *paradoxal.* Ce n'est pas sans raison que certaines phrases soi-disant tirées de ses sermons ont été réunies par d'Argentré sous Je nom de *Paradoxa,* dans sa *Collectio judiciorum de novis erroribus,* Paris. 1721-1736. 1.1, 2 part., p. 291 sq. Il est clair qu il ne faut accueillir qu'avec grande réserve les citations de ce genre, saisies au vol par des auditeurs : *Contemno papam. Ecclesiam et concilia, amo Christum; Verbum Christi habitet in nobis abundanter.*) Ou encore : *Omnes christiani, quantumcunque docti et sapientes, non habent auctoritatem exponendi verba Christi. Quis vellet dicere inter homines mentem Christi, quam ipse pnrtendit in suis verbis, nisi ipse solus? Quare oculati expositores exponendo comportant textus, unum exponendo per alium.*

Cet te dernière proposition ne tend a rien de moins qu'à décourager toute exégèse. Si le Christ seul peut savoir ce que contiennent scs propres paroles, on sc demande à quoi ont servi ces paroles mêmes. Et comment cela ne serait-il pas cn contradiction avec le *principe du biblicisme* que les protestants ont relevé avec tant de prédilection dans les assertions de Jean de Wcsel, telle que la suivante : *.\on credit esse credendum beatis Augustino, Ambrosio, Hieronymo et aliis nec conciliis generalibus, sed solum Scnptunc, quam dicit esse canones Biblite?* Si aucun chrétien ne peut pénétrer le vrai sens de la Bible, il n'y a pas de raison de sc délier davantage des Pères les plus pénétrants et les plus illustres, les Augustin, les Ambroise, les Jérôme, que de soi-memc. ni de croire que la Bible seule est la règle de la foi Jean de Wcsel raisonnait donc par a peu près. Il sc livrait volontiers à de rudes sorties contre le clergé. Il reprochait aux prêtres de · .servir leur ventre cn dévorant le bien des veuves », de n'ctrv « que des chiens cl des animaux malfaisants ».·!! lui arriva un jour de dire, a propos du carême, que · saint Pierre ne l avait institué

que pour écouler plus facilement son poisson ». Et il concluait, parmi les rires de l'assistance : ‹ Tu peux manger un bon chapon, le vendredi saint, si cela te fait plaisir! » On comprend dès lors que Flacius Illyricus l'ait range au nombre des ‹ témoins de la vérité ». (Voir bibliographie, à la fin de l'article) Mais que pensait Luther de ce précurseur?

Luther a parlé une fois de Jean de Wescl qu'il appelle *Magister Johannes Wc&alia.* ('.'est dans un écrit composé dans l'hiver de 1536-1537, mais achevé seulement en mars 1539, et intitulé *Des conciles cl Églises (Von den Konziliis und Kirchen),* dans *Luthers* M *crke,* éd. de Weimar, t. t., p. 488-654.

L ouvrage a pour but de saper par la base l'autorité des conciles. Or. Jean de Wescl, on vient de le voir, exprimait volontiers son dédain pour les conciles, mêmes généraux. On devrait donc s'attendre à ce que Luther invoquât son sentiment, pour appuyer le sien. Il n'en est rien. Et voici tout ce qu'il dit de ce prétendu précurseur : ‹ Je rappelle que maître Jean Wcsalia, qui fut prédicateur â Mayence, mais qui avait gouverné auparavant l'université d'Erfurt par scs livres, grâce auxquels je suis moi-même devenu maître (ès-arls). ne fut condamné par les assassins sans scrupules el courtisans, que l'on nomme les inquisiteurs de la perversité hérétique » - je devrais dire plutôt ‹ les inventeurs *— les moines prêcheurs, que parce qu'il ne voulait pas dire : *Credo Deum esse,* mais seulement : *Scio Deum esse,* Car toutes les écoles tenaient que *Daim esse per se notum sit,* comme le dit du reste saint Paul, aux Romains, i, 19. » Bien de plus étrange que ce texte. Il tendrait à faire croire que Jean de Wescl aurait été condamné pour n'avoir pas été fidéistc. Or, rien ne permet d'admettre cette énormité.

Nous ne retiendrons du passage cité de Luther que ceci : Jean de Wescl avait laissé un certain renom à Erfurt. Quand Luther y fut reçu maître ès-arts. en 1505, le souvenir de Jean de Wescl s'y conservait encore, apres quarante ans et plus. Luther a pu apprendre dans ses ouvrages, mais seulement pour devenir maître, c'est-à-dire pour faire sa philosophie. Il ne semble pas avoir connu exactement la théologie de Jean. La façon dont il présente les motifs de sa condamnation par les inquisiteurs est tout à fait tendancieuse cl inexacte.

Nous possédons sur Jean de Wescl un témoignage contemporain de celui de Luther, mais beaucoup plus précis C'est celui de Barthélemy von Usingen, qui fut lui-même, durant de longues années, professeur de philosophie à Erfurt et compta Luther parmi ses élèves. Or. Nicolas Paulus a démontré que Jean de Wescl n'avait manifesté, à Erfurt, aucun esprit d'opposition a l'enseignement de l'Églisc. Usingen parle de lui comme de l'une des gloires de l'université d'Erfurt. Il éprouve le besoin de justifier l'audace qu'il a de critiquer certaines allirmalions de lui. Mais il a soin de préciser qu il ne s'agit que d'une interprétation d'un passage de l.i physique d'Aristote. Et il s'exprime en ces termie légèrement mystérieux : « Je pourrais dire beaucoup plus, mais je passe, car il ne faut pas tout exprimer en public ; les choses seront assez connues des doctes. »

Cela v< ut dire que l'on avait perdu de vue les erreurs de Jean de Wescl. Les érudits seuls s'en souvenaient. Pour h gros public, il ne gardait que le renom proies- Mirai du personnage. Luther en particulier n'a jamais su pourquoi Jean «le Wescl avait été condamné. Usingen au contraire le savait parfaitement. Un manuscrit de Li bibliothèque de Γuniversité de Wurzbourg. cité par Paulus, contient ce jugement de sa main sur Wesel : • Jean de Wesel, docteur en théologie d'Erfurt, prédicateur séculier en divers lieux, fut en communion d idées a\< ‹ les Bohèmes *(Hohemis communicavit).* Ses erreurs furent condamnées sous l'empereur Frédéric 111 à Mayence. Il reconnut scs erreurs de sa propre bouche, devant le tribunal. » De quelles erreurs s'agissait-il donc? De doctrines apparentées à celles de Jean I lus» sur l'Églisc, sur la prédestination, sur l'indulgence, le culte des saints, la transsubstantiation, le purgatoire, l'extrême-onction (voir Janssen, *L'Allemagne et la Déforme,* trad, française, t. i, p. 581). Jean de Wescl n'admettant que l'Écriture comme norme de la fol et rejetant la tradition, s'élève contre tout ce qui ne lui paraît pas fondé sur les textes et non seulement en matière dogmatique, comme le *Filioque,* mais aussi en matière liturgique, comme l'usage de l'eau bénite ou les cérémonies de la messe.

Scs doctrines les plus caractérisées sont les suivantes :

1° *Sur Γ Église,* — Il n'y voit que « la collectivité de tous les fidèles *unis par la charité* ». donc une société spirituelle, invisible, non-hiérarchisée, « que personne ne connaît si ce n'est Dieu, *quam nemo sciai nisi Deus* ». Cette Église est l'épouse du Christ, elle est régie par l'Esprit-Saint. qui la rend infaillible dans la foi el toutes les matières nécessaires au salut. C'est de cette Église seule qu'il faut entendre les paroles du Christ : « Sur celte pierre, je bâtirai mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. » Matth., xvi, 18.

2° *Sur l'indulgence,* — On ne peut la fonder sur l'Écriture, où il n'en est pas question, pas davantage, comme a voulu le faire Pierre Cantor, au xn· siècle, sur le concept de ‹ pouvoir des clés » ou sur celui de ‹ trésor de l'Église ». On doit donc la considérer tout simplement comme une pieuse supercherie.

3° *Sur la justification.* — L'enseignement de Jean de Wesel, analogue ù celui de Jean I lus. diffère beaucoup de celui de Luther. D'un mot il admet *la nécessité des auures.* .lundi a très mal interprété cet article de sa doctrine. Des phrases comme les suivantes sont décisives : ‹ Celui qui accomplit la Loi est juste par une certaine justice, qui est un don de Dieu, et que j'appelle : grâce rendant agréable, *gratia gratum jaciens.* »

Cette grâce « met l'homme *en état de mériter la vie éternelle* ». Par contre, celui qui transgresse la Loi • perd la justice et est privé de la grâce ». Il y a identité de mouvement entre la rémission des péchés el l'infusion de la grâce. Sans doute cette grâce est absolument gratuite, c'est-à-dire qu'elle ne découle pas d'un mérite antérieur, mais Dieu ne la donne pas à ceux qui y mettent obstacle, mais seulement à ceux qui, dans la mesure de leur pouvoir se préparent à la recevoir. Un exemple de cette préparation est la pénitence, qui n'est autre chose qu'une · douleur volontaire des péchés commis, ce qui est une disposition congrue à la rémission des péchés, c'est-à-dire au don de la grâce ». Tout cela dans la *Disputatio de indulgentiis,* publiée par Walch, *Monumenta Medii Aevi,* t. 1, p. 122-128.

4° .Sur *le sacrement de pénitence.* — Préoccupé de maintenir l'origine divine du don de la grâce, Jean de Wesel soutient, avec les scotistes el les nominalistes, que le prêtre qui donne l'absolution, ne fait que déclarer la rémission des péchés faite par Dieu. Son interveni ion se réduit donc à *quoddam ministerium sacramentale exhibitum peccatori pænitcnti.* C'est Dieu seul qui opère la rémission des péchés. L'Église n'a aucun pouvoir de remettre la peine attachée à la coulpc. Tout ce qu'on peut dire, c'est que les bonnes œuvres, provoquées par la supercherie des indulgences, sont méritoires pour relui qui les accomplit. En ce sens,les indulgences peuvent être utiles.

5° *Sur le principe biblique.* On a vu plus haut le sentiment de notre auteur. Dans ses erreurs, du reste, il suivait plutôt la pente d'un esprit frondeur, bizarre, mécontent de tout, (pic les conclusions de raisonnements rigoureux. De la son empressement à rétracter.

quand il s'y vil contraint par scs juges. Il sc peint tout entier dans une discussion par lettre qu'il eut avec un certain Jean von I.utter, prédicateur comme lui à Erfurt, puis a Mayence. Jean de Wescl soutenait deux propositions que von Lutter lui reprochait : L Ni le pape, ni le concile ne peuvent prescrire ou établir quoi que ce soit .sous peine de péché mortel, mais seulement sous peine de coercition extérieure. 2. Le pape n'est pas le vicaire du Christ. A cela von Lutter répondait : ‹ Bien souvent, a l université, vous avez protesté que vous n'entendiez rien dire ni affirmer qui ne fût conforme à l'enseignement de la sainte Eglise romaine ou des docteurs approuvés par elle. · Et Wesel. attestant une évolution profonde de scs propres convictions, répliquait : · Au sujet de ces protestations faites dans mes cours, je dis ; 11 faut parler comme la foule, être sage avec le petit nombre Quami j'étais enfant, je parlais comme un enfant, j'avais la sagesse d'un enfant, mais dans cette arène j'ai évacué ce qui était d'un enfant. »

En résumé, Jean de Wesel est un témoin du flottement doctrinal, de la tendance fâcheuse à la bizarrerie des opinions, au doute sur la valeur de la tradition représentée par les Pères et les conciles, aussi bien que par l'Églisc, de la préférence donnée au *sens propre* sur renseignement séculaire (le tout couvert par un appel â l'Écriture, comme si personne n'avait pu la comprendre auparavant), qui annonçaient la grande révolution religieuse qui se donna â elle-même le nom de Bétonne.

L Sooncr.s. — W'nlch, dans *Monum. Médit .Evi,* 1.1. Gœttlngue, 1757 sq., a édite de Wescl une *IHsputatio adversus indulgentias, quo* Paulus el Pastor croient avoir été publiée ʌ l'occasion du jubilé de 1 175, cl une dissertation *De auctoritate, ofIlcio et potestate pastorum ecclesiasticorum.* Deux autres traités sur *le. mode d'obligation des lois humaines à Nicolas de Bohême* et sur *tes jeûnes,* sont perdus. Il en est ‹le même «l'un traité sur *VInimaciiUr-Conccpliun.* I n rapport très étendu sur le procès de W'csel. rédigé par un ollicîcr de Heidelberg, a été imprimé à la suite des commentairesd'/Eneas Sylvius sur le concile de B de. L'est là que d'Argentrc Γη pris, pour sa *Collectio judiciorum de novis erroribus,* t. i *b,* p. 291 sq. Naturellement Flacius Illyricus axait fait une place à Jean de Wesel dans son *Catalogus testium irritatis,* «xl. de lGoS. p. 1 I(l7 sq.

II. Lirri ıiΛτυηı:. — I Ilmann. *Hcformatorcn vor der Hcjormation,* Hambourg. 18-12, 2· éd.. Gotha. 1866, p. 1 19-316; A corriger par O. Clemen, *Lebcr I eben und Schriflcn Johann's von Wesel,* ďan *Deutsche Zeitschrift fur Geschtlsiidsscnschaft,* noue Folgc, t. il, p. 1 13-173. et surtout par les travaux de Nicola Paulus, ďan *Der Katholik,* 1898,1.1, p. 44-57 et d ins *Zeitschrift fur kath. Thcol.,* t. xxiv, p. 611-656; t. XXVI!. p. 601 sq.;du même. *Der .4ugustinrr Bartholomiius von Usingen,* Fribourg-en-IL, Herder. 1893, p. 9 sq.

L. Ch i s t ia n i.

RODOLPHE DE BIBERACH, frère mineur allemand du xisr siècle · – Natif de Biberach sur la Hiss, <lnns la Souabe supérieure (W urtemberg), il doit avoir été lecteur au *Studium generale* de Strasbourg pendant la première moitié du xive siècle. C'est par une confusion entre Hudolphe de Biberach cl Hudolphe d'Erstein (en Alsace) que J -Il Sbaralen *(Supplcmcnlum,* t. itt, p. 60). se basant sur un texte de L. Wadding *(Annales minorum,* 3· éd.. t. vn, an. 1332, n. x. p 159). atlirme que le premier fut provincial de l'Allemagne supérieure, alors que celte charge fut exercée par Hudolphe d'ErsteIn selon Nie. ƀelager. *Chronica,* dans *Analecta franc,,* t. n, p. 1 18. Hudolphe de Biberach est l'auteur de deux ouvrages, qui au ƈour des siècles ont été attribués à saint Bonaventure et ont exercé une influence considérable sur les écrivains du Moyen Age et de la Henaissance, à savoir *De septem itineribus «lernitatis* et *De septem donis Spiritus Sancti.* Il en existe de nombreux manuscrits dans les dilTérenlcs bibliothèques de l'Europe et ccs deux opuscules ont etc imprimés parmi les œuvres du Docteur séraphique dans toutes les éditions de scs *Opera omnia,* â partir dr celle de Strasbourg· en I (05, jusqu à celle de Paris, en 186I, t. vu et \in. Ils ont été rejetés comme inauthentiques et attribués *h* Hudolphe de Biberach par les frère mineurs de Quaracchi dans leur édition des Oprro *ornnia* de saint Bonaventure. Voir t s. p. x1, et t.x, p. 23. Dans ccs deux écrits. Hudolphe s'est inspiré dans une grande mesure de saint Bonaventure et d'écrivains allemands contemporains; cependant il ne néglige point saint Augustin, saint Bernard. Hugues et Hlchard de Saint-Victor, qui comptent parmi ses sources préférées. Tandis que. de l'avis des historiens. Hudolphe, dans son *De septem donis Spiritus Sancti,* n'utilke guère que les pensées de saint Bonaventure sur les cinq sens. son *De septem Itineribus aterniiath* offre plus d'originalité. Dans celui-ci Γactivité des cinq sens est un indice de l'influence de la charité sur la vie de l'âme. Ils 'ont entravés dans leur action par la corruption de notre nature et par notre négligence. Iλı grâce du Christ et l'effort pour la vie intérieure écartent cts obstacles. En particulier l'eucharistie est la nourriture nécessaire à l'âme : elle atteint tous les sens intérieurs. die les éveille de manière que chacun puisse atteindre son objet. Tous ccssens reconnaissent le Dieu fait homme, caché dans ce sacrement. Ce rappert des sens spirituels a Γeucharistie est le trait le plus original de la doctrine de Hudolphe. comme récrit K. Hahner, *La doctrine des sens spirituels » au Moyen Age, en particulier chez saint Bonaventure,* dans *Kevue d'aseel. et de mystique,* 1. xiv, 1933, p. 292-293. Sur la foi des manuscrits et sur d'autres arguments plus ou moins décisifs on attribue encore a Hudolphe : *De officio Cherubim,* conservé dans le ms. *639* de la bibliothèque de l'université de Leipzig, très précieux pour les idées religieuses et morales du Moyen Age. qui y sont exposées; des *Sermones super Canticum canticorum,* au nombre «le onze, dans le ms. .1. *IV. 35* de la bibliothèque Saint-Pierre de Salzbourg et le ms. *IL IX. 25* de la bibliothèque de I université de Bâle, dans lequel ils sont explicitement attribués à Hudolphe de Biberach; un sermon *De excellenti prorogativa benedicite Virginis,* dans le ms. /. 2e *14S.* fol. G v°, de la bibliothèque de l'université de Breslau.

Mariaħu de Florence, O. F. M., *Compendium chronicarum fr. minorum,* dans *Arch. franc, hist.,* t. II!. 1910, p. 299; L. Wadding. *Scriptores O. M.,* Rome. 1906, p. 206; J.-II. Sbaralea, *Supplementum,* t. m. Home, 1936. p. 59-60; B. Bonelli, O. F. M., *Prodromus ad Opera omnia S. Bonaucnturaf,* Bassnno. 1767, col. 693 rt 706; \. Franz, *De Prater Budolfa liuch : Dr ofjlciu Cherubim,* dans *Theol. (Juartalschr.,* t. LXXXVUI. 1906, p. 111-136; P. Grcolla. *La btblioteca de I'rancesco Gonzaga srcondo Tinventario del 1107,* dans t.tfl *c memorif d. H. lead. Virgiliana di Mantora,* t. xiv-.xvi, 1923, p. St; M Grabinann. *Mittelallerlichcs Gcistcilcben,* t. !, Munich. 1926. p. 508; du même. *Die Getchichlc der katholischc Théologie scit déni Ausgung dtr Vuterzeit,* Fribourg-cn-B.. 1933, p. 126; H. Pfciflcr-B. Ctrnlk, *Catalogus codicum maniiscriptorum, qui in bibi. Canon. Heg. S. Aug. Claustroncoburgi asservantur,* t. n. Klosterneuburg. 1931, p. 387. n. 387; Marti de Barcelone, O. M. Cap.. *Noles descriptives dels manuscrits franciscain medlevals de la bibl. nacionat de Madrid,* ďan *Estudls franc.,* t. xlv. 1933, p. 370. n. 1289; P. Ixflimann. *MitlcUungen ans Ilandschnflen,* ďan *Sitzungsbcr. d. Bayr. Akud. der Wissensch,, philos -hťnh \bt.,* f:»sc. I, Munich. 1933. p. 33 et 60; O. Bonmaim. *Hiidotf l'on Biberach,* ďan *lexicon fur Throl. und Kirche,* t. vm, col. 1035·

A. Tı.βτλεητ.

RUE (Charles et Vincent de La). On ne peut séparer l'un de l'autre ces deux ħauriste dont le premier est l'oncle du second.- Charles, né à Corblc le 29 juillet 1685 (telle est la date donnée par son neveu dans la courte notice qu'il lui a consacrée), entra tout jeune à Saint-Faron de Meaux, où il lit

Brone h· 21 novembre 1703. Ses études terminées, il fut mB.cn 1712, à la disposition de Montfaucon qui achevait pour lors l'édition des *Hexaphs* dOrigènc. \vant remarqué les heureuses dispositions de son jeune confrere, le grand érudit pressa Charles de La Hue de donner une nouvelle édition des œuvres du docteur alexandrin. Dès 1725 les deux premiers volumes étaient prêts pour l'impression; mais le tirage traina en longueur: c'est seulement au cours de 1732. que dorn de La Bue put dédier au pape Clément XII le premier volume; il parut avec le second en 1733. On les trouve reproduits dans /'. G., avec indication de In pagination primitive, t. X! rt t. nil En tête du second, l'éditeur a rédigé une dissertation sur la méthode d'interprétation scripturaire dOrigènc, pour laquelle il se montre justement sévère. Ces deux premiers volumes contiennent les grands traités dOrigènc (t. i) et les fragments exégétlqucs de l'Ancien Testament (t. il). Au début de 1736, les deux tomes suivants étaient à peu près terminés; m iis, très frappe par la mort de dom Thuillier avec qui il était uni d'une étroite amitié, voir ici l'art. Mauiustes, t. x, col. 422. usé déjà par un travail opiniâtre, (loin de La Hue poussa moins activement la publication; le t. m allait paraître et la préface en avait été écrite par i éditeur, quand il mourut d'une attaque, le (» octobre 1739, â Saint-Germ dn-dcs-Prés; il n'avait pas cinquante-cinq ans! C'est son neveu, dom Charles-Vincent de La Bue qui mit un supplément à la préface de son oncle, et raconta brièvement sa vie en tête du l ut (= *P.* G.. t. nui). Dom Vincent se mit ensuite a la préparation du t. iv dOrigènc; mais en 1742 mourait dom Sabatier, qui laissait inachevé son monumental ouvrage : *Hibliorum sacrorum latinœ versiones antiquit.* Dom Vincent fut envoyé à Reims, en 17-13. pour continuer les travaux de son confrère, dont le t. m et dernier parut en 1749. C'est seulement après cela qu'il put se remettre à Origène, dont le t. iv et dernier parut en 1759 (= *P. G.,* t. xiv). Dom Vincent mourut en 1762.

Outre l'édition dOrigènc, qui est le bien commun des deux de La Hue. il faut rappeler aussi le concours que Charles avait apporté à Montfaucon pour son édition de saint Jean Chrysostomc, parue de 1718 à 1738, et aussi pour *L'antiquité expliquée en figures* et son *Supplément,* 1724.

F. Le Cerf de La Vlrvllle, *Iliblioth. hist, et crit. des auteurs de ta congrégation de Satnt-Manr,* lui Haye, 1726, ρ. 113; Dom Tns.dn, *Hist. liltér. de la congrégation de Saint-.Maur,* Parts, 1770.

E. Amann.

RUEGO Martin, frère mineur espagnol du xvr siècle de la province de Burgos. — Il est l'auteur de *Purgatorio de tacosciencia.* appelé au .si *Salvaciôn del aima.* Cet ouvrage comprend deux parties : dans la première l'auteur expose les conditions requises pour une bonne ct fructueuse confession, avec un appendice sur In gravité du péché mortel; dans la seconde il traite de la valeur des indulgences. Ce traité fut imprime à Burgos, en 1598, in-Ie; un exemplaire se trouve a la bibliothèque nationale Victor-Emmanuel de Borne.

L. Wadding, *Scriptort* O. Ai.» Rome, 1900, p. 169; i.·||. Sbar.dra. *Supplemmtiini,* 2 éd., !. n, Rome, 1921, p. 226.

A Tletaert.

RUERK Antoine, frère mineur irlandais du xsiîi· slide, composa un *Cursus theologia scholastica.* ,ς loti la doctrine de Duns Scot dans son commentaire sur ħ quatre livres des Sentences. Valladolid, 1746, 2 vol. in-4·.

IL Hurter. *Xcwndator.* 3· éd., t. IV, col. 131«.

A. Tletm h.

RUFFINI Juvénal, frère mineur capucin du Tyrol septentrional — Originaire de Brcz-sur-le-Nonsberg, où il naquit le 25 mars 1635, il revêtit l'habit capucin le LS mai 1652, dans la province du Tyrol, et fut ordonné prêtre en 1659. Il exerça dans sa province les charges de prédicateur, de lecteur, de gardien, de déilniteur. de maître des novices, «le custode général et fut élu Jusqu'à quatre fois provincial, notainni ml dans les chapitres de 1680, 1686, 1692, I69E. Il fut déilniteur général de 1691 à 1698 et commissaire général et visiteur de la province flandro-bclge de 1695 à 1697. Il mourut au couvent d Inspruck le 18 avril 1714. Il fut un des écrivains les plus féconds de sa province. Hettinger allirme que. si le Tyrol a conservé sa foi en toute sa vigueur, il le doit en grande partie à Juvénal Bullini (Aus *Welt und Kirclie,* 3· éd., t. n, p. 199) et Bosmini déclare que la philosophie de Juvénal dépasse par son étendue et sa modérât ion celle de Malcbranche ct de roinassini. \ oir (L Bonola, *Carlcggio di /ra Alessandro Manznnt e Antonio ftosnüni, raccollo* c. *annotato da G.* /L, *letlcra Γ2,* p. 24. E. Chiocchetti, O. F. M., écrit de son côté que, d'après Bosmini, Juvénal aurait créé le même système philosophique, mais avec plus de profondeur, (pic Malcbranche en France et soutient qu'il fut le fondateur d'une école philosophique à laquelle appartenait aussi \ aléricn Magni. O. M. Cap. Voir *Γη plosofo poco noto. H P. Giovcnale Ruffini,* dans *Atti detr Accadentia Roucretana,* sér. IV, t. vi, 1923, p. 13-54: et /Vr *una monografia sopra P. Giouenalc Rufilni,* dans *Rioista Trldentina,* 1910. p. 1-16.

On doit à la plume de Juvénal les ouvrages imprimés suivants : *Neccs^ana defensio contra injustum agressorcm. dus ist : Schutzschrift für die Wahrheil der* IV*un ter gtgen den hessischen Pradikanten Johann Scheibler,* Augsbourg, 1684, dans lequel Juvénal prend la défense des miracles et en prouve l'existence et la vérité contre le prédicateur protestant hessois Jean Scheibler. Il est l'auteur du célèbre ouvrage *Solis intelligmliic.cui non accedit nox. lumen indeficiens ac inexlinguibile, illuminant omnem hominem venientem in hunc, mundum seu immediatum Christi crucifixi internum magisterium, quo veritas immutabilis omnes intus doccl sine strepitu verborum, per sanam doctrinam a veritate auditum non avertentem,* Augsbourg. 1686, in-4°. 656 p. Un long extrait de ce livre fut édité à Paris, en 1878, sous le titre : *Solis intelligentiæ lumen indeficiens seu immediatum Dei ut Entis summi internum magisterium,* par Jul ·, Fabre d'Envieu, professeur de dogmatique à la Sorbonne, qui, dans l'introduction, écrit (pie Juvénal doit être compté parmi les plus grands philosophes du xvnr siècle. Le capucin professerait dans cet ouvrage l'ontologisme, qu'il y exposerait d'une façon originale. Voir E. Chiocchetti, *art. cil.,* p. 7-16. Il composa encore *Artis magruc sciendi brevissima sijnopiis seu mentis humana commonitorium ad inveniendum et discurrendum ordinatum, quo sine magno labore de quocumque dato scibili innumeri conceptus ct argumenta repcrlri possunt ac proinde Dei præconibus ac scientia rum studiosis profuturum,* Augsbourg, 1689. in-8n, vi 50 p.. dont le P. Fr. S. I laggeninillcr, O. M. Cnp., donna une édition allemande, intitulée : *Der goldene /.irkel. Etnc praktische Denkmethodc, ivodurch (ïber jeden Gtgrnstand einer Wisscnscha/t zahlnichcs Gedanken-und linveismaterial gefunden iverden kann, fûr Rcdner und aile Freunde der Wissenschaft zusammcngcsteUt,* Augsbourg. 1904, in-8Q, xvi-159 p. Juvénal composa aussi des ouvrages théologiques ; *Theologia rationalis ad hominem et ex homine, qua· per argumenta naturalia, potissimum ex homine desumpta, nec non ad illius emo lamentum directa, non absque canonici textus rt theologia scholastica salis condimento respersa, faciliori simul ad intetUgendum methodo, res theologicas st ii divinas pertractat.* a la tin duquel est ajouté, pour l'utilité des ron

fcsscurs, un *Brevissimus nucleus theologia moratis practice, redactus ad brevem notitiam peccati rporlalis ct venialis,* Augsbourg· 1703, in-4®, x1-l 136 p. Ce dernier traité fut édité aussi séparément à Augsbourg. en 1703. in-4°, vm-244 p. Juvénal est l'auteur de deux ouvrages anonymes en l'honneur de la vierge Marie : *Frelwilltge Vert·Ündniss. m der sich die marianischcn Drrtzcn, unter dem Schul: und Schirm der (ibergcbmcdeylhten und alltrrcinsten Mutter Gottes Maria und ihrer unbc/lrckten Empfângnis verbundrn, uni cin glûckseeligcs Sterbe-Slündlem und Abkürleung des Fegfeuers /Ûr einander :u bclcn,* Bozen. 1679. in-12, viu-112 p.. dénommé *Tractatus de immaculata H. V. Mariir conceptione* par Édouard d'Alençon. O. M. Cap., *Bibliotheca mariana ord. min. capuccinorum,* Borne. 1910. p. 45; *Bythmica praxis amoris ad beatissimam Virginem Dei Genitricem Mariam.* 3· cd., Augsbourg. 1701. in-8®, 26 p. Juvénal composa aussi pour les jeunes religieux une *Manuduc-lio neophyti, seu clara rt simplex instructio novelli religiosi, qua omni curiositate philosophica et subtilitate theologica procul semota, claris ct simplicibus documentis via perfectionis, oratione et actione percurrenda, demonstratur,* Augsbourg, 1680, in-8°, XVI11-328 p.; pour les jeunes clercs de sa province une *Brevis juvenum nostrorum clericorum instructio circa ministerium altaris, sacristiic, missic, chori, etc...,* Augsbourg, 1680, ln-8°, 40 p.; pour les prêtres, une *Brevis manuductio sacerdotis ad missic sacrificium,* Lacques, 1691.

Juvénal rassembla tous les écrits du frère Thomas de Bergame, frère lai capucin et les édita, sur l'ordre du général, Étienne de Césène, sous le titre: *Fuocod amore mandato da Cristo in terra, per esser acceso, overo umorose compositioni di fra Tomaso da Bergamo, laico cappuccino,* Augsbourg. 1682, in-4°, xxxiv-731 p.; il publia aussi les sermons de son lecteur, le P. Conrad Wûrfl de Salzbourg, à Salzbourg. en 1683-1684; il traduisit de l'italien en allemand : *Kurier Bcricht : die geistlichen Excercitia der zchntâgigen Versammlung mit Nut:en :u verrichten,* Augsbourg. 1705, in-16, 74 p. Il aurait édité encore un *Tractatus de beneplacito divino* et un *Tractatus de modo condonandi,* ce dernier en 1710.

Les ouvrages suivants, dûs à Juvénal, sont restés inédits : *Diarium spirituale seu piæ cogitationes ct lumina,* 1Π-4°, 276 p.; *Thesaurus absconditus seu de humilitate tractatus,* in-l°, 62 p.; *Tractatus in laudem doctrinic seraphiciv S. Bonavenlura in Itinerario mentis in Deum ·; Judicium super puncta Farnesiana et de deficiente magis religionis statu.* Tous ces ouvrages, avec de nombreuses lettres, sont conservés dans les archives provinciales de la province capucine du Tyrol septentrional à Inspruck.

Bernard de Bologne. O. M. Cap.. *Bibliotheca scriptorum ord. min. capiicdnoriini,* Venise, 1717, p. 165; Edouard d'Alençon. *Bibliotheca mariana ord. min. capuccinorum,* Home. 1910, p. 15-16; E. Chiocchetti, O. F. M.. *Per una monogra/la sopra P. Giuvenale Bu/Jlni,* dans *Bivista Tridenlina,* 1910, p. 1 sq.; A. 1 lohcncgger. O. M. Cap., *(leschichtc der Tirolischen Kapnziner-Ordcnsprovinz (1S93-1S93),* Inspruck, t. i. 1913; I. n, 1915, *passim;* C. Neuner, O. M. Cap.» *Dit litrrarische Taligkdt in der Xordtiroler Kapuziner-provinz. Bio-bibliographische Xotizen,* Inspruck, 1929, p. 89-91.

A. TϋETΛKHT.

RUFIN, <! Xquilée, écrivain latin du siècle. - I. Sa vie. 11. Ses écrits. Ill Son influence et son rôle.

L Vie. — Tyrannlus Rullnus naquit vers 310, A Concordia, aux environs d'Aquilée. d'une famille chrétienne. Après avoir fait dans son pays natal ses premières études, il vint à Home pour achever l'œuvre de sa formation intellectuelle, et ce fut dans cette ville qu'il se Ha d'amitié avec saint Jérôme, son contemporain rt presque son compatriote. Ses études terminées, il embrassa la vie monastique et se retira près d'Aquilée, dans un couvent ou Jérôme ne larda pas à venir le rejoindre. Le bonheur des Jeunes ascètes fut de courte durée. Jérôme partit pour la Gaule; Rufin de son côté, hanté par la pensée des moines d'Égypte, décida de partir pour l'Oricnt, afin de visiter les solitaires en renom de ces pays et il prit pour compagne de cette expédition une noble Romaine Mélanic l'Ancienne, Avant de se mettre en route, H fut baptisé par Chromatins, le futur évêque d'Aquiléc (371).

Le voyage de Rufin ne fut pas sans incidents. Mélanic ct lui commencèrent par visiter les deserts de Nitric ct de Scélé, où vivaient alors les plus célèbres ascètes; puis ils se fixèrent A Alexandrie où Rufin devint l'auditeur et le disciple du fameux Didyme l'Aveuglc. A l'école de Didyme, Rufin apprit à connaître les Pères grecs, ct spécialement Origène pour qui le docteur éprouvait la plus fervente des admirations. Les troubles qui suivirent la mort de saint Athanase (2 mai 373) ct l'installation de l'évêque arien Lucius, valurent â Rufin la gloire d'une confession de la foi, sans que nous connaissions d'ailleurs le détail de ses souffrances. Ce ne fut qu'en 377, après un séjour de six ans en Égypte, que Rutin abandonna ce pays ct vint s'installer à Jérusalem, où Mélanic l'avait déjà précédé depuis 374. Dans le voisinage du couvent édifié par Mélanic sur le Mont des Oliviers, il s'établit lui-même et partagea dès lors sa vie entre l'exercice de la piété, la pratique de la charité ct des bonnes œuvres ct l'étude. Vers 390. semble-t-il, il fut ordonné prêtre par l évêque Jean de Jérusalem.

Cette calme ct bienfaisante existence se serait poursuivie sans incidents notables, si elle n'avait pas été douloureusement interrompue par les controverses origénistes. En 392, éclata une première difficulté : un certain Atcrbius s'avisa de demander â Rufin ct A saint Jérôme, qui depuis quelques années vivait à Bethléem, des explications relatives a renseignement d Origènc. Saint Jérôme accepta d'éclairer la curiosité d'Aterbius, tandis que Rufin se dérobait prudemment. Deux ans plus tard, en 394, saint Épiphane, évêque de Salamine dans l'ilc de Chypre, étant venu en Palestine, des discussions violentes dont Origène était le thème, éclatèrent entre lui ct Jean de Jérusalem. Les solitaires durent prendre parti : saint Jérôme se déclara pour Épiphane; Rufin embrassa la cause de Jean. Naturellement des personnes zélées se trouvèrent A point pour envenimer la querelle entre les deux amis de jeunesse. La réconciliation qui suivit ne parvint pas à faire disparaître les mauvaises impressions de la dispute. Cf. art. Oiu o îmsmi . t. xi. col. 1568 sq.

Ce fut toutefois une imprudence de Rufin qui fit monter les discussions A un degré inouï de violence. Vers la fin de 397. Rufin était rentré en Italie et. à la demande d'un ami. il s'était mis A traduire le principal ouvrage d'Origène, le *De principiis.* L'entreprise était assez téméraire en un temps où Ton recommençait justement à discuter l'autorité théologique du maître alexandrin. Rufin, qui le sentait, crut habile de placer en quelque sorte sa traduction sous le patronage de saint Jérôme ct. dans sa préface, il se recommanda de l'exemple de ce dernier qui avait, lui aussi, rappelait-il. fait connaître aux Latins maintes et maintes œuvres d'Origène. Le fait était exact, mais saint Jérôme n'était pas d'humeur à accepter la simple évocation de ces souvenirs. Il écrivit â scs amis Oceanus et Pammachius pour se justifier : il n'avait, disait-il, traduit en latin que des livres exégétlqucs d'Origène et il s'était bien gardé d'approuver sa doctrine; bien différent en cela de Rufin qui n'avait pas hésité A répandre dans le grand public l'écrit le plus dangereux, le plus compromettant du maître alexandrin. Les précautions mêmes prises par le traducteur, qui avait fait disparaître les passages hérétiques du *De principiis* ct qui avait cru bon. en bien des endroits, d'édulcorer le texte original.

se retournèrent contre lui, car Jérôme ne tarda pas à composer une traduction nouvelle, aussi exacte que possible, dans laquelle étaient mises en relief toutes les témérités d'Origène, et cette traduction parut si dangereuse à Oceanus et à Pammachius qu'ils tirent tous leurs efforts pour la faire disparaître avant même sa publication.

Vains efforts. Manuscrits subtilisés, lettres interceptées, rien ne manqua de ce qui pouvait le mieux dresser l'un contre l'autre les anciens amis. Accusé auprès du pape Anastase, sommé de comparaître devant son concile, Butin fut obligé de se justifier et de démontrer la parfaite orthodoxie de sa foi (100). En même temps, il dirigea contre Jérôme une apologie de sa conduite qui eût été de nature par la modération du ton et par la puissance des arguments, à faire réfléchir un esprit moins vif que celui du solitaire de Bethléem. A l'ouvrage de Butin, Jérôme crut devoir répondre par trois livres des plus violents, que leur destinataire eut la sagesse de laisser sans réplique.

Retiré à Aquiléc auprès de l'évêque Chromatins (100), Butin put dès lors reprendre la vie de prière et d'études pour laquelle il était fait. Cependant les invasions barbares ne lui permirent pas de demeurer dans son pays natal. Vers 407, il fut obligé de quitter Aquiléc et de se réfugier au monastère de Pinetum, près de Terracine, ou résidait sa vieille amie Mélanie. Puis en 409, la nouvelle avance des Goths le contraignit à passer en Sicile : ce fut à Messine qu'il mourut en 410, fidèle jusqu'au bout à sa besogne d'écrivain et de traducteur.

II. Écrits. — 1e Les *traductions.* — La plus grande partie de l'œuvre littéraire de Rufin est constituée par des traductions. Ses écrits personnels sont peu nombreux et les plus importants d'entre eux sont dus aux circonstances, puisque ce sont des apologies de sa conduite. Rufin apparaît donc essentiellement comme un traducteur : on peut dire que cette besogne modeste, dans laquelle il s'est volontairement confiné, lui convenait à merveille et qu'il a, en la poursuivant sans relâche, rendu aux chrétiens de l'Occident le plus éminent des services. Grâce à lui. en effet, les œuvres des docteurs grecs sont devenues accessibles â tous, non seulement celles des vieux maîtres comme Origène, mais aussi celles des écrivains les plus récents, qu'il transférait en latin, â peine étaient-elles publiées dans leur texte original. Voici la liste des livres qu'il a ainsi traduits :

1. *Origène.* — Rufin a consacré de longs et patients efforts a faire connaître à l'Occident les œuvres d'Origène. Il a publié en effet :

a) Le *De principiis* ; les deux premiers livres ont été traduits pendant le carême de 398; les deux derniers quelques semaines après Pâques. L'ouvrage a ainsi paru en deux fois, chaque partie étant précédée d une courte préface.

b/ De très nombreuses homélies, à savoir : 16 homélies sur Ia Genèse; 13 homélies sur l'Exode; 16 homélies sur le Lévitique; 28 homélies sur les Nombres; 26 homélies sur Josué; 9 homélies sur les Juges; 9 homélies sur les psaumes xxxvi, xxxvn et xxxvm. Toutes ces traductions, à l'exception de celle des homélies sur les Nombres, sont antérieures à 404. Celle des homélies sur les Nombres date de 110 : elle constitue le dernier travail de Rufin et le prologue a l'abbé Ursacius est particulièrement émouvant parce que le vieil écrivain y parle des dévastations commises par les barbares et de sa mort qu'il sent presque imminente.

c) Le commentaire sur l'épître aux Romains (vers 101) et le commentaire sur le Cantique des Cantiques (ver 410). Ces deux traductions ne sont pas completes, ou plus exactement elles se présentent, surtout la premier , comme des adaptations. Rufin explique, dans sa préface, que le commentaire d'Origène sur l'épître aux Romains était trop long et qu'il a jugé nécessaire de l'abréger tout en conservant l'essentiel des idées d'Origène.

2. *Adamantins. Dialogus de recta in Dcum fide.* — Ce dialogue a longtemps passé pour une œuvre d'Origène. et Rufin, en le traduisant, l'a regardé comme écrit par le docteur alexandrin.

3. *Pamphile de Césarée.* — Du prêtre Pamphile, Rufin a traduit le l. I de *VApologie pour Origène.* Cette traduction a été faite au début de 398, et elle est dédiée à Macaire, celui-là même à la prière de qui Butin entreprit la traduction du *De principiis.* Macaire travaillait alors à un livre contre les « mathématiciens ». c'est-à-dire les partisans du destin, et il espérait trouver des arguments dans l'ouvrage de Pamphile. Sous forme d'appendice, à celte traduction, Rufin a écrit un second traité *De adulteratione librorum Origenis. P. G ,* t. xvn, col. 615-632, dans lequel il démontre que les écrits d'Origène ont été corrompus ou interpolés cl qu'il en a été de même pour plusieurs autres écrits de l'antiquité chrétienne. Ce petit traité ne manque pas d'intérêt pour l'histoire de la propriété littéraire.

4. *Sentences de Sextus.* — Au temps de Rufin, on attribuait communément au pape Sixte II une série de sentences d'origine pythagoricienne. Ce recueil, christianisé vers la lin du III· siècle, a été traduit par Rufin qui s'est laissé tromper sur sa véritable origine. Cf. J. Kroll, dans Ilennccke, *Xcutcstamcntliche Apokryphrii.* 2· êd.. 1924, p. 625 643.

5. *Apocryphes pseudo-dementiris.* — De ces apocrycryphes, qu'il attribuait à saint Clément de Rome, Rufin a traduit la lettre de Clément à Jacques, et assez lontemps après les *Récognitions.* Ce travail doit dater de 405 environ.

6. *Eusèbc de Césarée.* — En 403, semble-t-il, Rufin traduisit, à la demande de Chromatins d'Aquilée, les dix livres de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbc. Il voulait, en faisant ce travail, donner aux chrétiens d'Italie, attristés par les invasions barbares, le moyen de trouver dans le passé une consolation et un apaisement pour les épreuves du présent. A l'occasion, Rufin ne craint pas d'ajouter quelques compléments à Eusèbc, par exemple dans l'histoire de saint Grégoire le Thaumaturge et dans celle de saint Lucien d'Antioche. Inversement, il lui arrive assez souvent de raccourcir son modèle; c'est ainsi qu'il ramène â un seul les deux derniers livres d'Eusèbe.

7. *Saint Basile.* — Rufin a traduit les *Règles* de saint Basile : sa traduction combine les *Require /usius tractatte* et les *Require brevius tractatre* en une seule règle qui compte 203 questions et réponses. Il faut noter que cette traduction n'a pas été reproduite dans les Patrologies de Migne; on la trouvera chez L. Holstenius, *Codex regularum monasticarum et canonicarum,* t. i, Augsbourg, 1759, p. 67-108. De plus, Rufin a traduit huit homélies de l'évêque de Césarée : deux sur les psaumes, cinq sur divers sujets et la lettre xxvi (traité», comme une homélie) *Ad virginem lapsam.* La traduction des *Règles* date, semble-t-il, de 397; celle des huit discouFx de 399 ou 400.

8. *Saint Grégoire de Nazianze.* — De saint Grégoire, Rufin a traduit, vers 399-100. neuf discours (n, vi, xvi, xvn, XXVI, XXV11, xxxvm, XXXIX, XI.). Cette traduction n'a pas été réimprimée par Migne. Cf. A. Engelbrecht, *Tyrannii Rufini orationurn GregorH Naztanzeni novem interpretatio,* dans le *Corpus* de Vienne, t. xlvi, 1910.

9. *fivagre le Pontique.* — Sous les titres *l.r moine* et *Le gnosttque,* Evngrius avait écrit deux courts ouvrages composés l'un de cent, l'autre de cinquante chapitres. Rufin traduisit au moins le premier de ces ouvrages; mais cette traduction, dont l'existence est attestée par

saint Jérôme, *Epist,,* cxxxnr, 3 et par Gcnnadiui, *De vir. illustr.,* 11 et 17, a disparu. Par contre les *Sentential ad uirgines* nous sont conservées dans deux traductions latines, dont l'une est Γœuvre de Butin, Cf. A. Wilmarl, *Les versions latines des sentences d'Évagre pour les vierges,* dans *Bévue bénédictine,* t. xxvm, 191 J, p. 1 13 153.

10. *Historia monachorum.* — Il faut décidément ranger parmi les traductions de Butin *ΓHistoria monachorum in sEgyplo sive de vitis patrum,* bien qu'on ait longtemps regardé cet écrit comme une œuvre originale. Non seulement Bu lin ne le présente nulle part comme une traduction, mais dans son *Histoire ecclésiastique,* xi. 4. il parle de son dessein d écrire un ouvrage sur les moines d'Égypte et dans *VHistoria monachorum* elle-même, 29. il renvoie à ce passage de *VHistoire ecclésiastique.* D'autre part, saint Jérôme attribue ce livre â Bulin lui-même, *Epist.,* cxxxm, 3. On connaît cependant un texte grec de cet écrit. E. Preuschcn. *Palladius und Eu(Inus,* Giessen, 1897, y a vu une traduction, mais C. Butler, *The lausiac history of Palladius,* Cambridge, 1898-1901. semble avoir montre que le grec est bien l'original et que Butin ne serait qu'un traducteur. L'auteur du livre serait l'archidiacre Timothée d'Alexandrie, et non pas, comme paraissait l'indiquer Sozomène le patriarche Timothée Cf. P. de Labriollc. dans V. Martin et A. Flichc, *Histoire de Γ Église,* t. ni, Paris. l . p. 310-313.

11. *Josèphe (?).* — Cassiodore connaît une traduction latine des sept livres de *La guerre juive* de Josèphe, traduction, dit-il, que les uns attribuent à saint Ambroise, d'autres à saint Jérôme, d'autres enfin â Hulin. *Instil. divin, litter.,* 17. Gcnnade ne dit rien de cela. Celte traduction, différente de celle qui porte le nom d Ilegésippe et qui ne contient que cinq livres, nous a été conservée; mais il est plus que douteux qu'elle soit l'œuvre de Rufin. Le témoignage de Cassiodorc est très dubitatif, et par ailleurs il est unique. Cf. E. SchOrer, *Gcschichte des jtldischcn Volkes im Zeitaltcr Jcsu Christi,* 4· éd., t. i. Leipzig, 1931, p. 95 sq.

2° *Œuvres personnelles.* — A côté de ces traductions, l'œuvre personnelle de Rufin est relativement peu considérable, elle comprend :

L *Apologia ad Anastasium Romanic urbis episcopum, P. L.,* t. xxi, col. 623-628. — Cette courte apologie, écrite au plus fort des controverses origénisles expose les obstacles qui ont empêché Buiin de comparaître devant le pape et son concile. Rufin donne ensuite sa profession de foi, d'une incontestable orthodoxie, cl il se justifie d'avoir traduit en latin les œuvres d'Origène, besogne â laquelle il a été invité tant par les conseils de ses amis (pie par les exemples de ses prédécesseurs.

2. *Apologia in Hieronymum, P. L.*. t. x x î, col. 511-624. — Cette apologie en deux livres, dédiée Λ Apronianus, fut comme la précédente écrite en 100. Le I. L est consacré â la défense de l'auteur qui démontre son orthodoxie et justifie su traduction du *De principiis* ainsi que celle d'autres writs d'Origène. Dans le 1. II. Rufin passe à l'offensive : Il attaque, avec vivacité certes, mais sans aucune injustice, l'attitude de saint Jérôme, son caractère, ses procédés littéraires, etc., et ses critiques sont appuyées par des arguments de fait qui sont loin d'être négligeables. On a souvent été très sévère pour l'apologie de Rufin qu'on a qualifiée d'invective. De fait, lorsqu'on la compare a l'apologie de saint Jérôme, on est obligé de convenir que la modération et l'exactitude sont du côté de Rufin. Si regrettable qu'ait clé In lutte ainsi ouverte entre deux bons serviteurs de l'Église, Rufin ne saurait être blâmé de s'être défendu vigoureusement contre des attaques injustifiées.

3. *Histoire ecclésiastique, P. L.,* t xxi.col î61-540et mieux édit. Mommsen. *Eusebius Kirchengesehtchie,* Leipzig, 1903-1910. du *Corpus* de Berlin. Nous avons dit que Bufin a publié en 403 une traduction de *YHistoire ecclésiastique* d'Eusèbc, ramenée à neuf livres. A quoi sont joints deux autres livres qui contiennent le récit des événements survenus entre 324 et 395, c'est-à-dire depuis les origines de la crise arienne jusqu'à la mort de Théodose le Grand. On regarde habituellement ces deux derniers livres comme une œuvre personnelle de Hulin qui mériterait ainsi le titre de père de l'histoire ecclésiastique en Occident. Sans avoir la valeur de l'histoire d'Eusèbc, l'œuvre de Rufin est loin d'etre négligeable cl, surtout pour les événements des dernières années, clic constitue une source de première importance. On s'est récemment demandé si Rufin, pour composer son *Histoire* n'avait pas eu à sa disposition un modèle grec et même s'il ne s'était pas contenté de le traduire. Photius, *Bibhotheca,* cod. 89, rapporte cn effet qu'il a eu entre les mains une suite de *VHistoire ecclésiastique* d'Eusèbc, écrite par Gélasc de Césarée. Celui-ci, un neveu de saint Cyrille, occupa le siège de Césarée de Palestine de 3G7 à 395. Photius ajoute que, d'après certains témoignages, Gélasc n'avait pas composé lui-même celte histoire, mais qu'il l avait traduite du latin de Rufin. Cela est impossible, puisque Rufin n'a écrit qu'en 402, tandis que Gélasc est mort dès 395. Mais on pourrait renverser les termes du problème et dire que Rufin a traduit l'œuvre de Gélasc. Cette hypothèse est peu vraisemblable. Nous pouvons tenir jusqu'à plus ample informé que Rufin est bien l'autcuronginoL et que son ouvrage n'a pas tardé à être traduit cn grec, car les historiens grecs du v· siècle utilisèrent cette traduction. Cf. G. Lœschsckc, *Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus,* Bonn, 1906; A. Glas, *Die Kirchcngeschichte des Gelasius von Kaisareia, die Vorlage fûr die bfiden tetzten Bûcher der Kirchengeschichlc Bufins,* dans *Byzantinisches Archiv,* 1. vi, Leipzig. 1914: F. Haase, *Zur Glaubivürdigkcit des Gelasius von Cyzicus,* dans *Byzantinische neugriechische Jahrbûcher,* 1. î, 1920, p. 90 sq.; J.-E.-L. Oullon, *Jtufinus' translation of the Church history of Eusebius,* dans *Journal of theological studies,* t. xxx, 192Ôt p. 150-174.

4. *Commentarius in Symbolum apostolorum. P. L.,* t. xxi, col. 335-385. — Gcnnadc, *De vir. iltustr.,* 17, elle avec de grands éloges celte explication du symbole des apôtres, qui est la première œuvre de ce genre composée en Occident. L'œuvre «le Rufin mérite en effet d'être retenue : elle est importante pour l'histoire même du texte du symbole des apôtres et elle renferme un canon des 1.ivres saints; peut-être son originalité est-elle moindre qu on ne pourrait le penser, car Rufin semble s'être inspiré beaucoup des catéchèses de saint Cyrille de Jerusalem.

5. *De benedictionibus patriarcharum libri duo, P. L.,* t. xxi, col. 295-336. – Ces deux livres sur les bénédictions de Jacob à ses fils sont dédiés à un certain Paulin qu'on a identifié parfois à saint Paulin de Noie, et ils peuvent avoir été écrits aux environs de 406-107. Le 1. I commente la bénédiction de Juda; le 1. H, celle des autres fils de Jacob. L'exégèse est fortement teintée d allcgorisine et se rattache a celle d'Origène. Cf. 11. Morelus. *Les bénédictions des patriarches dans la littérature du /1' au v///· siècle,* dans *Bulletin de littérature ecclésiastique.* 1909, p. 398-111; 1910, p. 28-40; 83-100.

6. Selon (icnnade. Rufin aurait écrit *Epistulas ad timorem Dei hortatorias multas, inter quas pnvcmincnl illa: qiuc a l Probam de iit. De vir. illuslr.,* 17. Nous ne connaissons absolument rien de ces lettres.

D'autres ouvrages encore ont clé attribués à Rufin, cn particulier un commentaire de 75 psaumes, P. *L.,*

t. xxi, col. 641-960, qui est une compilation des *Enarrationes* de saint Augustin; un commentaire d'Oscc, de Joel ct d'Amos, *ibid.,* col. 959-1101, qui peut être l'œuvre du pclaglen Julien d'Éclane; une vie de sainte Eugénie, vierge cl martyre, *ibtd.,* col. 1105-1122: un *Ɛibella de fide,* col. 1123-1124, qui ligure également panni les œuvres de Marius Mercator; un *Liber de fide,* col. 1123-1151, d'origine inconnue. Bien de tout cela n'est authentique cl il n'y a pas lieu de s'y arrêter.

111. Influence et role de Rufin. — Ce serait évidemment un paradoxe de vouloir grandir outre mesure la personnalité de Rufin. Lui-même n'a jamais cherché A se faire valoir cl il a eu une claire conscience de son rôle. Les controverses origénlstcs seules ont pu le faire sortir de l'obscurité dans laquelle il aimait ù vivre ct la lutte qu'il a dû soutenir alors avec saint Jérôme n'a pas servi sa mémoire. Son adversaire était un trop redoutable lutteur pour qu'il pût espérer le vaincre ou avoir contre lui le dernier mot. De fait, Rufin avait depuis longtemps résolu de garder le silence que saint Jérôme l'attaquait encore, non seulement dans son *Apologie,* mais en toute occasion ct de la manière la plus vive. La postérité n'a guère retenu que ces attaques de saint Jérôme, cc qui l'a empêché de rendre justice à Rufin. Il faut, cependant, reconnaître que son silence, à lui seul, est déjà la preuve d'un beau caractère et d'une réelle grandeur d'âme.

Pour le reste, Rufin n'est guère autre chose qu'un traducteur. Son rôle a consisté surtout â faire connaître aux Latins les œuvres des écrivains chrétiens de langue grecque. Nous lui sommes surtout reconnaissants de scs traductions d'Orlgène et spécialement de celle du *De principiis.* Sans lui, nous ne connaîtrions de la grande œuvre du docteur alexandrin que de trop rares fragments. Les homélies mêmes d'Orlgène auraient également disparu ct, si elles n'ont pas l'importance théologique du *De principiis,* elles nous font du moins pénétrer jusqu'au fond l'âme si chrétiennement apostolique d'Orlgène.

On a beaucoup critiqué les traductions de Rufin. Sur celle du *De principiis,* le traducteur s'explique lui-même dans ses préfaces ct dans son *Apologie.* Il iccnnaît qu'il a supprime certains passages d'Orlgène, qu'il en a modifié d'autres qui ne rendaient pas un son suffisamment orthodoxe en matière de théologie trinitalrc. Peut-être n'agirions-nous plus de la même manière. Il faut, pour apprécier justement les procédés de Rufin, se souvenir d'une part des susceptibilités que soulevait un peu partout le seul nom d'Orlgène ct d'autre part de la persuasion dans laquelle était le traducteur que les œuvres du maître alexandrin avalent été interpolées ou altérées. Dans ces conditions, il pouvait sc reconnaître le droit de rétablir ce qu'il croyait sa véritable pensée et de supprimer de son texte des formules qu'il ne pouvait pas lui attribuer.

Scs autres traductions n'offrent pas prl.se aux mêmes critiques. Mais elles sont souvent trop larges; et celle du commentaire d'Orlgène sur l'épltre aux Romains n'est guère qu'une adaptation. Cela est vrai. Mais Rufin n'a fait que suivre ici les procédés en usage de son temps en matière de traduction. Qu'on lise par exemple le *De optimo genere interpretandi* de saint Jérôme cl qu'on parcoure ensuite les traductions faites par le docteur de Bethléem.on verra d elles sont plus fideles, plus littérales, plus exactes que celles de Rufin. Cclul-cl a agi comme ses contemporains. Il a voulu faire des traductions qui fussent en même temps des œuvres littéraires. On ne saurait le lui reprocher.

Dans l histoire de la théologie, le rôle de Rufin est insignifiant. On a relevé comme digne de remarque Γassurance avec laquelle Il présente comme une tradition des ancêtres, la these de la composition du symbole par les apôtres eux-mêmes. * Avant de sc quitter, dit-il, ils établirent en commun une règle de la prédication qu'ils devaient faire afin que, une fols séparés, ils ne fussent pas exposés à enseigner une doctrine différente. Étant donc tous réunis ct remplis de l'Esprit-Saint, ils composèrent ce bref résumé de leur future prédication, mettant en commun ce que chacun pensait et décidèrent que telle devait être la règle à donner aux croyants.· *Comment, in Symbol., P. L.,* I. xxi, col. 337. Cette tradition n'a pas, on le sait, de fondements solides. En l'accueillant sans réserve, Rufin ne témoignait pas d'un esprit fort critique.

Rufin a souffert de la réputation que lui a faite saint Jérôme, ct il vaut assurément beaucoup mieux que cette réputation. Il a de solides qualités «le cœur : il est fidèle à scs amis, lorsque ceux-ci ne le trahissent pas; il se défend sans passion; il sait garder le silence sans ressasser les rancunes inassouvies. Il a également de solides qualités d'intelligence : il n'est pas un génie, ct il n'a jamais songé à le laisser croire à personne; il n'a en aucun cas revendiqué la première place, et volontairement il s'est confiné dans le rôle obscur de traducteur. On l'aimerait peut-être moins crédule, plus ouvert â la critique; mais on ne peut lui refuser le sentiment de sa vraie valeur. Le procès de Rufin a été souvent plaidé par les avocats de saint Jérôme; il mériterait, semble-t-il, de l'être une bonne fois par les avocats de Rufin.

Les recherches les plus amples sur la vie et l'œuvre de Rufin restent celles de J. I Ontaninus, *lïistoria: littcrariœ Aquileicnsls libri V,* Rome. 1712, p. 149-110; ces pages, réimprimées dans l'édition do Vallarsl. *Rufini opéra,* t. i, Vérone, 1745, p. 1-260, ont été reproduites dans *P. L.,* t. xxi, p. 75-294. — On verra également : B.-M. de Rubeis (de Rossi), *Dissertationes tliur, prima de Turannio seu Tyrannio Ru/ino monacho ct presbytero, altera de artastis liturgiis alHsque sarrls ritibus,* Venise, 1754, p. 1-160; Tillemont, *Mémoires,* t. xn. Paris, 1907, p. 1-356,616-662 (à propos des controverses avec saint Jérôme).— L'ouvrage de J. Brochet. *Saint Jérôme cl ses ennemis, élude sur la querelle de saint Jérôme avec Rufin d'Aqullêe el sur l'ensemble de son oeuvre polémique,* Paris, 1905, est un réquisitoire violent ct passionné contre Rufin. Il y a beaucoup plus de nuances ct de justice dans F. Cavoilera, *.Saint Jérôme, sa idc el son oeuvre,* Paris, 1922; G. Bardy, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De principiis d'Origénr,* Paris et Lille, 1923; M. Villain, *Rufin d'Aquilée : la querelle autour (TOrigène,* dans *Recherches de science religieuse,* t. xxxvn, 1937, p. 5-37; 165-195; du même, *Rufin d'Aquilée : l'homme cl le moine,* dans Noua, *revue théol.,* Janvier-février 1937.

On verra également sur les traductions de Rufin les études sur Orlgènc, en particulier E. de Fnye, *(Jrig ne,* Paris. 1925; R. Gadiou, *Introduction au système d'Ortgène,* Paris, 1930; *La jeunesse d'Origmc,* Paris, 1935; les préfaces de P. Kœtscluiu. P. Bæhrcns, A. Engelbrecht, etc. aux différentes éditions de ces traductions.

Récemment J. Duhm, *Le De fide de Hachiarius,* dans *Rev. d'hisl. ecelci.,* t. xxvin, 1928, p. 2-20, 301-331 ; A *propos du De fide dr liachiarius, ibid.. I.* xxxiv, 1934, p. 85-95, n essayé de prouver que l'apologie de Rufin ù Anastase est inspirée du *De fide* de Bacldarius. Cette opinion n rencontré peu d'adhésions, et il est probable que c'est Bacldarius qui u emprunté ii Rufin.

On doit remarquer qu'il n'existe pas encore d'édition d'ensemble des œuvres de Rulin. L'édition do Vallarsi, Vérone. 1745. n'a publié que les œuvres propres de Rufin, y compris les apocryphes, et c'est elle <pil n été reproduite dans *t* Les traductions doivent être cherchées Ici et I/ı. La plupart «les traductions d'Origênc ont d'ailleurs paru récemment dans le *Corpus* des Pères grecs de Berlin, en des éditions très satisfaisantes.

G. Bandy.

RU IN ART Thierry, bénédictin de la congre gallon de Snint-Maur, critique et historien. — Ruinnrt naquit à Reims en 1657 d'une famille de marchands. Après de bonnes ct brillantes études à l'université de Reims, il entra, le 2 octobre 1671, à l'abbaye Snint-Rcml de la même ville. Il Ht profession en 1675 à â Saint-Faron de Meaux, où le noviciat avait été trans-

fcré. Apres un séjour ti Corbie (1677-1681), Il entrait en 1682 6 Saint Gcnmiin-dcs-ITés, où s'écoula sa studieuse existence, à peine marquée par quelques voyages d'étude. Elle sc termina prématurément à l'abbaye d'I laut villcrs, dont il était l'hôte passager, au cours d'une exploration littéraire, le 29 septembre 1709.

Sa chance fut d'être le disciple cl l'ami de Mabillon, avec lequel il vécut dans une parfaite communauté d'esprit et d'activité littéraire, pendant les vingt-cinq dernières années de sa \ ic. Cf. *L'origine de dom Mabillon,* dans *Mélanges Mabillon,* 1908, p. 32-17.

1. · Le premier et le plus précieux de scs ouvrages », écrit dom Tassin, ce sont les *Acia primorum martyrum sincera,* Paris, 1689. En tête de la seconde édition, Amsterdam. 1713. dom Massue! publia une vie et une bibliographie de dom Huinarl. Les *Acta sincera* furent réédites à \ crone. 1731, à Augsbourg, 1802. et *ù* Hallsbonne. 1859; ils ont été traduits en français par Maupertuy, Paris, 1708 et 1737. Besançon, 1818; en italien par Luchinl. Home, 1777-1779; en espagnol. Madrid. 1814; en allemand. Vienne» 1831. Arnhclm, 1858. En raison meme de l'utilisation qu'en ont faite 1rs historiens du dogme et du culte chrétien et des services que ces volumes d'accès facile ct de grande réputation sont encore appelés à rendre aux théologiens, il faut constater que ‹ cette belle œuvre, bien conçue, a été un peu sommairement exécutée... Il est permis de dire qu'elle ne répond plus aux exigences actuelles : tous les morceaux choisis par dom Buinart ne sont pas ‹ sincères », en ce sens qu'on puisse les traiter comme des sources historiques pures... » Delehaye. *Les légendes hagiographiques,* p. 131. On pourra trouver dans l'ouvrage du savant bollandiste, *loc. rit.,* p. 132-141, un essai provisoire de classification, que nous résumons sommairement. Les *Acta sincera* se composent de 117 articles de valeur très inégale, qu'il faut par conséquent grouper par catégories. Pour un petit nombre de saints — 6 ou 7 — Huinarl a dû se borner a réunir quelques textes épars. Pour d'autres, il a mis à profit des auteurs comme Eusèbc» Cyprien, dont l'œuvre est suffisamment connue et le degré de crédibilité bien établi : cela constitue 46 notices. Hestent les passions isolées, au nombre de 74 sur lesquelles devra porter, à l'avenir. l'cfTort de la critique. On est généralement d'accord pour donner la place d'honneur à treize pièces célèbres; à l'autre extrême, cinq passions appartiennent ù la classe des romans d'imagination. Le genre roman historique n est que trop bien représenté dans Huinarl : quinze passions d'après Delehaye. Les autres textes — quatre-vingt cinq pièces — doivent se rat lâcher, jusqu'à nouvel ordre, à la catégorie des passions qui ont pour source principale un document historique de premier ou de second rang. La discrimination a été continuée par le même savant, par A. Dufourcq cl par d'autres. Cf. les articles *Actes des martyrs* des *Dictionnaires de théologie cathol., d'archéol. chréL* cl surtout *d'histoire d de géographie ecclésiastiques.* Il ne faut pas négliger de mentionner la savante dissertation dont Buinart lit précéder scs *Acta:* il y traite de la rédaction de ces actes, du culte des martyrs, etc... d'une façon claire ct discrète, avec toute l'érudition que lui permettait son époque; les théologiens utiliseront l'excellente table des matières aux mots ; *Sanctorum suffragia, invocatio, sancti honorandi,* etc.

2. *Historia persecutionis Vandalicae,* Paris. 1694 et 1699. Dans la première partte. Huinarl publia avec des notes les œuvres de Victor de Vite, et dans la seconde il rédigea une histoire suivie de la persécution. Voir /V *L* .1 i.\ m. col. 359 13 L

3 G. *F. Grcgorii episcopi Turoncnsis opera omnia, necne Frcdegarii Epitome et Chronicon.* Paris, 1699, avec une préface latine de l'éditeur sur l'état religieux de la Gaule mérovingienne el les manuscrits de Grégoire, préface qui a été traduite par Bord ler» dans les *Miracles* de Grégoire de Tours de la Société de l'histoire de France, t. i, p. v -x l . Texte de l'édition reproduit dans P. *L.,* t. i.ïx .

L En collaboration avec Mabillon. il donna, en 1701. les deux tomes des *Annales benedidini* représentant le ẍi siècle de l'Eglisc.

5. Deux opuscules polémiques ; *Apologie de la mission de saint Maur en France,* 1702, en français, qui fut insérée en latin a la fin du 1.1 des *Annales benedidini* de Lacques, 1739 ; *Ecclesia Pansiensis vindicata adversus J(. p Germon, de antiquis regum Francorum diplomatibus,* Paris, 1706, qui ne sont pas les meilleures de ses dissertations.

6. A *brégé de la oie de dom Jean Mabillon,* Paris, Muguet, 1709, traduite en latin par dom Glande de Vie» Padouc. 1714, l'édition primitive introuvable a été réimprimée dans la collection Pax », Marcdsous, 1933.

7. *Beati Urbani papa· il vita* n'a pas été imprimée pour des raisons politiques.

8. Le *Journal de dom Puinart* a été publié par Ingold, dans l'*Histoire de l'édition bénédictine de saint Augustin,* Paris, 1903, p. 155-193. Il faut en dire ici quelques mots, car, rédigé au jour le jour ct avec exactitude durant les années 1698-1699, qui virent les joutes les plus serrées entre bénédictins ct jésuites au sujet de l'édition mauristc de saint Augustin» presque achevée depuis 1690, le *Journal* de Buinart est la source la plus autorisée de ces débuts de la * guerre de vingt ans ». Dom Thuillier, qui en a décrit les péripéties, *Histoire de la nouvelle édition de saint Augustin,* Paris, 1736, a si bien reconnu la valeur de ce témoin intelligent et modéré, qu'il a pris à ce journal une bonne partie de son travail, bien qu'il fût lui-même à Paris pendant que les discussions s'y succédaient. Mais dom Buinart. ami fidèle de Mabillon, y fut mêlé plus activement et bien contre son gré. Convaincu de Γexcellence de la position de dom Blampin et des premiers collaborateurs, même pour l'insertion dans le texte de la leçon: *cum possent salvi esse si vellet [Deus]— ce* qui indique que la question théologique ne lui était pas étrangère — mais beaucoup plus modéré dans scs appréciations que dom Lamy ou dom de Sainte-Marthe, il fut dès l'abord, comme .Mabillon, partisan de se taire devant les accusations de jansénisme formulées dans des opuscules anonymes : · On n'a guère hésité à croire que l'auteur de cc libelle ne fût un jésuite; mais on n'a pas encore su précisément qui ç'a été. » *Loc. cil.,* p. 159. Bien que Buinart reproche à certaines de ces accusations d'être · toutes de faits et sans aucune raison », p. 182, il ne fait guère que relater la succession des libelles, les réponses des plus impatients des mauristes publiées contre le gré de leurs supérieurs et surtout l'intervention officielle de dom Mabillon, chargé de rédiger la célèbre préface au xt« el dernier volume de saint Augustin, celui des tables. Dans une première rédaction. Mabillon entrait beaucoup plus que ne le ferait aujourd'hui aucun éditeur de textes anciens dans le vif de la doctrine augustinienne sur la grâce. « D. Jean Mabillon a mis son écrit entre les mains de nos supérieurs majeurs, qui l'ont lu ensemble ct l'on trouvé bon ; ce qui nous a étonnés. » P. 182. Mais ce fut Bossuet qui sc montra déçu; il avait pourtant encouragé la périlleuse entreprise, « promettant toujours sa protection et assurant que le plus grand dépit que l'on pût faire aux jésuites était de faire un écrit bon et fort, dans lequel on ne soit point du tout de leurs sentiments et que l'on y tienne une doctrine tout autre que la leur », *loc. cil.;* mais les huit règles que Mabillon avait établies définitivement pour ‹ bien entendre tout le système de saint Augustin » — on peut en lire le texte annoté par Bossuet dans Ingold, *Bossuet d le jansénisme,* p. 153, app. v — ne répondaient

qu'imparfaitemcnt aux idées de l'évêque de Meaux sur la doctrine courante : « Il veut qu'on prouve par saint Augustin, note Ruinart, la grâce suffisante qui donne le vrai pouvoir, la volonté antécédente dans Dieu de sauver les hommes ct la liberté de contradiction, l'indifférence active, etc... » I.c pauvre Mabillon ‹ fut donc mis à retravailler tout de nouveau et â faire une préface simple... On distribua le Saint Augustin, tout le monde lut celte préface avec avidité. Cependant la préface étant divulguée, on murmura fort, la plupart sans savoir pourquoi; nos confrères firent plus de bruit que les autres... On écrivit de province des duretés contre Mabillon, comme s'il s'était ingéré de lui-même lÀ-dcdans ». *Lee. cit.,* p. 192. D'ailleurs les jésuites ne furent pas plus satisfaits que les cx-oratoriens, Quesncl et Daguet, jansénistes rigoureux. « Que Mabillon ait ainsi déplu aux exagérés de tous les partis, cela montre précisément qu'il était dans le droit chemin de la vérité. · Bossuet admirait la préface et aussi « votre modération après la victoire qui ferme la bouche à tous les contredisants ». *Œuvres,* t. ix. p. 128. Il n'empêche que les dernières années de Ruinart comme de Mabillon furent occupées ct troublées par cette querelle.

9. Dom Ruinart avait fait un voyage littéraire en Alsace ct en Lorraine du 20 août au 10 novembre 1696. Il en donna lui-même les acquisitions dans son *lier litterarium in Alsaliam et Lolharingiam,* qui fut publié après sa mort cl traduit en français par Matter, en 1829, dans le *Journal de la société académique de Strasbourg.* Cf. abbé Marchai, *Voyage de dom Iluinarl en Lorraine et en Alsace,* dans *Hecucil de documents pour l'histoire de Lorraine,* t. vm, Nancy, 18G2.

10. Ruinart avait encore écrit *VHistoire de Fr. Morosini,* dans les *Mémoires de Trévoux,* novembre 1703.

Doni Mnssuet. *Joh. Mabllonil vit/r synopsis,* préface nu I. v des *Annales O. S. D.,* col. χχχνη-χι„ et préface aux éditions postérieures des *Acta martyrum sincera:* doni Tassln. *Hixl. littéraire de la Congrég.deSidnl-Maiir,* p. 273-283; Dander, *Monastères bénédictins d9Italie,* t. i. p. 446; Il. Wilhelm. *Suppl. d l'hht. littéraire.... t. n.* p. 200-205; H. .Fardart. / om *Thierry Iluinarl.* notice suivie de documents inédits, d ms *Travaux de Tacad. dt Heim* 1884. t. LXXVjj ct en volume séparé. Reims, 188G; *Mélanges Mabillon.* 1908. avec lettres inédites de dom Ruinart. p. 32-47 ct 176-188; Matter, *Vog.ige littéraire de D. /tulnarl m Alsace et en t.urraine,* dans *Journ. de ta soc. acad. de Strasbourg,* 1829. Les lettres de dom Ruinart sont conservées h Paris, Bibl. mit., *tonds français,* η. *19 G65-1P 066.*

P, SÉJOURNÉ.

RUIZ OU **RUITZ** Grégoire, f.ère mineur de l'observance.— Natif de Valladolid, il appartenait a la province espagnole de la Conception, dans laquelle il exerça les charges de lecteur et de qualificateur du Saint-Office. Il publia *Controversiae theologiae in quatuor libros Sententiarum J)uns Scoti usque ad disl. 50, præmlssa ejusdem doclons subtilis vita,* Valladolid, 1613 et 1643. Arthur de Munster, O. F. M., l'appelle à tort Guillaume, au lieu de Grégoire, dans son *Marlyrologium /runciscanum,* Paris, 1653, au 8 novembre, J io. p 517.

L. Wadding, *Scriplores O. M.,* Rome. 1906, p. 101; J.-H. Sbiralra, *Supplementum.* 2· êd., t. î, Rome, 1998, p. .131; Il. Ilurt^r, *Xomenctalor,* 3· êd., t. m, col. 396.

A. Teetaert.

RUIZ DE MONTOYA Diego, jésuite espagnol, théologien (1562-1632).

1. Vil . — Il naquit ù Séville en 1562, entra dans la Compagnie en 1576, enseigna la philosophie à Grenade (1585). puis pendant vingt ans la théologie à Cordoue cl à Seville. Il consacra les dernières années de sa vie à la publication de scs traités théologiques el mourut à Séville le 15 mars 1632.

Sa sainteté, son zèle apostolique, sa science lui vMurent d'élrc considéré comme une des gloires de son ordre en Espagne. Évêques ct magistrats aimaient à recourir â scs conseils. Tout étranger qu'il fût aux affaires du monde, scs réponses étalent d'une telle sagesse qu'on lui attribuait volontiers des lumières surnaturelles spéciales. Il donnait son avis avec une absolue franchise et indépendance. Le roi Philippe III lui-même en lit l'expérience. Voulant obtenir des Sévil-Jans de nouvelles contributions, il fit écrire au P. Ruiz par le duc de I.erme, son premier ministre, pour le prier de faire valoir son influence dans ce sens. En retour Il lui promit de lui obtenir du pape l'autorisation de faire imprimer son traité *De auxiliis.* Bien (pie, comme nous le verrons,cette publication lui tînt très û cœur, le religieux répondit qu'il considérait cet impôt comme injuste cl qu'en conséquence il ne pouvait pas s'employer en sa faveur.

Dans renseignement de la théologie, le P. Ruiz voyait avant tout un moyen d'apostolat. « Il n'abusait jamais des subtilités, mais voulait que la doctrine fût fructueuse et adaptée au bien spirituel des fidèles. Son enseignement avait toujours pour but de préparer pour l'Église d'Espagne des prêtres Instruits, saints ct aptes au ministère apostolique. Il traitait des choses divines de façon à faire embrasser par la volonté les vérités que saisissait l'intelligence. · Cordora, cité par Hurter. Le savant professeur prêchait d'exemple. Il aimait à exercer son zèle auprès des plus déshérités, les esclaves nègres que l'on amenait chaque année à Séville des côtes de la Guinée et d'Angola. Il les catéchisait ct défendait vigoureusement leur dignité humaine contre ceux qui la contestaient ct les déclaraient incapables de recevoir le baptême. A la demande de l'archevêque de Séville il publia en langue espagnole une *Instruction* sur la manière de préparer les nègres au baptême, Séville, 1614, réimprimée en 1627. Plus de cent mille de ces malheureux, dit-on, lui furent ainsi redevables de la régénération chrétienne. Il composa également ù la demande de l'évêque Reynoso de Cordoue, un court catéchisme destine à l'instruction religieuse des enfants : *Doctrina Christiana* (s. d., entre 1597 et 1601: nombreuses réimpressions).

IL Œuvres. — Pour les raisons que nous indiquerons plus loin, toutes les publications théologiques de Ruiz, appartiennent aux sept dernières années de sa vie. Son œuvre Imprimée, restée inachevée, comprend cinq volumes in-follo : *Commentaria ac disputationes in primam partem S. Thomæ de Trinitate,* Lyon, 1625.— *Commentarii ac disputationes ad quæstiones 23 ct 2-1 ex prima parte S. Thoma, de praedestinatione ac reprobatione hominum el angelorum,* Lyon. 1628. — *Commentarii ac disputationes de scientia, de ideis, de ventate ac de vita Del. Ad primam partem S. Thomæ, a quaslione I t usque ad 21.* Paris, 1629. — *Commentaria ac disputationes in primam partem S. Thomæ de voluntate Dei et propriis actibus ejus,* Lyon, 1630. — *Commentarii ac disputationes ad quæstionem 22 et bonam pariem quiesttonis 23 ex prima parle S. Thomæ, de providentia pricdefinicnte ac præbcnte prædestinalionis exordium,* Lyon, 1631. A la suite de l'épitaphe de Ruiz (publiée dans Hurler), Southwell cite en outre parmi scs ouvrages imprimes : *De visione et nominibus Dei,* Lyon (sans indication de date). Soinincrvogcl note : « Je ne l'ai jamais rencontré ni vu citer autre part. » Cet ouvrage n'a très probablement jamais été imprimé. Cf. J.-E. de 1'riarle, *Catâlogo razonado de obras an nimas y seudonimas de autores de la Compacta de Jésus pertenecientes à la antigua asistencia espaïiola,* 1. iv. n. 5798.

Ruiz avait eu l'intention de publier en tout premier Heu un eus rage en trois volumes sur la grâce. Intitulé *De auxiliis.* Dans la préface du *De Trinitate* il nous apprend que l'ouvrage est prêt depuis longtemps. Lo 1·' volume, *De suavitate cl efficacia diuinæ gratiæ,* avait

été soumis dès 1615 à la censure de l'ordre ct avait obtenu l'approbation la plus éloglcuse des quatre censeurs du collège de Séville. Comme Paul V avait, par décret du Irr décembre 1G11, interdit toute publication sur les questions controversées de la grâce sans l'autorisation de l'inquisition, les avis des censeurs,et peut-être les manuscrits eux-mêmes, furent envoyés à Home. Malgré les instances de l'auteur et les efforts du Père général, on ne parvint pas à obtenir l'autorisation. Ayant attendu en vain une dizaine d'années, l'auteur se décida à publier ses autres traités. Le manuscrit du *De auxiliis* n'a malheureusement pas pu être retrouvé. Il est probable que, sauf le traité de la grâce efficace, une grande partie de l'ouvrage disparu a été reprise dans les volumes publiés. Voir sur cette affaire Astrain ct surtout l'article très documenté du P. Ccrcccda dans *Estudios cclcsiasticos,* 1935, p. 123-131.

Un autre ouvrage inédit est conservé ù la bibliothèque de Salamanque : *Commentarii in materiam de peccatis,* ms. in-8° de 537 folios. Le P. de Aldama en a donné la description ct une courte analyse dans *Estudios cclcsiasticos,* 1932, p. 124-130. L'ouvrage, daté du 6 février 1599, est inachevé. Il contient le commentaire des questions lxxi à lxxxih, lxxxvih et i.xxxix de la ℍI® de saint Thomas; les questions lxxxiv-lxxxvii ne sont qu'indiquées en quelques lignes. Nous y reviendrons plus loin.

III. Doctiune Il ne nous est pas possible d'analyser en détail la doctrine de Ruiz. Ce serait d'ailleurs peu utile: c'est sa méthode bien plus que sa doctrine qui fait l'originalité et l'importance de son œuvre. Nous nous contenterons de quelques indications.

Du *De Trinitate* un bon juge tel que Schcebcn a pu écrire : · C'est l'ouvrage le plus achevé et le plus remarquable de Ruiz; c'est du reste le meilleur, et de beaucoup, qui existe sur ce sujet », *Dogmatik,* t. i. p. 451, trad.Bélct, t. i, p. 704; de même M. Grabmann, *Geschichle der katholischen Thcologie,* p. 169. Fruit de longues années d'étude, il possède à un degré éminent les qualités qu'on se plaît à reconnaître à toute l'œuvre de Ruiz: connaissance profondede ΓÉcriture sainte,des Pères et des conciles, ainsi que des diverses écoles théologiques, sûreté et clarté dans la discussion positive ct spéculative, piété fervente.

Pour la conciliation du dogme de la Trinité avec le principe d'identité, Ruiz note que, puisqu'il s'agit du mystère lui même, il n'y a pas à chercher de solution qui établirait avec une évidence nécessitante la fausseté de l'objection; il suilit de donner une réponse probable. Son effort tend à concilier en les complétant les solutions proposées par ses devanciers. Précisant et prolongeant la réponse de saint Thomas, il fonde sa propre solution surtout sur la notion d'opposition relative et sur la distinction entre l'infini ct le fini : *Quacumque igitur sunt idem reaUter uni tertio finito cl limitato sunt etiam idem realiter inter se. Verumlamen, quœ sunt idem realiter uni tertio simpliciter infinito in genere entis, possunt nihilominus inter se rcalilcr distingui, si relative opponantur invicem ct tamen non opponantur illi tertio,* disp. XV, sect, n, n. 6; cf. l'étude du P. de Aldama dans *Estudios cclcsiasticos,* 1932, p. 547-559. Pour expliquer l'inhabitation de la Trinité dans l'âme juste, Ruiz voit avec Vasquez la cause formelle de la présence divine dans la production cl la conservation de la grâce sanctifiante. Disp. CIX, seel. m.

Caractéristique de sa synthèse thdologlque est la place qu'il voulait donner au traité de lu grâce en tête de son œuvre. Dans la préface du *De Trinitate* il en Indique la raison : *Pravios illos \lomos de auxiliis] priemittere decreveram, ut magis operosis difficultatibus expeditus possem facilius et Uberius coderas theologia· partes percurrere, quas ego vix auxim ex professo tractare nisi gratiam auxiliatricem dubitari.* Il y a là, comme le note à juste titre le P. Ccrcccda dans l'article cité plus haut, une conception nouvelle de la théologie: h doctrine de la grâce devait assurer aux divers traités leur fondement, leur centre d'unité ct le principe de solution pour de nombreuses difficultés. A son grand regret l'auteur ne put pas réaliser son projet. Mais toute son œuvre reste pénétrée de cet esprit : die est avant tout une théologie de la grâce.

Dans les questions controversées sur la grâce et la prédestination, Ruiz tient 1rs positions communément admises par les théologiens jésuites de l'époque: science moyenne, congruismc conforme au décret du P. Claude Aquaviva. Mais il surpasse de beaucoup ses contemporains par l'érudition scripturaire, patriotique ct scolastique sur laquelle il appuie son argumentation. Il enseigne la prédestination à la gloire *ante prævisa merita* comme plus conforme à récriture <ainte et à la doctrine de saint Augustin ct de saint Thomas, sans denier cependant à la théorie opposée toute probabilité. *De praedestinatione,* disp. VII sq.

La doctrine de Ruiz sur la nature du péché originel est résumée par le P. de Aldama dans l'analyse mentionnée ci-dessus du traité inédit *De peccatis.* L'auteur expose d'abord comment le péché d'Adam est imputable à tout homme : *Originalis culpa est absolute voluntaria ct libera singulis hominibus, non particulari voluntate persona:, sed universait voluntate natura:; qua luit voluntas Adami, in qua ul in voluntate capitis omnes voluntates erant.* Sect, i, dub. 11, prop. 2. La négation de cette thèse est notée comme «téméraire ctdangcreusc». Si Adam est *caput natura,* ce n'est pas uniquement parce que tous les hommes descendent de lui par génération physique, mais en vertu d'un pacte positif, par lequel Dieu l'a constitué chef moral de l'humanité : *Deus primum hominem constituit caput tohus posteritatis hoc pacto cum co inilo : si meam legem cusiodicris, justitiam el graham non solum libi sed etiam posteris conservabis; si vero pactum meum irritum feceris, omnes filios inimicos Dei constitues. Ibid.,* prop. 3. Par ce pacte, accepté par Adam au nom de sa postérité, les volontés de tous les hommes sont incluses dans celle d'Adam et son péché est par le fait même imputable à tous *solummodo voluntate naturae ct capitis. Ibid.,* prop. 4. Il n'y a à cela aucune injustice envers nous : Dieu est le maître suprême de toutes choses; d'ailleurs, le pacte lui-même avait en vue notre bien.

Le péché originel habituel consiste formellement dans la privation de la justice originelle; de façon plus précise : *privatio jusliha originalis non priéeise quatenus justitia perficiebat naturam humanam in ordine ad finem naturalem, sed quatenus perficiebat in ordine ad finem supemaluralem ct quatenus ad supcrnaturales actus facultatem dabat.* Dub. v. prop. 2. Il inclut donc *formaliter et in recto* la privation de Ia seule grâce sanctifiante et seulement *in obliquo* la privation des autres *habitus* infus. Comme la grâce sanctifiante établit l'homme dans la soumission parfaite à l'égard de Dieu ct le rend digne de sa complaisance cl de son amour, le péché originel détourne l'homme de sa fin surnaturelle ct, par voie de conséquence, aussi de sa fin naturelle, *ita ut puer nascatur carens debito ordine ad Dominum, quem haberet si in puris naturalibus crearetur* Dub. ix. L'éléinent matériel du péché originel consiste dans la concupiscence, *prout adjuncta privationi justitio: originalis et inobcdientiic natura moratiter durantis.* Dub. xvi.

L'auteur ne fait qu'indiquer la question de l'immaculée conception, sans la développer. Une remarque faite en passant, à propos de la nature du péché originel, nous montre suffisamment sa manière de voir : Λ'ήi, *prater habituale peccalum originale singulis hominibus proprium, vere fuisset omnium hominum actus*

extrinsecus actualis inobedicntia Adam!, sequeretur cum qui nullum originale contraxit non peccavisse in Adama, ac proinde Π. V. *Mariam non peccavisse in Adamo; quod aut nullam aut valde exiguam probabilitatem habet.* Dfep w

IV. MériroDR. — Comme trait caractéristique de la méthode de Ruiz, il faut relever avant tout l'importance qu'il donne à l'étude des sources positives de la théologie : Écriture sainte. Pères, conciles. A ce point de vue son œuvre tranche entièrement sur celle d'une scolastique décadente, trop uniquement adonnée aux spéculations systématiques et aux subtilités dialectiques. Dès 1615, les reviseurs du *De. auxiliis* notent unanimement l'érudition positive de leur collègue : *Cuncta qua auctor disserit, ex mente SS. conciliorum et SS. Patrum statuit; immensa lectio et eruditio sacra SS. conciliorum, Patrum Ecclesia interpretum unica pagina S. Scriptura: el Doctorum omnium,* dans *Estud, edes.,* 1935. p. 121 et 126. Pour l'Écriture sainte, il suffirait de parcourir à la tin de chaque volume, la liste énorme des textes expliqués. Dans le *De Trinitate* Jadis· *putatio LVl* sur la procession du Saint-Esprit comprend huit sections de théologie positive. Une grande partie de la *disputatio XLIV* est consacrée à l'explication des métaphores employées par les Pères et les conciles. A travers toute l'œuvre nous retrouvons le meme procédé : la primauté absolue de l'étude du document sacré sur la dialectique, Chez Ruiz, la théologie est dans toute la force des ternies une science sacrée. Son information s'étend du reste dans la même mesure aux théologiens scolastiques, parmi lesquels il s'attache avant tout à la pensée de saint Thomas. On a noté par exemple que dans la *disputatio XL* du *Dr. prédestina-Hone: Quid statuerit scholasticorum auctoritas el ratio circa gcncrulitatcm auxilii sufficientis,* il cite et discute cinquante-six auteurs depuis saint Thomas jusqu'à ses contemporains.

Parlant des grands théologiens jésuites, Schecben écrit : · Le premier rang revient à Ruiz, supérieur à Suarez lui-même pour l'érudition et la profondeur. › *Dogmatik,* t. i, p. -151. L'appréciation, reprise dans les mêmes termes par Grabmann. *Gesehic.hle der kgth. Théologie,* p. 169, peut paraître excessive pour ce qui concerne la profondeur; pour l'érudition, elle est certainement fondée. Si, pour l'importance donnée à l'étude des sources, Ruiz avait été suivi davantage en Espagne, il mériterait de figurer à coté de Petau parmi les grands initiateurs de la théologie positive. « Malheureusement, note le P. Astrain, le mouvement inauguré par Ruiz ne trouva guère d'imitateurs en Espagne. Pendant que Petau promouvait la théologie positive en Trance, les théologiens espagnols se tournaient, plus que de raison, vers les subtilités scolastiques. » Si l'influence du théologien de Séville n'a pas égalé ses mérites, ceux-ci suffisent pour justifier l'éloge que lui décerne Hurler : *primis schola: sideribus annumerandus.*

Cordiira. *Hist. Soc. Jesu. pars sexta,* t. it. p. 651 ; Nie· remberg. *Varones Hinders de la Compara de Jésus,* nouv. éd.. t. vu. p. 162; \%tmln. *Historia de la Conipaùa de Jesùs en la* addenda *de Etpai\a,* I. v, p. 79-81; E. de Gullhcrmy, *Mênnloge de la Camp, de Jésus, Espagne,* t. I. p. 133-135; Sommervogel, *IHbl. de ta Comp. de Jésus,* t. vu. col. 323-321; M. Rivière, *Corrrctiuns el additions* d *ta Hibl. de la Comp, dr Jésus,* col. 773; Hurter, *Xomcndator, 3·* éd., t. in, col. 661-661 ; J.-A. de Aldnoui. dans *Eshidlos ccclcsiastiesss.* 1932· p 121-130 et p. 517-.'» »'.». T. Ccrcccda, *ibid.,* 1933. p. 123-131.

J.-P. Grausbm.

RUNDEL ot **RONDEL** Thomae, frère mineur anglais de la lin du XIII· et du début du xiv· siècle, fut le vingt-septième lecteur des franciscains à Oxford. Voir Thomas d'Eccleston. *De adventu fr. minorum in Angliam,* dans *Collection d'études el de documents sur Thist. relig. et litter, du M. A.,* t. \ n, Paris, 1909, p. 6g. D'après le ms. *Phtllipps 3119,* fol. 76. conservé à Thirlestainc House a Cheltenham, il aurait commenté les Sentences à Paris. *Ibid.,* p. 08, n. R); A.-G. Little, *The grey /riars in Oxford.* Oxford. 1892, p. 162; A.-G. Littlc-Fr. Pels!or, S. .L. *Oxford theology and theologians c. a. D. 1282-1302,* Oxford. 1931. |›. 278. Si cette assertion du ms. *Phillipps* est conforme à la vérité, il en résulterait que Rundel doit avoir fait ses études à Paris, où il aurait été promu bachelier sententiaire probablement entre 1280 et 1285. puisqu'il apparaît comme *respondens* (donc encore bachelier) dans une question disputée à Oxford par Gilbert de Stratton, vers 1285 : *Qumrilur an Deus posset facere erraturam coielernam Dco,* dans le ms. *158* de la bibliothèque communale d'Assise, q. c.xix. fol. 9 l v°-95 r°. Voir Fr. I lenquinet, O. F. M., *Descriptio codicis 158 Assisti in bibliotheca communali,* dans *Arch, franc, hist.,* t. xxiv, 1931, p. 225; Littlc-Pelster, *op. cit.,* p. 100-101 et I 16. Il fut maître en théologie avant 1300. puisque, dans une collection de questions disputées à Oxford entre 1300 et 1302. on en trouve deux qui lui sont explicitement attribuées, dans le ms. *Q. 99* de la bibliothèque de la cathédrale de Worcester, fol. 21 r° et 37 r°-37 v°. Voir Littlc-Pelster, *op. cil.,* p. 278, 295-296 et 299. Gomme seuls les maîtres en théologie pouvaient tenir des questions disputées, il faut en conclure que Rundel avait été promu à ce grade avant 1300. Comme d'autre part nous savons par Thomas d'Ecclestpn que Rundel fut h· vingt-septième régent des franciscains à Oxford. A.-G. Little conclut de la date proposée pour ses questions disputées.qu'il doit avoir régi l'école franciscaine d'Oxford avant 1300, probablement en 1298-1299. Voir *op. cit.,* p. 278. En .1309, il apparaît parmi les membres de la commission chargée de recueillir à Londres les dépositions contre les templiers et il y est désigné comme maître en théologie. Voir D. Wilkins, *Concilia Magna: Hritanniœ et Hibcrniic,* t. n, Londres, 1737, p. 336-337, etc. Il résida probablement à cette époque à Londres, où il fut enterré. Voir Thomas d'Ecclcston, *op. cit.,* p. 68; dans *Analecta franc.,* t. i. 1885, p 270.

Thomas Rundel doit avoir composé un commentaire sur les Sentences. Aucun exemplaire n'en a pu être retrouvé jusqu'ici. Il en existe toutefois des vestiges dans le commentaire de Guillaume de Ware, qui plus d une fols fait une allusion explicite au commentaire de Rundel. Ainsi dans la question du prologue : *Utrum ista scientia (theologia) per sc cl proprie debet dici speculativa vel practica,* Guillaume de Ware écrit : *Sed hiec scientia non dicitur sapientia speculativa, quia Commentator 6 clh. c. 17 secundum numerum Commentatoris super illud mens igitur ipsa nihil movet apud T. find.* (Thomam Rundel) *et Ph.* (Philippum de Bridlington) *contra opinionem Eg.* (Aegidii). Cf. ms. *lut. Plut, χιΐι, dext. 1* de la Laurentienne de Florence, fol. 6 r° ; ms. *527* de la bibliothèque universitaire de Leipzig, fol. 10r»; ms. *Vat.lut. 1115,* foi. 7 r°; ms. *1438* de la bibliothèque nationale de Vienne, fol. 5 v°; ms. *661* de la bibliothèque de Troyes, fol. I ro. Un autre vestige du commentaire de Rundel sc trouve dans la question : *Utrum potentias aninue sint ipsa essentia ejus,* où on lit : *Alia est opinio, quod potential anima: sint quasi quadam partes virtuales aninue, ex quibus ipsa animo componitur sicut ex partibus. Vide hanc opinionem apud Rnd.* (Rundel) *et Haldrsmel,* et à la tin de la question : *Sed contra sunt duœ auctoritates, prima est Comm. X clh. c. x, quod anima ebuUit potentias quasi extra se. Vide auctoritatem apud l{.* (Rundel), dans le ms. de Florence, fol. 23 v° et 24 r°; le ms. de Leipzig, fol. 21 r» et 24 ve; Ic *Vatie.,* fol. 23 v° et 24 r°; le ms. de Vienne, fol. 16 et 17 r». D'autres notes marginales renvoient au Commentaire de Thomas

Bundok Voir J. Lechner, *Hellrûgc :um miltelalterllchen /·'ranzbkanerschrt/llum, vornchmtich der Ox/order Schulc des xm.xi* r *Jahrhundrrts, au/ Grund elncr Florentincr Wilhelm von Ware 1/5..* dans *Franzisk. Studien,* I. xix, 1932, p. 107-109; A. Pelzer, *Codices Vaticani latini,* t. 11, *Codices 679 J134,* 1931, p, 740.

Thomas Blinde) est aussi l'auteur de *Quicstiones disputata,* dont deux sont conservées dans le ms. *Q, 99* de hi *Cathedral library* de Worcester, à savoir : *An primum bonum sit proprium cl /armate, objectum* vo/un-*latis erratic, ita quod includat totam rationem /ormalem subjecti* (quatem. ! 1, q. xx. fol. 24 v°), dont Ia *determinatio* se 11' après Ia q. xxi : *Determinatio Uiindcl. Ad quastionem cum quaritur an primum bonum sit ratio /ormalis objecti notuniatis creata,..,* (fol. 25 r°), ct : *An objectum voluntatis aliquid imprimat in voluntatem. Dicendum ct primo ostenditur quomodo objectum voluntatis se habet ad intellectum* (qualem. IV, q. 1, fol. 37 r°-37 v°). Voir Littlc-Pelstcr, *op. cit.,* p. 295-296, et 299. ('.ette dernière question a été éditée par Little, op. *cit.,* p. 338-313. Dans le quaternion II, q. vin : *An Deum esse sit per se notum* (fol. 14 ɣ°), Thomas Bundel oppose au défendant une opinion qui commence : *Item non est nota, quia scitur a priori aut quia scitur a posteriori.* Voir Llttlc-Pelster, op. *cit.,* p. 294.

Outre les tnisaux déjà mentionnés : A.-G. Little, *The Iranchcan School at Oxford in the Λ 11*/th. *century,* dans *Arch, franc., hist.,* I. χιχ. 1926. p. 862; A.-G. Littlc-Fr. Pelster, *Oxford theology and theologians c. a. D. 1282-1302,* dons *Oxford hist. Soc.,* t. x«.vi, Oxford, 1931, p. 15, 36, 66, 68, 101. 116, 223, 228, 232, 218. 231. 269. 278. 293. 294, 295, 296. 299, 335, 338-313.

A. Tebtaeut.

RUPERT DE DEUTZ, moine bénédictin de Saint-Laurent de Liège, puis abbé du monastère de Deutz ou Tuy près de Cologne, commentateur des saints Livres, théologien ct liturgistc, dans le premier tiers du xir siècle.

1. Vie. — De sa vie, on ne sait que ce qu il a eu l'occasion d'en dire dans ses œuvres. Etait-il né à Liège même, comme l'a pense Mabillon, ct n'était-il pas plutôt d'origine rhénane, comme le dit Trilhème? Sa retraite en pays allemands pour la fin desa vicct le mauvais accueil que scs livres reçurent en France porteraient à croire qu'il était des bords du Bhin. Cf. Klst, */tupertus Tuitimsis. cm Nedcrlandcr,* dans *Archie/ voor kerk. geschicdenis,* 1850. on ne sait pas l'année de sa naissance; mais il ne faut pas la placer après 1075; car il devait avoir passé la trentaine, quand il reçut vers 1110 le sacerdoce, qu'il avait refusé durant de longues années, ct quand il achevalt.cn 1111, son grand ouvrage *Dr divinis officiis,* après avoir, durant les premières années de sa vie monastique, « montre peu de dispositions pour Tetudc ». Bupcrt «lut entrer de bonne heure au monastère de Saint-Laurent, où il fit toute son éducation. Il s'en montre fier, A l'encontre des écolAtrcs français, «pii lui faisaient grief de ‹ n'avoir été à l'école d'aucun maître. Comme si les monastères étaient tout à fait démunis de savants et que certains hommes se fussent si bien réservé la clef de la science qu'on ne put rien faire sans eux! » *De omnipotentia Dei,* c xxn, *P. L.,* t. c1xx, col. 172. Il avoue cependant que ses maîtres ne lui enseignèrent point la dialectique. Mais, jeune moine, il compléta lui-même son instruction par la lecture «les livres de philosophie; car il cite parfois les philosophes el d'autres ouvrages relatifs aux arts libéraux. On ne saurait négliger enfin la part de la réflexion. De cette assiduité, le fruit fut si remarquable cl si rare pour ces temps-là «pie ses amis, et lui tout le premier, y voyaient une inspiration du Saint-Esprit. *Loc. cit.,* col. 475. Les discussions subtiles ct les distinctions des dialecticiens l'embarrassaient vite. P. *L.,* t. (XXIX, col 15. Il préférait s'enfermer dans la méditation silencieuse du texte sacré, dont il épluchait tous les mots, heureux d'y faire voir la suite des idées ct souvent une foule de choses qui ne s'y trouvaient point. Il reconnaît volontiers qu'il est un commentateur intempérant. *De glorificatione Trinitatis, pro}., P. L.,* t. (xxix, col. 11. Qu'il lise la Bible, le missel ou la règle de Saint Benoît, Bupcrt commente Infatigablement.

Le fruit de scs réflexions sc fit beaucoup attendre : longtemps après la fin de scs études, un peu après 1111, le bénédictin arheva un gros livre, le *De divinis officiis,* qu'il communiqua à scs confrères et à ses visiteurs sans sc mettre en peine de trouver un évêque pour le patroncr. Mais, quelques années après, les critiques sc levèrent nombreux : « Nous n'arrivons pas à lire les livres «pic les saints Pères ont écrits; comment pourrions-nous trouver le temps de parcourir ceux qui sont comjxi.sés de chic par des ignorants? Voilà les compliments que j'entends, ct j'en passe qui sont plus graves encore. · *De divinis officiis,* prol., *P.* t. exxx, col. IL Ces accusations « plus graves » étaient d'ordre doctrinal; ct il faut en dire quelques mots dès maintenant, parce qu'elles montrent la place que le moine de Liège se fit d'emblée dans les disputes des écoles théologiques du xii· siècle, ct qu'elles expliquent, non seulement la suite de sa vie ct sa retraite en pays rhénan, mais aussi l'évolution qu'on note dans ses ouvrages subséquents.

Voici en quels termes Bupcrt parle de scs premiers adversaires : Guillaume de Champeaux, évêque de ChAlons († 1121) ct Anselme,écolâtre de Laon (till 7), qui sont plutôt, à l'entendre, disciples du vieil hérétique du n· siècle. Florlnus : « Les Floricns, ainsi nommés de leur maître Florus, disaient que Dieu a créé le mal. et même le mal moral. On dit même que. de nos jours, de grands maîtres, des écolAtrcs renommés, des lumières de la France entière, qui attiraient ù leurs leçons des essaims de disciples des diverses provinces, avaient émis ccttc opinion bien arrêtée sur la volonté de Dieu, ct qu'ils la défendaient avec obstination. Aussi, malgré tout ce que je pouvais dire, on ne m'écoutait pas; bien plus, on me tournait en dérision. Les adversaires étaient ou paraissaient férus de leur autorité, qu'ils regardaient comme irréfragable, comme si un ange du ciel leur eût parlé. Et. pour les plus savants, passe encore ce qu'ils pouvaient dire; mais du menu fretin des écoles que dirais-je? ceux-là poussaient mes adversaires, clercs contre moine; j'étais devenu l'objet de leurs risées el de leurs brocards! Mais tous ces brocards et ces mépris, je les supportais sans sourciller. Je partis pourtant un jour pour la France, assis sur un pauvre Ane et accompagné d'un seul domestique, pour aflronter la lutte contre ces gens qui avaient pour eux. je le savais, l'éloquence ct l'esprit, ct aussi la dignité de leur charge et de leur enseignement. Je prévoyais, et c'est bien ce qui arriva, que l'armce des maîtres et des élèves s'assemblerait en grand nombre pour m'entendre, pour me réduire au silence. Mais, chose curieuse assurément, quand j'entrai dans la ville, l'un de ces maîtres, et le principal, était à l'extrémité et mourut tout de suite après mon arrivée. L'autre, avec qui j'eus une discussion serrée, je ne sais s'il y survécut un an. Dès lors cessa la virulence de ces attaques; mais ceux à qui j'en avais eu d'abord gardèrent longtemps la première haine qu'ils avaient conçue contre moi; et je puis bien dire qu'ils me détestaient ct ne pouvaient rien dire (de moi) pacificpiement. · *Jn Jtegulam S Dme dicti,* 1. L *P. L.,* t. c1xx, col. 482-183.

Quant aux attaques spéciales contre le livre *De divinis officiis,* en voici, toujours d'après l'auteur, l'origine ou la manifestation première. · l n personnage loyal, mais frais émoulu, qui avait un grand nom mais des Idées flottantes, prélat ct prédicateur déjà, avant d'avoir été élève et longtemps soumis à un enseignement, me demanda familièrement, sous prétexte de

s'instruire à cette lecture, de lui prêter quelqu'un de mes opuscules: et je lui prêtai le *De divinis officiis.* Il le prit, s'en alla, le lut en long et en large et, longtemps après, me le remit, sans rien dire en bien ou en mal, sans rien demander non plus. Et voilà que, bien des jours après, j'entends dire... ce que la renommée avait répandu au loin sur mon compte : j'aurais écrit que c'est l'Esprit-Saint qui s'est incarné de la vierge Marie! Horreur, je l'avoue. Fort de ma bonne conscience, je fais une enquête diligente pour savoir qui était l'auteur de cette rumeur. ...C'était celui que je viens de dire : à la lecture du livre que je lui avais prêté, il avait été choqué de ces mots qui se trouvent dans l'office du quatrième dimanche de l'Avent : *Investigare enim quis potest quomodo corporatur Verbum, quomodo summus et vivificator Spiritus intra uterum Matris animatur, quomodo is qui initium non habet et exstitit et concipitur.* Il a déclaré le livre hérétique, et bon à brûler. Il a dit cela au milieu de gens sans instruction, qui le suivaient et l'écoutaient. Et, comme c'est l'habitude de ces sortes de gens, de prendre feu plus vite que les gens instruits, les voilà montés contre mon livre, qui s'empressent de le saisir et de le jeter au feu! » Rupert était pourtant assez fier de sa trouvaille, puisqu'il l'avait répétée vers 1115 dans le second en date de scs grands ouvrages, dans scs commentaires sur saint Jean, 1.1, P./,.,Lclxix, col. 238. Quelque temps après, dans son livre *De Trinitate,* I. V, c. xxxvii, termine en 1117, il jugea enfin prudent de parler sur le sujet comme tout le monde : *Pater est qui impnegnal, Filius qui natura induitur humana, Spiritus Sanctus cujus operatione concipit Virgo, qux virum non noverat,* t. clxvii, coi. 401. Cf. *In Apoc.,* l. VI, t. clxix, coi. 1037. Mais le mal était fait et, en l'absence d'une rétractation formelle, qui n'était pas dans le caractère de notre moine, on continua de lui tenir rigueur d'une expression pour le moins insolite.

D'ailleurs, dans ce gros ouvrage *De Trinitate,* où il avait bien prétendu mettre tout l'essentiel de sa science théologique, n'avait-il pas eu le malheur d'exposer une autre idée tout aussi nouvelle pour l'enseignement ordinaire? Pour lui, le *Fiat lux* du premier jour du monde (Gen., i. 3) n'était pas la création de la lumière naturelie, mais celle des anges! Cette explication, Rupert l'avait adoptée comme plus conforme aux données de la sainte Écriture, et à l'enseignement de saint Augustin, *De civitate Dei,* l II. Mais il insistait lourdement : les anges étaient sortis des ténèbres, de l'air humide et lourd qui couvrait la terre à l'origine, et les mauvais anges y avalent été renvoyés; les uns et les autres étaient corporels, etc... *De Trinitate et operibus ejus,* l. I, c. χ-χvι, l. clxvii, col. 207-214. C'était plus assurément que n'en pouvait supporter la généralité des lecteurs, assez mal disposés pour Rupert. Celui-ci restera cependant tenace sur cette position,cf. *De victoria Verbi Dei.* l. I, c. xvni sq.. t. clxix, col. 1233, 1242-1247.

On a vu plus haut que Rupert avait consacré son second livre à l'évangile de saint Jean : le caractère apologétique de ce commentaire semblait devoir le faire bien accueillir des contemporains, excédés des discussions des partisans de Déranger. Cependant ils y trouvèrent matière a un troisième grief : l'auteur soutient qu'a la cène, le Christ n'a pas donné la communion à Judas, sorti avant la consécration de ce sacrement. Or les adversaires s'appuyaient sur l'autorité de saint Augustin pour dire que Judas avait communié. Ainsi Rupert est amené à dire qu'il ne faut pas se fier en tout à Augustin et que. si les saints docteurs sont en désaccord sur tel ou tel point, il est permis d'écouter celui dont l'opinion concorde mieux avec la sainte Écriture Cela fut colporté comme hérétique par ses ennemis. Pourtant Rupert avait pour lui — mais il ne le savait pas au moment où il écrivait — l'autorité de saint Ililairc. *Hist. litt. de ta France* dans *P.* clxx, col. 757. De là naquit un nouveau grief : celui de mépriser l'autorité des Pères de l'Église. *In Joa.,* prol , t. clxix, col. 203. On verni, dans l'exposé de sa doctrine, que Rupert subit plus tard bien d'autres attaques. Tous ces griefs ne manquaient pas de contrister le moine; mais, au lieu de les examiner en eux-mêmes, il avait le tort de les attribuer à la jalousie des docteurs célèbres et des évêques en situation et de « faire peu de cas de leur protection ». *De officiis,* prolog., t. clxx, col. 10. Cf. *De gloria Filii hominis,* l. VII, c. i, t. clxviii, col. 1163.

En attendant, il fallait retrouver la paix, la liberté d'écrire; et on ne le pouvait guère, en ces temps-là, que sous la protection d'un prélat ou d'un chapitre puissant. L'abbé de Saint-Laurent de Liège soutint efficacement son jeune moine. Mais à sa mort, en 1115, son successeur Iléribrand, ancien maître de Rupert, sc déclara incapable de le défendre, et le confia à l'amitié de Cunon, abbé de Saint-Michel de Siegburg, près de Cologne. Cunon fit à Rupert des loisirs, lui fit confiance pour l'expression de scs idées exégétlqucs personnelles, t. clxx, col. 758; et même il lui procura la protection de Frédéric, évêque de Cologne. Il fit mieux : tout en l'engageant à publier des commentaires allégoriques de l'Écriture à l'instar des précédents, il l'orienta, sans le brusquer, vers une exégèse plus littérale et plus pratique; il le poussa aussi à étudier à nouveau plusieurs de scs positions théologiques, qui lui avaient valu tant de critiques. Ce fut la grande époque de production littéraire du moine Rupert, qui se fit une grande réputation dans le pays rhénan et fut l'objet des attentions du légat du pape en Allemagne, à qui il offrit plusieurs de ses ouvrages.

En 1120, Rupert fut désigné comme abbé de Saint-Héribert de Tuy (Deutz), pour succéder à Maeuward. ancien moine de Siegburg. Son protecteur, l'abbé Cunon, fut nommé évêque de Ratisbonne en 1126; à son intention, Rupert continua à composer scs commentaires, mais dans un but plus pratique; il dut aussi surveiller l'administration de son abbaye et, en 1128, il eut la douleur d'assister impuissant à l'incendie du monastère et de la ville forte de Tuy. Il avait encore des adversaires anciens, et il s'en créa de nouveaux dans le clergé séculier et chez les chanoines réguliers, en défendant contre eux les droits des moines. Anselme, évêque d'Havclburg, qui l'avait bien connu, dira de lui en 1150 qu' « il avait plus de graisse que de cervelle », ce qui montre à quel diapason étaient alors montées les polémiques entre hommes d'Église. *P. L.*. t. clxx, col. 611. Une notice nécrologique fait mourir Rupert en 1129 ou 1130, tandis que les anciens biographes, échafaudant des hypothèses, le faisaient vivre jusqu'en 1135 : du moins les nécrologes fixent le jour de sa mort au 4 mars, c'est à ce jour que les martyrologes bénédictins du xv· siècle font son éloge, comme d'un saint moine et d'un dévot de la Vierge.

II. Œuvres. — Voici, d'après Gerberon, la liste chronologique de scs œuvres.

1» *Avant sa prêtrise* (vers 1110), il publia de minces travaux liturgiques : 1. Deux hymnes *De Spiritu Sancio,* une poésie *De incarnatione Domini,* qui est perdue. 2. Une chronique en prose sur le monastère de Saint-Laurent de Liège, également perdue, mais dont l'esscntlcl se retrouve dans son poème sur le même sujet. 3. Deux vies de saint Augustin et de sainte Odile. 4. Un petit travail *De diversis Scripturarum sententiis* qui a péri. A ces premiers essais, il faut joindre un chant sur les saints Théobald, Goar et Sévère, qu'il acheva peu après son sacerdoce, pour délaisser ensuite ce genre de travail.

2° *Après sa prêtrise et avant son abbatial* (1110-1119), il donna scs principaux ouvrages théologiques et exé-

gotiques : 1. Le *Dr divinis officiis* en 12 livres parut en l'année 1111; niais In lettre-préface à Cunon, ancien abbé dr Siegburg et désormais évêque de Ratisbonne. fut écrite bien après, tout au plus en 1126. - 2. Le *Dr voluntate Dei* après 1114, et le *Dr omnipotentia Dei* vers la même date étaient deux ouvrages d'apologétique, contre des théologiens français.— 3. Le *commentaire sur ГÉvangile de saint Jam,* en 14 livres, doit être mis à part ; c'est le premier ouvrage d'exégèse qu'il ait écrit, et il l'a fait dans une intention apologétique pour démontrer, comme il le dit dans sa lettre ù l'abbé de Saint-Miche) de Siegburg, la vérité du corps et du sang du Christ, dans le sacrement de l'autel. contre les successeurs de Bérenger, qui n'y voyaient qu'une figure d'une chose sainte. Dans la même lettre, Rupert déclare qu'il a déjà fait paraître ses deux opuscules : *De voluntate et omnipotentia Dei;* mais, dans les catalogues de scs livres, il place toujours son commentaire sur saint Jean avant son livre *De SS. Trinitate,* achevé en 1117, ce qui date les trois ouvrages susdits des alentours de 1115· — 4. Les livres suivants garderont bien des litres particuliers, mais en fait il s'agit d'un commentaire suivi des différents livres de la Bible, ou plutôt de certains passages qui allaient à ses préoccupations, *a)* Les commentaires sur les principaux livres de ГAncien Testament et les premiers chapitres des Évangiles, composèrent l'énorme compilation en quarante-deux livres qu'il intitula : *De SS. Trinitate et ejus operibus,* commencée en 1114 et achevée en 1117, avec une dédicace à son protecteur, l'abbé Cunon. Les livres de la sainte Écriture qui n'avaient pas trouvé une exégèse suffisante dans le précédent ouvrage furent alors entrepris, par ordre de leur intérêt, semble-t-il. *b)* Les commentaires sur Job, annoncés d'abord en dix livres, furent alors distribués en quarante-deux chapitres : simple résumé des *Moralia* de S. Grégoire, *c)* Les commentaires sur l'Apocalypse en douze livres, une des meilleures productions de Rupert,ont été reportés par les auteurs de Г*Histoire littéraire* à une époque postérieure, parce que les œuvres subséquentes ne les citent pas; mais ce n'est pas une preuve suffisante, *d) In Cantica Canticorum,* appliqué & la sainte Vierge, sept livres. *e)* Sur les six premiers petits prophètes, dix-sept livres furent dédiés à Frédéric, évêque de Cologne, et quinze autres livres sur les six derniers petits prophètes le furent à Ekkenberl, abbé de Corvey en Saxe; ces deux derniers commentaires, commencés à une époque incertaine, et peut-être avant ceux du Cantique des Cantiques, furent achevés certainement après l'ouvrage qui suit. *I)* Le *Dr victoria Verbi Dci,* en treize livres, avait été réclamé par Cunon, encore abbé de Siegburg, pendant que Rupert résidait en son monastère, donc vers 1118 : il raconte, comme victoires du Verbe, les combats des justes de l'Ancien Testament; c'est donc encore, comme les autres livres de Rupert, simple moine, un commentaire de l'Écriturc.

3· *Durant son abbatial* de Saint Héribert de Deutz, c'cst-à-dirc de 1120 ù 1130, Rupert sc mit Λ des études plus spécifiquement monastiques, sur la règle et l'histoirc de son monastère, et la défense de la vie monastique, etc .. Mais il lui fallait : L Compléter la série de ses commentaires sur les Livres saints, *a)* Le *Dr gloria Filii hominis* est. pour le Nouveau Testament, le pendant du *Dr victoria Verbi Dei:* en treize livres comme le premier, il utilise l'évangile de saint Matthieu ; commencé à la demande de Cunon, encore abbé, et donc avant l'année 1120, continue au milieu des contradiction' des adversaires, il fut terminé vers 1127. *b)* Le *De glorioso rege David,* était comme le litre l'indique, un commentaire des Rois en quinze livres, dédié à Frédéric, archevêque de Cologne, vers 1126; il n disparu, *cl* Le commentaire *In Ecclcsiasten* en cinq livres, a été composé ή une époque incertaine, et dédié à un Inconnu, le moine Grégoire. Rupert s'acquittait de ce dernier travail pour en avoir fini avec les commentaires de l'Ancien Testament dont tous les livres lui étaient passés par les mains, sauf les Psaumes et les derniers livres Sapientiaux. On remarquera aussi que Rupert n'a jamais commenté les épitrès de saint Paul, ni les autres épltrcs, ni les Actes des apôtres.

2. Désormais c'est à des tâches pratiques qu'il s'adonnera. *a)* Le commentaire de la règle de Salnt-Bcnolt, en quatre livres. Ce n'est point une explication suivie, mais un écrit apologétique, apologie personnelle dans le premier livre, où il donne la première liste. Incomplète, de ses précédentes œuvres, apologie de l'ofllce divin et de la messe conventuelle, de l'habit, et de la vie monastique dans les livres suivants, *b)* Contre les Juifs, à la demande de Cunon. évêque de Ratisbonne, il écrivit deux ouvrages de polémique : *Annulus, seu dialogus Christiani et jndari,* on trois livres, et *De glorificatione Trinitatis et de processione Spiritus sancti,* en neuf livres, qui cherche dans l'Ancien Testament des lueurs sur la Trinité; la question de la procession du Saint-Esprit y fut adjointe ù la demande du légat du pape à qui l'ouvrage fut dédié, *c)* Le *De incendio oppidi Tuitii* fut écrit lors du sinistre qui détruisit en 1128 le monastère et l'église de Deutz; à la même occasion sc rattachent les deux livres intitulés *Meditationes mortis, d)* Plusieurs écrits de polémique occupèrent les dernières années de sa vie: *Altercatio clerici et monachi,* où i) revendique pour les moines le droit de prêcher; *Epistola ad Evehardum abbatem,* qui maintient leur droit d'administrer des églises; *De virginitatis licsione* où il pense qu'on peut consacrer une jeune fille qui a perdu sa virginité; *Adversus quosdam religiosos,* contre les prêtres mariés, *e)* Enfin le catalogue de Gerberon se clôt par deux productions hagiographiques, du genre de celles que Rupert avait composées dans sa jeunesse; mais celles-ci sont de dates incertaines : *Vita sancti Heriberti archiepiscopi Coloniensis,* dédié au moine Maeuward, son prédécesseur comme abbé de Saint-Héribert (t 1119); *Passio beati Eliphii martyris,* dédié il l'abbé Alban, *f)* Gerberon n'a pas admis, et à bon droit, semble-t-il. le dialogue *De vita vere apostotica,* édité par Marlène, *Aneed. ampl. coll.,* t. îx. col. 969, dans *P. L.,* t. clxx, col. 609 sq., sous le nom de Rupert; car le style rimé de l'auteur, scs recours au raisonnement, tout porte à croire que l'ouvrage n'est pas de l'abbé de Dcutz et que la critique d'Anselme de Havelberg s'applique a un autre opuscule de Rupert, *VAltercatio* signalée plus haut, *loc. cil,* col. 538. Plusieurs ouvrages, nous l'avons dit, semblent perdus : non seulement le récit en prose *De statu camobii sancti Laurentii,* mais le premier livre d'exégèse : *De diversis scripturarum sententiis,* et le commentaire *In libros liegum.* Plusieurs opuscules ont été omis dans l'édition de Venise : le poème sur Saint-Laurent, les vies de saint Augustin et de sainte Odile, le chant sur saint Goar, le *Dialogus christiani et judtci,* la lettre *Meditatus* qui, dans l'édition de Cologne, a été mise en tête du commentaire sur l'évangile de saint Jean et dont l'importance est capitale pour qui veut juger équitablement de l'orthodoxie de Rupert en matière eucharistique. *P. L.,* t. clxix, col. 203.

HL L'kxêoètë, – Rupert n'est évidemment pas un exégète bien original et ses immenses commentaires font d'abord penser ù ceux de son compatriote Raban Maur. Cependant la distance qui les sépare explique deux différences importantes dans leur manière d'accommoder la sainte Écriture. Le premier écrivait pour un peuple nouvellement converti, ou mieux pour des prêtres peu instruits cl ramenés par ses soins à un contact élémentaire avec l'enseignement de la Bible: aussi sc bornait-il à présenter, sans les démarquer, sans

même les harmoniser, les reflexions des Pères anciens. Rupert, dans son monde monastique du xn· siècle commençant. envisage autrement son rôle et fait un travail plus personnel : les citations expresses ont disparu, et la marche générale du commentaire est dominée par sa pensée Λ lui. Ci. *De Trin.,* dédicace, *P. L.,* t. cuxvn, roi 195 B.

Ie *Principes d'exégèse.* — Cependant une pareille indépendance de la tradition écrite, (pii scandalisa beaucoup de scs contemporains, n'étonnera pas. si l'on réfléchit que, pour lui. il n'y a en définitive qu'un lieu théologique qui est l'Écriture sainte : aussi Rupert a-t-il consacré à la faire comprendre toute son intelligence et tout son cœur. Elle ne doit pas non plus scandaliser. car Rupert reçoit l'Écriture des mains de l'Église, dont il fait partie, et donc selon la foi commune de son temps et de son milieu. Mais cette Église est si près de lui. qu'il n'en aperçoit pas le rôle régulateur. Pour lui l'Écriture est nécessaire au salut et suffisante pour la foi. S'insurger contre elle est la marque des réprouvés, soit ‹ qu'ils l'étudient mal % soit qu'ils la comprennent A contre-sens ou refusent d'en suivre la lettre manifeste ». T. ci.x ix , col. l 115 et 670. Car ' dans notre ignorance des choses de Dieu, nous avons une lumière, la sainte Ecriture ·.« Cette science céleste, à savoir la sainte Écriture, a pour bâtisseurs les écrivains sacrés; c'est d'après eux et leurs livres que nous entrons dans l'admirable esprit de science. · *In Apoc.,* I. XII et I. IX. t. ciAix. col. 1203 et 1089. Cf. *In Joa.,* I. X. col. 671. Kupert aperçoit bien ΓÉglise ancienne : l'Église de l'Ancien Testament et l'Église apostolique, mais non pas A titre de règle prochaine de la foi. L'Église juive a fait éclore les Écritures sacrées : ‹ C'est dans ce jardin que sont écloses les fleurs de la Loi et des prophètes; et c'est dans cc jardin que l'Église des gentils a trouvé son Sauveur, parce qu'elle l'a reconnu dans les Écritures de l'Ancien Testament, dont le secret lui était dû ∎ et lui fut donné « après la résurrection de Jésus ·. *In Joa.9*l. XIV. col. 806. Ceci revient à dire que les apôtres ont eu l'intelligence des Livres saints de l'Ancien Testament et que l'interprète catholique doit conformer son exégèse à celle des écrivains du Nouveau. En fait « nous sommes édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes (Eph., it, 20) : les prophètes sont avant les apôtres dans le temps, mais pour nous, qui sommes bâtis par-dessus, nous devons toujours construire nos superstructures de telle façon qu'en interprétant les prophètes nous fassions tout porter sur les fondements apostoliques et que nous ne pensions rien des écrits des prophètes qui ne soit d'accord avec la vérité reçue par les apôtres dans leurs évangilcs et leurs épltrcs. Ainsi les prophètes de l'Ancien Testament sont bien des fondements; mais les apôtres sont les fondements des fondements, et le Christ le fondement de tous. · *In Apoc.,* I. XII. col. 1198.

Mais les écrits du Nouveau Testament comment les comprendre? Rupert n'est pas précis sur ce point pratique. Il parle bien une fols de cette « tradition de la vérité apostolique reçue par l'Église el exprimée en règle de foi ·. Mais cette tradition est pour lui strictement inhésivc n l'Écriture; ou. si elle a constitué aux origines comme une seconde source de l'enseignement catholique, bien vite elle a mêlé ses eaux à l'Écriture sainte, si bien que « le fleuve véritable. le fleuve d'eau vive, c'est la sainte Écriture et la vraie doctrine catholique que l'Église puise à la fontaine de vérité qu'elle possède en elle-même.elle qui est le jardin du Seigneur ·. Col. 1061 ; ci col. 1191. Bien plus, ‹l'Évangile écrit est toujours nécessaire A l'Église du Christ » tout au cours de sa vie. Col. 1198. El, comme les hérétiques de l'Age suivant · ont tenté de déchirer ΓÉcriture de la foi catholique et qu'ils ont voulu polluer la doctrine chrétienne· ‹ parce qu'Arius disputait avec les mêmes Écritures et s'arrogeait les témoignages que reçoit l'Église·. les conciles subséquents n'ont eu d'autre lâche que de rassembler de toute la terre des évêques, anciens confesseurs de la foi. pour reconnaître le vrai fleuve, ‹ pour présenter les témoignages des Écritures et absorber les eaux polluées ». Dans toutes les circonstances analogues A Constantinople, A Éphèseelà Chalcédoine,· l'Écriture, comme une aigle puissante, prête à l'Église les ailes des deux Testaments, pour s'enfuir au désert et y méditer les Écritures dans un saint repos ›. *In Apoc.,* I. VU. col. 1061 ;cf. col. l 192. Ainsi les définitions de la tradition elle-même ne font que défendre l'Écriture : « Ce sont des portes solides fermées devant les hérétiques. Col. 1204; cf. *De of].,* t. clxx, col. 21. C'est si vrai qu'il expose ainsi sa règle de foi : ‹ Tout ce que Dieu dit ou promet dans les saintes Écritures se trouve résumé dans le symbole... Aussi tout ce qui est en dehors de la règle des saintes Écritures, on ne peut en exiger la croyance d'un catholique. » *De omnipotentia Dei,* c. xxvii, t. clxx. col. 177. En définitive, ‹ ce que nous devons chercher, comme guide nécessaire sur la théologie, le but des efforts des docteurs, c'est une connaissance plus ou moins parfaite de la sainte Écriture ›. *In Apoc.,* I. XII, t. ci.x ix. col. 1203; cf. col. l 146.

Il faut donc que le théologien en revienne toujours à l'Écriture. Mais beaucoup d'autres avant lui se sont penchés sur elle, ceux que Rupert appelle les Pères orthodoxes, en particulier Augustin, ‹ cette colonne de la vérité ». *De Trin.,* pars ‡11 I. VII, c. xix. Que leur demande-t-il dans ses commentaires? Tout et rien. H les copie constamment, mais sans le dire et sans reproduire leurs paroles: leurs œuvres sont désormais le bien commun de tous les docteurs, ou plus précisément leurs réflexions se sont intégrées au texte sacré qui appartient à tous les fidèles, mais dans la mesure exacte où ils ont saisi le sens de l'Écriture, qui demeure ainsi la seule maîtresse de la foi. Quand ils ont erré dans leurs propres pensées, au jugement de Rupert, ils n'ont que l'autorité que leur donnent leurs raisonnements. Ainsi, pour le livre de Job, dont saint Grégoire s'élalt fait un domaine réservé. Rupert sans façons substitue ses propres idées. *De victoria Verbi,* I. I, c. xix. *loc. cil.,* col. 1233. Il semble en vouloir surtout à saint Grégoire d'avoir enseigné, sur les chœurs angéliques, tant de choses qui ne sont pas dans l'Écriture : « A cela que pouvons-nous dire? C'est bien IA de ces belles raisons dont il est écrit : « Connais-tu donc les lois du ciel, et « vas-tu nous en donner les règles sur la terre? » (Job. xxxvnt, 33.) Nous disons donc : Si on avait dans cc sens le moindre texte (l'Écriture canonique, il faudrait s'y conformer. Malheureusement, il n'en est pas ainsi... La parole de saint Grégoire n'a donc rien qui nous oblige à admettre tout cela. · *De glor. Trinit.,* I. III, c. xvii, *Idc. cit.,* col. 69; cf. I. I, c. xvm, col. 30. Nous ne disons pas que Rupert ail tort de s'écarter ici de ses prédécesseurs, mais seulement qu'il les bouscule sans précautions oratoires. Ci. *In Apoc.,* I. VIII et I. IX. t. CLXix. col. 1085 et 1091.

En résumé, il met une distinction radicale entre les écrivains inspirés et les auteurs ecclésiastiques. Pour les premiers, où Rupert compte les prophètes de l'Anclcn Testament, cinq apôtres et saint Paul. « nous recevons leur parole comme sortie de la bouche de Dieu ». • Quant aux autres ». à savoir 1rs docteurs de l'Église. ‹ je ne crois ce qu'ils disent qu'aulant qu'ils appuient leurs assertions sur l'autorité des premiers, ou par quelque raison solide, et non pas seulement parce qu'ils le disent ». *De Trin.,* pars ‡H I. IV, c. vm. Les Pères ont reçu le don de science; mais entre le don de science el le don de sagesse ou celui d'intelligence qu'ont reçu les apôlrcs il y a une grande difference. *De Trin.,* pars ‡III VII.c. I. Les premiers ont compris d'emblée toute l'Écriture. mais les seconds n'en découvrent péni-

blement que quelques aspects.el leurs superstructures laborieuses ne sont Jamais aussi précieuses que le fondement posé par Jésus-Christ, *In Apoc.,* I. Vf, t. ci.xix, col. 1010-1011. Les Pères ont beau ajouter aux saintes Écritures les ornemente de tous les arts libéraux, ils ne peuvent égaler la richesse du texte sacré, fussent-ils aussi savants que Jérôme et Augustin *De Trin., lue. cit.,* c. ix-x ix. Et surtout Ils n'ont pas la même autorité dans l'Église : les apôtres ont reçu · le calame des écrivains et la verge des maîtres. Il en est quelques-uns (pii, par la suite, ont aussi reçu le calame, mais pas la verge, c'est-à-dire la faculté d'écrire, mais sans la dignité du magistère, qui fait qu'aucun homme d'Église ne peut douter de leur moindre parole. C'est là le privilège des prophètes et des apôtres et évangélistes... Eu dehors d'eux tout ce (pii sc dira de différent dans la suite devra être supprimé; cela n'aura plus aucune autorité... *ut exceptis apostolis, quodeumque aliud postea dicitur, abscindatur, nec habeat postea auctoritatem.* » *tn Apoc.,* I. VI. coi. 1017. Voilà pourquoi Kupert fait si bon marché des opinions des Pères!

Comprendre l'Écriture n'est donc le monopole d'aucun Père de l'Église, ni même des savants : « Les simples peuvent en saisir facilement au moins le sens littéral et le sens moral : les mots qu'elle emploie i c cachent pas de pièges... Par leur simplicité cc sont bien des écrits populaires que la multitude fidèle a vile fait de comprendre et qui ne sont obscurs que pour les indignes. › *De glor. Trin.,* I. I. r. m. col. 15. L'auteur va plus loin parfois et soutient que le fidèle » peut lire à livre ouvert les mystères de l'Apocalypse : Ce livre, c'est toute la sainte Écriture : le livre s'ouvre devant le prophète, parce qu'elle est rendue intelligible à l'homme fidèle, *fideli viro, gratia Christi aperiente.* › *In Apoc.*. I. X, col. 1153. Ces prétentions imprudentes, rapprochées surtout des appréciations précédentes sur les Pères de l'Église. prennent des allures de libre examen; WlclelT cl les protestants les ont entendues dans ce sens. Ils n'ont meme pas eu à tronquer les citations: car, il faut bien l'avouer, les aflirmations de Kupert ne sont pas assez nuancées : c'est le fait d'un moine vivant dans un milieu fermé, d'un exégète qui n'est pas assez circonspect, et (pii s'est acquis une certaine habileté et une grande réputation dans l'interprétation des Livres saints, où il prétend bien n'avoir de leçons à recevoir de personne.

Mais, en réalité, cc moine vivait dans la foi de l'Eglise et reconnaissait en elle la gardienne nécessaire et incorruptible des Livres saints; car les hérétiques ont pu lacérer la sainte Écriture et la déchirer en de mauvais sens; mais ils n'ont pu scinder la sainte Église, ni la foi catholique déposée nu cœur des fidèles. » *In Joa.,* I. XIII.et *In* Zpoc.,1. XI.col. 789et 1170. C'est l'Église <pii confère à son exégèse sa valeur, comme elle avait jadis autorisé les commentaires des grands docteurs, si donc il écarte volontiers l'interprétation de tel docteur particulier, il n'aime pas qu'on lui dise qu'il s'éloigne de l'opinion commune des Pères. ‹ Ce travail (sur le Cantique des Cantiques qu'il entendait de la sainte Vierge cl non de l'Égllse|, ce travail, que chaque lecteur le reçoive avec bienveillance; il n'est pas, croyez le. contraire aux anciens docteurs; c'est simplement quelque chose qui s'ajoute à leurs exposés. » *De glor. Trtn.,* I. VIL c. xm, col. 155. Au contraire, le moine se réfère volontiers aux interprétations mystiques «connues de tous ou presque tous les élèves de la sainte Église : ainsi dans Abel il faut voir le Christ, et dans Cain le peuple juif », *Dr victoria Verbi,* l. 11. c. xx. col. 1259, Rupert est donc en définitive un commentateur catholique; il interprète les Livres saints d'après la doctrine de l'Église; mais il faut qu'il soit conduit par les textes cl ils sont rares surtout dans ł Ancien Testament — pour constater ces droits essentiels de l'Église sur ΓÉcriture : « La sainte Écriture est l'œuvre de la foi; c'est aussi la doctrine de la maison, la doctrine de l'Église, qui est la maison de Dieu. · *De glor. Trin.,* l. VII, c. sit. col. l 18.

Mais, pour son compte personnel, fort de sa fol catholique, il s'enferme dans sa tour d'ivoire, seul avec le texte inspiré, et il croit bonnement interpréter l'Écriture d'après l'Écriture seule. Ses procédés favoris sont le texte, le contexte et les passages parallèles. « Cherchons la sagesse, consultons la sainte Écriture elle-même, hors de quoi on ne peut rien trouver, rien dire de solide ni de certain. » *In Apoc.,* l. VIII, col. 1085; cf. col. 1493. * C'est une joie profonde de pouvoir appuyer un témoignage scripturaire *de aliqua priore Scriptura.* » *De glor. Trin.,* I. IX, c. ut, col. 182. C'est d'ailleurs là une consigne divine : « Notre-Seigneur a bien fait de nous en prévenir : si vous ne labourez ce passage au moyen d'un autre passage scripturaire, vous n'en tirerez pas le vrai sens. › *In Apoc.,* I. VIII, col. 1085.

Avec de pareils principes sur l'autosufllsancc de l'Écriture, la tentation était grande pour l'cxégclc de rapprocher des textes qui n'ont entre eux qu'une similitude verbale. Kupert s'y laisse prendre parfois : *Et audivi angelum aquarum* disait l'Apocalypse, xvi, 5. ‹ Quel est cet ange? se demande-t-il. Quelles sont ces eaux? Cc sont les fidèles, car Isaïe a écrit : *Aquse ejus fideles sunt!* » *In Apoc* , I. IX, col. 1118. El voilà le passage expliqué! En général cependant les rapprochements sont meilleurs. *Loc. cil.,* col. 1077. « Kupert avait bien lu l'Écriture et la possédait tellement que. quelque sujet qu'il traite, il réunit tous les textes qui s'y rapportent. » *Hist. litl. de la France.*

Que si un texte résiste à tout traitement par passages parallèles, il remonte aux anciennes versions et même au texte hébreu. Tout cela était conforme à ses principes et ne le faisait pas sortir de l'Écriture. En plus de la version latine de ΓEcclesiaste *secundum hebraicam veritatem,* que lui prêta le moine Grégoire et qu'il utilisa pour son commentaire. *In Ecclesiastcn,* prol., il se réfère parfois aux traductions grecques de Symmaquc, d'Aquila et de Théodotion, cl cite une fois le Talmud pour le réfuter. *De Trin.,* l. V, c. vu, l. c l w h . col. 332 et 335. Mais il utilisait sans doute ces sources juives dans des traductions, ou plutôt dans des citations de saint Jérôme; car s'il connaissait assez bien le grec. *De Trin., In Peg.,* I. III, c. xm, col. 1155. il sc déliait de ses aptitudes en hébreu. *Loc. cit., P. L.,* t. c l x v ii, col. 127. Il cite quelquefois, mais presque toujours d'après saint Jérôme, la traduction des Septante, *In Jud.,* c. v ; plus sous eut il la critique. *In Deuteron.,* I. L c. vi; *De glor. Trin.,* I. 111. c. xxn ; *In Joa.,* I. X111 ; *De victoria,* I ⅄11. ◖ xxv, t (i xix, col 73. 792 et 1482: Les Svp tante n'étaient pas des prophètes, mais des interprètes el souvent ils n'ont pas donné une traduction exacte... Pourquoi donc l'apôtre Paul s'csl-il servi de celle version? C'est parce que, chez les Grecs à qui il écrivait, elle était très répandue depuis le temps de Plolemce Philadelphe, el que saint Paul aurait été importun et mal écouté s'il avait essayé de leur montrer que les Écritures étaient mal traduites. Il a préféré citer une phrase qui avait un sens édifiant plutôt que d'oiïenser des lecteurs prévenus en corrigeant leur édition. » Mais, il faut bien le dire, Kupert suit d'ordinaire servilement le texte de la Vulgate, ce qui ne facilite pas toujours ses cfTorls de concordance. *In Joa.,* l. XIV, *P. L.,* I. c l x ix, vol. 799-800. Parfois il choisit parmi les diverses leçons de la ⅄ ulgatc « celle des meilleurs manuscrits ». *Loc. cit.,* col. 1119 el 1176. Enlln, il admet comme canonique, par l'autorité du concile de Nicée . Tobie et Esther; et, sur l'avis de son ami Cunon, il utilise les fragments dcutéro-canonlipies d'INther. *De divinis officiis,* I. XIL c. xxv, et *De victoria,* I. VIII, c. i, t. c l x x, col. 331,

Ct t. clxix, col. 1379. S'il met à part le livre de la Sagesse, *De Trim,* l. III, c. xxxi, t. glxviî, col. 318 et 387, il s'en sert pourtant pour l'édification. *De victoria,* L III» c. xrv, t. clxix, col. 1281.

Les principes de Rupert en matière d'herméneutique sont donc irréprochables et, quand il veut bien considérer ГÉcriture sans parti pris, Rupert en donne des explications excellentes où les moindres nuances, les moindres particules du texte sont mises en relief. Ceci s'applique surtout au commentaire moral sur l'Ecclésiastc, qui est ‹ de tous ceux de Rupert, le plus suivi, le plus littéral », au jugement des auteurs de *VHistoire littéraire de la France.* Mieux encore, si on le met en présence d'un récit historique obscur, il sait le rendre clair et cohérent, en montrant ‹ l'objet traité, l'intention du premier auteur, et futilité » qu'en espéraient ceux qui l'ont mis dans la liste des Livres saints. *De victoria, loc. cil.,* col. 1428; « ce sont là les trois choses qu'il faut rechercher dans l'ouvrage d'un bon auteur ». *De ofllciis,* I. IL c. vin, t. clxx, col. 140.

2° *Exégèse littérale.* — Une autre fois, dans son livre *De victoria Verbi Dei,* le trop pieux exégète avait réussi à suivre un plan quasi-historique, mais, chose curieuse, il dut y être forcé par une espèce de gageure que lui avait proposée son protecteur, l'abbé de Siegburg, pendant qu'il résidait chez lui. Cunon s'étonnait, en mystique qu'il était, du cas que faisait la liturgie des livres des Machabées cl de la description des grandes monarchies persécutrices dans Daniel; et Rupert, comme il le raconte lui-même, *De victoria,* préface, t. clxix, col. 1215, eut cette repartie pleine de bon sens, que « les Machabées par leur courage dans les combats, et les autres saints de l'Ancicn Testament, comme Esther et Mardochéc, par leurs travaux et leur guerres, ont empêché la destruction du peuple qui détenait les promesses du Messie, et ont contribué ainsi à la victoire du Verbe qui devait chez lui prendre chair! — C'est cela, s écria Cunon. faites-moi un traité *De victoria Verbi Dei!* » En fait, c'était une idée familière à Rupert. *Ct. De Trin , In Keg.,* 1.11. c. xx; *lnDan.,c.* 1, t. clxvii, col. 1119 et 1509. Mais le nouveau était de le voir s'attaquer à un commentaire historique. Après une longue dissertation préliminaire sur les deux adversaires en présence, le Verbe cl le démon, l'auteur en arrive enfin à la création de l'homme, dont il fait, selon la pratique de son temps, le champion de Dieu. Il découvre en effet que, depuis le Protévangilc : *Inimicitia ponam inter te cl mulierem,* c'est toute l'Écriturc qui est comme « le livre des guerres de Jahvé »; et le mieux est encore d'en dérouler le récit pour l'édification du lecteur : « Contemplons de là, comme d'une haute montagne, la valeur du Verbe de Dieu, qui descend combattre la malice ou le mensonge du diable. » Col. 1258. Le plus étonnant, c'est que cette étude, commencée si curieusement, se poursuit, comme une épopée assez, cohérente : *sermo per compendium currens, omissis mysteriorum sive allegoriarum longis itineribus.* Coi. 1269; cf coi. 1301. ‹ Nous dirons seulement, lit-on dans *VHistoire littéraire,* que, laissant la les allégories et les sens mystiques qui attirent pour l'ordinaire son attention, Rupert écrit ici en forme d'histoire les guerres du Verbe de Dieu contre le démon, appliquant à son plan les principaux événements rapportés dans les Livres saints. H décrit historiquement... les persécutions et Ica guerres que le diable a suscitées contre les Israélites, l« s mauvais traitements des Égyptiens, le schisme des deux royaumes de Juda et d'Israël... » L'auteur déplore chemin faisant, que « les docteurs aient trop négligé » cette suite de la religion, col 1319. Il montre enfin comment le Verbe de Dieu a rempli son ministère, saincu le démon par sa mort, a formé son Église et a triomphe de tous ses ennemis : les juifs, les païens, les hérétiques, l'Antéchrist. On ne devra donc pas faire grief à l'auteur de laisser apparaître de place en place la trame mystique de son plan : la lut te de la femme et de son enfant contre le dragon, col. 1419; mais on devra au contraire lui faire un mérite d'avoir résumé — en moins de 250 colonnes de la 1'atrologic — tout ce que le Moyen Age pouvait connaître de l'histoire d'Israël et de l'histoire de l'Église. Le résumé est assez suivi cl a « l'agrément de la nouveauté »; les réflexions qui l'accompagnent sont d'une grande élévation. Sans vouloir comparer cet essai méritoire à des chefs-d'œuvre admirés de tous, il faut donner pourtant une place, unique au Moyen Age, au livre *De victoria Verbi* du moine Rupert entre le *De civitate Dei* de saint Augustin et la ‹ suite de la religion » de *VHistoire universelle* de Bossuet. Il faudrait, pour faire supporter ce rapprochement, citer quelques vues profondément religieuses de l'apprenti historien ; en voici une qui annonce ces synchronismes chers à Bossuet : · Qui pourra dire ou concevoir la longueur des temps, l'antiquité qui sépare l'increé, des temps, des années et des jours des hommes nés d'hier? Quand la plus ancienne des bêles [de Daniel] sortait de la mer, quand le royaume des Assyriens s'éleva de terre, déjà cet « Ancien des jours conversait avec Abraham, et il était aussi ancien qu'il l'est maintenant. « «... Contre le décret de l'Ancicn des jours, ces bêtes récemment surgics, dont la naissance n'avait rien apporté au monde, s'élancèrent pour le ruiner; de là ces invasions plus ou moins larges du monde qui est le royaume de Dieu; c'étaient des hommes qui prétendaient régner sur des hommes, alors qu'aux yeux du Seigneur tous les hommes sc valent, comme un rat un rat. » Col. 13GG. Reprenant les condamnations sommaires d'Augustin, il assure que les grands conquérants « régnaient dans le sang et commandaient dans la mort, qu'ils avaient soif de gloire et s'abreuvaient de calamités ». Pour le détail de ces batailles sanglantes et de ces intrigues de palais, il renvoie « ceux qui ont le temps aux historiens profanes », à Josèphe, à Trogue-Pompée, cf. col. 1395, 1407. 1448, etc.; pour lui, il préféré à ces monarchies tyranniques, ‹ même au point de vue du bonheur terrestre, le sort du peuple juif captif, mais riche de la promesse d'un sauveur ». Col. 1397. Pour lui, comme pour le psalmistc, les religions païennes n'étaient que des cultes de démons, col. 1403 et 1489; et, parmi les princes idolâtres, les meilleurs ne valaient rien. Col. 1377. Mieux informé sur le compte du peuple de Dieu, Rupert rend raison de l'imperfection de l'ancienne économie religieuse : préceptes cérémoniels transitoires (cf. *De Trin., In Genes.,* I. V, c. xxi et *In Exod.,* l. II, c. xxv. t. (xxvn, col. 388 et G32), préceptes moraux élémentaires. promesses exclusivement temporelles, aucune clarté sur les mystères de l'incarnation et de la passion. *De vict.,*\. III, c. xxvn et xxvin, col. 1292. Après la déplorable insouciance d'Égypte, la Loi devait tenir les juifs en haleine, cf. t. clxx, col. 581. Il explique d'après saint Paul que ces promesses temporelles de la Loi en faveur des rois étaient conditionnelles, tandis que la promesse spirituelle du Messie à Abraham et à toutes les nations était sans conditions. *De vie!..* col. 1308-1310. Bien plus, il prétend, appuyé sur l'Écriturc même, sur le psaume xlix, Isaïe, i, 11, Ézéchiel, xx, 25 et à plus juste litre sur Jérémie, vu, 22, que le culte mosaïque ne représentait qu'une tolérance divine provisoire, col. 1336-1338 et 1422 (cf. t. clxx. col. 581). tandis que la religion plus intérieure des prophètes répondait mieux aux désirs de Dieu. A l'époque de l'exil, il note avec le maintien d'espérances terre-à-terre, une pratique religieuse plus spirituelle, plus monothéiste, consécutive aux déceptions des exilés et aux persécutions des païens. Col. 1388. Le judaïsme des scribes de la restauration n'est pas sans une certaine dignité. Loi. 1355 et 1380. Cependant, jusqu'au Christ, la rcli-

gion juive est resserrée ù une seule nation, col. 1-191 ; ci. *Annulus,* t c l x x, col. 565. Ce dernier livre, qu'il intitula *Annulus,* l'anneau que l'enfant prodigue veut restituer â son frère aîné, est un dialogue entre un chrétien et un juif, qui utilise les données religieuses du *De Victoria Verbi;* mais il a le tort de professer que les Juifs, par suite de leurs rêves terrestres, ont trouvé dans leurs Ecritures un piège. Col. 574. A part celte exagération, il y a dans ces deux livres beaucoup de vues exactes, qui montrent que leur auteur savait maintenir à leur vraie place les institutions et révélations de l'Ancicn Testament; quand il sc départait de l'exégèse allégorique, la Loi lui apparaissait comme· le pédagogue qui conduit au Christ ». Gai., ni, 24.

3® *Exégèse allégorique.* — Mais, il faut bien l'avouer, la plupart des œuvres de Rupert sont gâtées par deux défauts fonciers : d'abord par l'abus des sens spirituels, défaut commun â beaucoup d'exégètes de ce temps; puis — et ceci est une manie propre à notre auteur — par le développement de thèses théologiques qui substituent les idées de Rupert aux intentions de l'auteur sacré et faussent la perspective du Livre saint.

Pour l'allégorie qui rapporte l'Ancicn Testament à Jésus-Christ, et en général pour l'interprétation figurée, il professe un goût très marqué : ces sens lui plaisent, avoue-t-il, bien plus que le sens littéral. *De gloria Filii hominis,* l. VI. « Prendre un passage dont la lettre, l'écorce est obscure, et en montrer les richesses intimes, c'est même tout le mérite et la grandeur de la vie contemplative. » Pourtant ces sens mystiques « ne sont pas à la portée du populaire »; et même ils n'ont pas été définis par les écrivains du Nouveau Testament. En cherchant ces allégories, Rupert n'est donc pas conséquent avec scs principes, d'autant que, si les apôtres s'en sont tus, « ce n'est pas la science qui leur a manqué, ni la volonté de les décrire; mais Dieu leur a impose le silence pour laisser aux Livres saints leur grandeur et s'accommoder à la faiblesse des esprits. » Il cite trois exemples d'exégèse allégorique dans saint Paul (Gai., iv, 24) et dans saint Jean (xix, 3G, 37) : · preuve qu'ils auraient bien su expliquer tous les mystères de la Loi et des prophètes. Mais c'est, de leur part, le fait d'une louable discrétion d'avoir ainsi posé le fondement parce qu'ils savaient bien qu'il ne manquerait pas de docteurs qui après eux chercheraient ces expositions de surcroît. » *In Apoc.,* l. VI, col. 1009-1111. De fait « le génie des Pères s'est exercé à ne laisser aucun verset de l'Écriturc sans allégorie ·. *De officiis,* l. XII, c. xxiv, l. c l x x, col. 331. Rupert est tout excusé de les avoir imités.

Mais cet abus n'est encore rien à côté de celui des systèmes *a priori.* Au lieu d'étudier tel livre de la Bible dans son texte et son contexte, dans son but et dans scs divisions manifestes, il lui attribue une place dans un système de théologie biblique, tout entier éclos de sa méditation. Voilà pourquoi il traite rarement un livre de la Bible isolément; il préfère parcourir d'un seul élan tout l'Ancicn Testament, tous les prophètes anciens, quitte ù sc déclarer fourbu vers la fin, ou même au beau milieu de sa course. *De glor. Trin.,* l. VI. c. xxi, et l. VII, c. XVI. t. c l x ix. col. 110 et 158; *In XII prophetas minores, Prol. in Nahum; De gloria Filii hominis,* l. XIl et XIII, t. c.LXvni. De là aussi ces titres tout théologiques de commentaires qui sont manifestement des thèses systématiques. Ces Idées *a priori* le dominent jusque dans la disposition des parties de son travail : il ne faut pas espérer qu'elles répondront aux divisions du livre qu'il explique : il préfère en supprimer tous les chapitres qui ne vont pas à son idée, et développer les versets qui lui conviennent. Ainsi le *De gloria Filii hominis,* qui pretend être une explication de l'Evangile selon saint Matthieu, est construit sur cette pensée que le I lls de l'homme vérifie les quatre symboles d'Ézéchicl; si donc les douze premiers chapitres, développés dans neuf livres, montrent en Jésus « la face de l'homme », les suivants sont laissés de côté, les chapitres xxvi et xxvn sur la passion (livre X) sont rapportes à la *faciès vituli,* et les deux derniers symboles sont à peine expliqués en un seul livre.

Il faut pourtant dire quelques mots de ces idées générales de Rupert sur l'Écriturc sainte, quelques-unes étant de son cru, et les données traditionnelles ayant été, de sa part, l'objet d'une révision sévère et de longues explications. Le moine de Liège a fort bien constaté que les·livres des prophètes dérivent de ceux de Moïse», col. 183; mais il est persuadé a priori que la Bible peut et doit être ramenée à un plan unique, simple comme le Dieu qui l'a dictée : « Car toute l'Écriturc canonique est un seul livre, qui tend au même but, le Verbe, qui vient d'un même Dieu et qui a été écrite d'un seul et même Esprit. » Et les acteurs de ce drame unique sont marqués *in capite libri,* au premier verset de la Genèse : «Ainsi les mots: *In principio(= in Filio) creavit Deus cætum et terram, el Spiritus Dei ferebatur super aquas,* forment le magnifique en-tête de ce livre, et prêchent la gloire de la Trinité. » Père créateur, Fils rédempteur, Esprit-Saint sanctificateur. *De glor. Trin.,* l. I. c. v, col. 18. Si l'on ajoute que, pour Rupert, chacune des personnes divines a. pour ainsi dire, sa zone d'influence propre, on comprendra pourquoi il divise l'Écriturc sainte en trois parties fort inégales : les trois premiers chapitres de la Genèse étant rapportés au Père, le reste de l'Ancicn Testament parlant sans cesse du Verbe qui sc prépare à son incarnation par des manifestations déplus en plus claires,et le Nouveau Testament, y compris l'incarnation de Jésus et ses œuvres de grâce, étant l'œuvre propre du Saint-Esprit. Cette appropriation avait bien des éléments traditionnels, par exemple l'attribution au Fils de Dieu des théophanies, de la Sagesse incrêée et même des oracles prophétiques. Mais les anciens Pères, voyant bien ce qu'elle avait de systématique, y avaient fait bien des accrocs, et aucun exégète latin, du moins après Augustin, ne s'y était tenu d'une façon aussi intransigeante. Non seulement elle foundt à Rupert la division tripartite de l'immense commentaire *De Trinitate et operibus ejus,* 3 livres au Père, 30 livres au Fils et 9 au Saint-Esprit; mais elle impose son exclusivisme au commentaire *In XII prophetas minores* et au livre *De Victoria Verbi,* qui l'un et l'autre se cantonnent dans la recherche des traces du Verbe dans l'Ancicn Testament ; enfin l'attribution des œuvres de grâce nu Saint-Esprit inspire d'une façon souvent malheureuse le commentaire de saint Jean, pour)'incarnation, pour l'institution des apôtres, pour l'eucharistie, etc... On peut dire que ce cadre trinitairc était devenu chez Rupert une hantise qui souvent obscurcissait son regard, au lieu de l'éclairer. Rien de plus artificiel à ce point de vue que le livre : *De glorificatione Trinitatis,* qu'il appelle plus justement *De mysterio numeri ternarii,* col. 166, où tous les groupes de trois lui servent de motifs à développements théologiques, depuis les trois anges d'Abraham jusqu'aux trois patriarches ou aux phrases à trois membres de l'Exode ou de la Genèse. Col. 91, 95, 125, etc...

Une autre idée mystique qu'il cherche à vérifier sans cesse, c'est le septénaire des dons du Saint-Esprit. Il la poursuit dans son *De Trinitate:* les sept jours de la création y sont rapportés, de même que les sept âges du momie et les sept âges de l'Église. Comme la première section est rapportée au Père, la seconde au Fils et la troisième à f Esprit-Saint, il en résulte que ce commentaire (pii prétend embrasser en somme toute l'Écriture sainte, au lieu d'en suivre les méandres providentiels, est étroitement endigue dans des canaux symétriques. Qu'en résulte-t-il? C'est que la distribution des

eaux se fait péniblement. Rien de pins artificiel que l'attribution des dons de l'Esprit aux sept jours de la création; rien de plus incomplet que cette attribution aux derniers âges de l'Égiise. *De Trin.,* pars 111·, l. V1I-IX. Cependant, jusque dans scs excès d'allégorie, Rupert n'a pas perdu toutes scs habitudes d'observation historique et d'analyse des textes; c'est ainsi qu'il explique d'une façon assez heureuse la genèse de l'idée messianique à travers les âges : · Dans le premier, jusqu'à Noé, Jésus-Christ n'apparaît qu'en figure, c'est-à-dire sans sc faire reconnaître; dans le second âge, il se cache encore sous des alliances et des actions mystérieuses; c'est dans le troisième, avec. Abraham, que le Nfessic est annoncé personnellement; dans le quatrième âge, avec David, il apparaît en Messie-roi. et dans le cinquième, aver les prophètes, en Messie-pontife; enfin, dans le sixième, il vient lui-même en s'incarnant. · *De Trill.,* I. III, c. xxxvi. «Ce plan est très beau, constatent les auteurs de *VHistoire littéraire de la France.* Il serait à souhaiter que l'auteur eût été aussi heureux dans l'exécution. » Sans vouloir contester la beauté de ce plan, son principal mérite serait pour nous assurément son objectivité. Mais Rupert avoue que scs considérations sur le Messie ne sont point toutes dans l'Écrîlurc même. *De Trin., In Jercm.,* c. i. Au vrai, la conformité sommaire qu'elles présentent avec nos idées actuelles sur le messianisme en Israël provient, non point tant d'une étude personnelle des données bibliques, que de l'utilisation assez heureuse d'une synthèse toute faite et qui apparaît, de prime abord, bien gratuite, d'un rapprochement, traditionnel depuis saint Augustin, entre les sept âges du monde et les sept dons du Saint-Esprit : c'est ainsi que le don de science correspond à l'époque de la Loi mosaïque, et que le don de force coïncide avec l'attente du Messie-roi! Nous dirions, à l'encontre de *VHistoire littéraire,* que le plan général repose sur une hypothèse à priori, mais (pie l'exécution révèle assez de discernement. D'ailleurs l'auteur est loin de voir une pure coïncidence entre les deux septénaires : il y trouve la marche même des desseins de la divine miséricorde. Et dans le Nouveau Testament. il trouve même correspondance, mais dans l'ordre inverse, puisque tout descend du Christ : *Hic autrui a scientia ad timorem descendimus. Dr Trin.,* pars HI·. I. I,c. xxxi. t. c l x v ii. col. 160L Et le commentateur de rapprocher l'époque de la passion du Christ du don de sagesse, l'illumination des apôtres du don d'intelligence, l'abolition des pratiques juives du don de science; les combats des martyrs montrent le don de force; les enseignements des saints Pères et des docteurs, le don de science; la conversion finale des juifs fera apparaître le don de piété; et le jugement dernier fera régner la crainte du Seigneur. Nous avouons que cette synthèse toute gratuite nous paraît un peu moins forcée que tant d'autres du meme exégète; et nous pourrions montrer que Rupert s'y est tenu avec plus de bonheur (pie ne le dit l'*Histoire littéraire.* Cette synthèse du *De Trinitate,* il la reprendra par parties dans chacun de ses commentaires postérieurs. C'était le moule dans lequel s'était coulée dès sa jeunesse monastique sa *lectio dfoina.* L'emprise de Dieu sur le monde est décrite comme une immense symphonie en *crescendo* jusqu'à la naissance du Christ, en *diminuendo* depuis sa passion. Cette vue ne l'encourageait guère à vanter les progrès de la doctrine dans l'Égiise et. sauf en un passage où il constate le développement des symbol· ' *(De Trin.,* t. c l x v ii, col 202), la lumière pour Rupert est aux origines de l'Égiise.

Plus risquée apparaît l'application du septénaire des dons du Saint-Esprit, au commentaire de l'Apocalypse. *In Apoc.,* I. 11, et I. IX. prol., t c l x ix . col. 903 <1 1087. On avait dû lui reprocher d'imposer au texte sacré ses propres préjugés; mais il s'en défend : ‹ Ce n'est pas une explication forcée que de dire que ce livre expose ses oracles selon l'ordre dessept esprits de Dieu : voyez plutôt le cadre symbolique de chaque vision! » Col. 903. Inutile de noter que, si l'Apocalypse parle des ‹ sept Esprits » de Dieu (Apoc., iv, 5) et est bien disposée en sept visions, celles-ci n'ont aucun rapport avec les dons du Saint-Esprit du prophète Isaïe; que, si l'apôtre Jean cn a emprunte le materiel à la prophétie de Daniel, il n'a pas eu dessein de décrire comme son prédécesseur les luttes de l'Égiise juive, auxquelles tenacement notre auteur, au prix de va-et-vient perpétuels, ramène toute l'Apocalypse. *Loe. cil.,* I. IX. col. 1089. Cependant Cochléc et d'autres nous avertissent de ne pas mépriser celte œuvre très étudiée dans les détails, quoi qu'il en soit de son point de départ.

On peut donc regretter que Rupert soit resté si fidèle à son point de vue sur l'Écriture sainte. En effet, regardant tout l'Ancien Testament, depuis l'expulsion d'Adam du paradis terrestre, comme une série de reprises du Verbe de Dieu, c'est avant tout le sens allégorique qu'il entend exposer : il cherche dans les moln-(1res textes la figure des réalités chrétiennes. Et comme ces réalités chrétiennes se présentent toujours à lui sous le même aspect théologique, ce sont les mêmes exposés des dogmes catholiques et de la morale religieuse qui sc répètent à propos des textes bibliques les plus divers. C'est le perpétuel retour aux lieux communs que les écrivains trop diserts ne savent pas éviter. Les textes n'en deviennent pas plus clairs et l'enchaînement des chapitres des auteurs sacrés se fait pénible à suivre.

Cette in fidélité de l'exégète au texte inspiré jointe à cette fidélité à scs théories nous indique la méthode à adopter dans l'exposé de sa doctrine théologique : il ne servirait de rien de suivre la trame des livres de la Bible, car il faudrait s'égarer dans le dédale des commentaires; il faut bien plutôt les remettre en ordre logique, selon le cadre mental de l'auteur. Les passages parallèles permettent souvent d'éclairer l'un par l'autre et même de rétablir parfois le texte assez défectueux des anciennes éditions. Ce rapprochement permet bien vite de constater (pic ces passages parallèles ne se recouvrent pas entièrement et qu'ils constituent, par leur réunion, un exposé assez complet et, presque toujours, assez cohérent des points de doctrine qui intéressent le commentateur : on découvre ainsi sous l'exégète diffus un théologien dont renseignement mérite bien quelques instants d'attention, (.eux (pii l'ont fait ne s'en sont point repentis : le. P. de La Taille cite Rupert trente-deux fois dans son *Mysterium (idei* (cf. la table des auteurs).

IV. Le théologien. — On a dit que Rupert, exégète intempérant, n'était pas un théologien. Bien au contraire, ses commentaires ne sont (pi'un tissu de considérations théologiques. Seulement ces problèmes doctrinaux y sont traités très diversement, suivant qu'ils sc rattachent ou non à son système théologique et à scs préoccupations personnelles.

1° *Attitude générale.* — Les ambitions spéculatives de Rupert sont modestes, et elles affectent un tour contemplatif qui n'étonne pas de sa part : « Il nous faut admirer pourquoi Dieu a fait ainsi; si nous le faisons sans discuter les raisons de Dieu, mais en cherchant sobrement, cela ne disconvient pas. » *De Trin.,* I. II. c. xx. I. c l x v ii, col.265. Aucune question théologique, si haute soit-elle, n'est pour lui indifférente; tout dépend de l'esprit dans lequel on l'aborde. Il a autant d'horreur que de mépris pour « ceux (pii veulent sonder la majesté divine, pour ces gens qui s'empêtrent en des questions inextricables, comme celles-ci : Si Dieu a fait toutes choses bonnes, d'où vient le mal? » *In Joa.,* I. IX. t. c l x ix . col. 575. Devant des questions si révolutionnaires posées par · des hommes curieux et inquiets, scrutateurs soupçonneux des secrets divins ».

col. 1252, Rupert tourne court avant toute discussion par des réflexions comme celles-ci : (/«n *cognovit sensum Domini? Judicia tua abgxsus multa!* Cf. *De Trin., In (icn.,* I. \ 111.c. xxxvii; *In Deuteron.*, I. I, c. xxxi; *In Keg.,* I. V, c. xn ; et *InJoa.,*\ IX, t. c l x ix , col. 660. Réponses qui semblent dictées par son incuriosité, et (pii témoignent seulement de sa circonspection. Car. à côté de ces questionneurs impies ou imprudents, il en est d'autres mieux intentionnés, auxquels le théologien doit une réponse. ᵻ Et tout de suite, après avoir dit son fait au calomniateur qui cherche la discussion plutôt (pie la lumière, le théologien se penche doucement vers celui qui interroge dans une intention bienveillante, non pour disputer, mais pour pouvoir connaître un peu la vérité sur Dieu... » *in Apoc.,* I. XI, t. c l x ix , col. 1180. A plus forte raison, la lumière est-elle promise ‹ aux yeux de la foi aimante qui cherche par l'intelligence ». *Dr glor. Trin.,* I. I, c. xm, col. 25. Car il s'agit bien pour Rupert de comprendre, de « bâtir sur les données de la foi », et pour les grands problèmes qui l'intéressent les seuls qu'il ait examinés et les seuls que nous devrons étudier dans scs commentaires — il donne du moins des solutions d'attente. Les auteurs de *VHistoire littéraire de la France* n'ont donc pas suffisamment distingué quand ils ont dit ᵭu · il veut parler d'une infinité de choses ... sans les appuyer de preuves solides ». P. *L.,* t. c l x x , col. 746. Riipert est un théologien incomplet, amateur, si l'on veut, et éclectique; mais il ne manque pas de pénétration, quand il s'en donne la peine.

Une fois même, il reprend mot pour mot, il copie peut-être, la devise de saint Anselme : *fuies qu.rrens intellectum, in Joa.,* 1. \ 1, t . c l x ix . col. 45I. il cherche, sinon avec le même génie, du moins avec le même respect de la foi, la même curiosité d'esprit el avec le même dédain des opinions reçues. Le but est donc le même chez, ces deux moines qui furent à peu près contemporains. Mais les matériaux théologiques sont bien différents : alors que le prieur du Bec se fait un point d'honneur, une coquetterie de n'employer que des arguments de raison, sans recourir expressément aux données de la sainte Écriture, le moine de Saint-Laurent fait fi du raisonnement et s'attache au texte sacré. A eux deux, ils auraient fait un théologien presque complet.

Mais Rupert est encore des deux le plus unilatéral. 11 ne s'appuie guère, même dans les problèmes les plus théoriques, que sur l'Écriturc : « Je veux ne point aller contre les Écritures, et sans elles je n'ose recevoir aucune opinion. » *Annulus,* t. c l x x , col. 570. 11 a le plus grand respect pour l'Égiise; mais, comme il a des notions très frustes de l'ancienne histoire ecclésiastique et qu'il néglige les conciles et les Pères qu'il connaît pourtant, le magistère de l'Égiise ne lui apparaît distinctement que dans ses interventions contemporaines, par exemple, dans les controverses avec les Grecs. • Les Grecs «ml été réfutés par l'Égiise romaine, colonne de l'Égiise latine, s'affirmant au cours des siècles par de nombreux conciles, s'éclairant de la lumière évangélique et s'appuyant sur la pierre delà foi; bien plus, elle a pour elle dans le cas saint Athanase, un Grec catholique et orthodoxe; il n'y a plus, pour la joie de notre foi. qu'à ajouter ici à l'autorité des Écritures le témoignage du raisonnement. » *De glor. Trin.,* 1. I, c. xvii, t. c l x ix , col. 29; cf t c l x v ii, col. 518.

Une autre fois, il fait profession de · s'attacher aux saints docteurs, dont la foi stable guide le théologien, comme Arcturus conduit le marinier ». *In Joa.,* I. III, col. 291. Mais c'est là une attitude théorique: ses notions patristiques et conciliaires sont excessivement vagues. Quant à la raison, à quoi il recourt *ad abundantiam juris,* c'est encore la raison illuminée par la foi el basée sur l'Écriture. Au contraire, les philosophes anciens sont pour lui « des fils de la nuit » cl des * faux prophètes ·. dont la progéniture se retrouve dans les hérétiques et les ergoteurs modernes. *In Joa.,* I. I; *In Apoc* .1. IX; De *victoria,* 1. II, c. x. col. 209, 1121 et 1251. Tout au plus roncède-t-il. comme ornement du discours théologique, qu'on fasse appel, comme à îles serviteurs, aux arts libéraux. *De Trin.,* pars III·, I. IV, c. x. Il se défie de la métaphysique et, à la façon dont il s en sert, il n'a pas tout à fait tort. \ oir, sur la corporélté des anges cl leur localisation, *De victoria,* I. I. c. xxviti, col. 1212. cité ci-dessous.

Au-dessus de la science spéculative, * qui connaît Dieu par scs (ouvres » naturelles ou surnaturelles, il y a une connaissance mystique qui éclaire · l'âme choisie par la visite du Verbe, par un contact de sa propre substance, qui donne l'expérience des choses de Dieu. Mais celle science est rare et incommunicable. » *De victoria,* I. I, c. Iiir col. 1219..

2° *Dieu créateur.* Dieu d'ailleurs est incompréhensible; mais · ce que nous connaissons de lui est vrai ». *De Trin., In Keg.,* I V. c. xn, 1. c l x v ii. col. 1218. Gn sait de Dieu « ce qu'il n'est pas cl à quoi il ne doit pas être assimilé ». Z/i *Apoc* , 1. XII, t. c l x ix . col. 1203. Dieu est immuable encore que son action sc termine à des manifestations changeantes « tout comme le soleil illumine la lentille et brûle la feuille qui est derrière ». *De Victoria,* 1. I, c. xvn, *ibul.,* col. 1231. Dieu est simple, et pourtant il parle comme .s'il avait une science éternelle et une science expérimentale. *Ibid.,coV* 1254. La création fut un acte éternel pour la sagesse de Dieu, mais successif dans la formation de l'univers. *Ibid.,* col. 262. Dans cette œuvre, tout vient de lui : Dieu n'a pas trouvé une matière coélcmcllc. *ibid.,* col. 202, mais ‹ il a créé une matière confuse cl informe, à laquelle, une fois réalisée, il a imposé par son précepte de produire les formes particulières ». Col. 203. Ainsi, par la suite des temps. Dieu agit et les créatures aussi sous son regard : *Deo agente cujus aspectus nullam in republica sua naturam otiari patitur.* Col. 222. Le del des élus ‹ est local, et localement y réside en son vrai corps humain, Jésus-Christ notre pontife ». Col. 204. Au sujet du ciel visible, « le toit du monde », el des eaux cpii sc trouvent au-dessus des cieux. gelées ou non, · les Pères ont émis des opinions plus conjecturales que raisonnées », col. 220; sur tout cela, on pourrait dire ce (pie Rupert confesse à propos de l'arc-en-ciel : · *Quoquo modo fiat, opus Dei est ». De Trin.,* 1. IV, c. x x x m, t. ci x m1 col. 360. Dans la génération· cependant, il faut tenir (pic c'est la femme qui viville la semence morte, pour en faire un corps vivant, mais que l'âme ne vient pas ex *traduce, loc. cit.,* col. 267.

Sur les anges, on sait peu de choses, parce que Γ Écriture n en dit presque rien, étant faite pour les hommes ». *De victoria,* t. c l x ix . col. 1248. Pourquoi Rupert n'a-t -il pas imité cette reserve! Nous avons vu plus haut qu'U avait voulu trouver une place aux anges dans l'œuvre des sept jours et qu'il en avait identifié la création avec le *Fiat lux* (Gen., i, 3). *De Trin.,* I. I, c. x, t . ci.xx n, col. 207. Les bons anges ont trois sciences, naturelle, expérimentale et infuse. *De victoria,* col. 1210. Mais ils sont corporels, étant créés de l'air : « *Fiat lux:* cette lumière c'est la nature angélique, ont pensé certains docteurs, et surtout saint Augustin; et ce sentiment est conforme à la raison, et. (pii plus est, à l'intention de la sainte Écriture, si on l'examine soigneusement. Si quelqu'un en doute, qu'il dise donc puisqu'il n'y a pas de lieu hors du ciel el de la terre el (pie les anges sont localisés, cn quel lieu les anges ont pu être produits, avant la création du ciel et de la terre. Si l'on demande d'où ils ont été tirés, eh bien, on peut répondre qu'ils ont été faits de la substance de l'air; car ils ont. et les docteurs ne l'ont pas caché, des corps élhérés. Quelques-uns seront choqués, pensant qu'il

ne corn lent pas à leur dignité «l'être corporels; et pourtant il faut bien qu'ils admettent que le corps reel du Christ a été tiré de terre, lequel pourtant est au-dessus des anges. · *De victoria,* l I, e. xxvhî, t. clxix, col. 1242.

Les anges ont subi une épreuve, qui. pour les bons, s'est marquée par un progrès. *De victoria,* l. I, e. xxxi, col. 1243; et. *De Trin.,* I. I, e. xi, t. clxvh, col. 211, et, pour les révoltés, par une chute qui devait être irréparable, parce que pleinement coupable : *Justum est ut semper sit in p<rna, cui pro culpa sua desit ut semper sil in gloria,* col. 214, et *De victoria,* I. I, c. xxiv, t. clxix, col 1238. Tandis que les bons anges veillent sur l'Église, *loc. cit.,* col. 1233, et sur les âmes dont la garde leur est confiée. *In Apoc.,* l. VII, *loc cit.,* col. 1052, les démons cherchent â ruiner toute l'œuvre de Dieu. Leur chef est comme l'antithèse de Dieu ; *De victoria,* I. XIII, c. î, col 1294. Bien plus, et ici apparaît l'abus de l'analogie, Satan aura aussi son incarnation dans l'Antcchrist : *l'nus exsurrexit qui Deus et homo est; et alius, qui diabolus cl homo erit, venturus est. Loc. cit.,* col. 1291. Sa conception sera l'œuvre personnelle du diable. *In .4poc.,* I. VIII, col. 1065. Pour combler les vides laissés dans le ciel par la chute des anges. Dieu a créé les hommes, avait dit Rupert, *De Trin.,* I. I, c. xxv, t. clxvh, col. 2G5; mais il s'est dédit sur ce point, comme sur bien d'autres points de détail, *De glor. Trin.,* I. III, c. xxî, t. clxix, col. 72.

3° *La grâce.* — La distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel est marquée, dès le début de la Genèse, par la création de l'homme à l'image et â la ressemblance de Dieu. ‹ L'image, c'est pour l'homme d'être une créature raisonnable; la ressemblance consiste pour lui à imiter son Créateur, et par cette imitation. a s'élever jusqu'à la gloire de la vision de son Dieu. » L'image a été conférée dès la création, mais la ressemblance devait être donnée par une information (l'arbre de vie?), « si Adam avait gardé le précepte de Dieu ». *De Victoria.* I. II, c. vi, col. 1249. Cf. *De Trin.,* l I, c. xxiv, t. clxvh, col. 248-249, où Rupert explique que la création à l'image de Dieu revient au Fils, image du seul Père, et l'élévation a la ressemblance divine, *sectando justitiam Dei.* est l'œuvre du Saint-Esprit, qui a lui-même la ressemblance parfaite et commune du Père et du Fils. A ce compte, il faudrait dire que l'homme, créé à l'état de nature intègre, n'a entrevu l'élévation à l'état surnaturel que pour le perdre aussitôt. Mais, dans cette faillite de l'homme. « le Saint-Esprit s'est souvenu de sa mission; voici qu'il vient pour faire sa partie, *ad partem suam operandam.* pour amener l'homme à la ressemblance de Dieu ». » Cet Esprit a souillé et il a rendu la créature digne du Créateur, par la plénitude de ses dons. » *De victoria,* t ci xix col. 1581 et 1586. C'est la restauration de l'humanité dans le Christ.

L'œuvre de grâce de l'Esprll-Sainl est double, d'après ΓEcriture : il est rémission des péchés, et aussi distribution des dons divers; ainsi Rupert distingue la *gratia gratum laciens* des *gratitu gratis data:.* Mais celte distinction a pour lui des applications multiples : â l'économie ancienne et à la nouvelle, à l'œuvre «le Notrr-Scigm ur, à l'institution des apôtres, etc. Dans l'économie ancienne, comme le Christ n'était pas encore venu opérer par l'Esprit la rémission des péchés. *De glor Trin.,* l 1, c. xvh, t. clxix, col. 30. les patriarches ont reçu d'abord les charismes gratuits et ont attendu aux limites la rémission de leurs péchés de la passion du Christ et de sa descente aux enfers, qui leur a donné l'équivalent de notre baptême et de notre eucharistie (t). *De glor. Trin* , I. IV. c. xn, col. 86; cf. *De Victoria.* I. XII, c. xî, col. 1472. Pour nous, au contraire, nous recevons cn premier lieu la rémission des péchés dans le baptême et les dons par l'eucharistie. *Ibid., c.* xhî, col. 1473. Ailleurs, Rupert précise que nous recevons plutôt l'Esprit avec scs dons dans la confirmation cl qu'il ne nous reste plus qu'à attendre la dernière effusion de l'Esprit pour la résurrection des corps. *De Trin.,* I. IV, c. xxm, l. clxvh, col. 348. Or l'Esprit-Snint accomplissant ces trois œuvres par le Christ a dû l'investir de ces trois missions à trois moments : à sa conception, au baptême de Jean et â sa résurrection, *loc. cit.,* col. 348; ou bien à sa crucifixion, à sa résurrection et à son ascension, d'après saint Paul. *In Apoc..* l. X, t. clxix, col. 1012. En ces trois étapes, le Saint-Esprit ‹ construisait son temple, l'ornait cl le dédiait ». *De glor. Trin.,*\ IX. c. ix.col. 190.

‹ La grâce est tout entière rouvre divine, œuvre gratuite. C'est gratuitement (pie Dieu nons a créés et c'est avant que nous soyons arrivés à l'existence, qu'il a prédestiné tous scs saints; puis, quami nous avons péri cn Adam, c'est gratuitement qu il nous a appelés cl que, par le Christ qui rachète les péchés, il nous a justiliés. Conséquemment donc, ce sera et c'est déjà œuvre de grâce qu'il ait glorifié scs appelés pour cn faire des Ills de Dieu. » *In Apoc.,* I. XII, col. 1193. Rien de plus suave que cette grâce divine. C'est une restauration, plus belle que la création première. *De victoria,* col. 149.» et 1376. La conversion sc fait de l'extérieur à l'intérieur; au contraire — et c'est là *consuetus et antiquus ordo pereundi,* chez Adam comme chez l'Antéchrist et tous les pécheurs — la perversion commence à l'intérieur et finit par l'apostasie extérieure, *In Apoc.,* l. VIII et X, col. 1081 et 1151.

La vie surnaturelle aboutit à la béatitude, qui consiste ‹ à voir Dieu face à face, et à persévérer dans la coéternité de Dieu sans lin, avec les esprits angéliques ».*DcTrin.,ln Heg.,*\ V, c. ni, t. clxvh, col. 1246. • Verrons-nous la substance de la divinité aussi avec nos yeux de chair? Je m'en tais, parce que la question a été discutée bien des fois par les saints Pères. » Mais nos yeux verront du moins Jésus-Christ. Et cette vision béatifiante fera la joie de l'épouse et «le l'époux, et les corps participeront à la gloire des âmes. *In Apoc.,*\ XIL t. cixix, col. 1203 sq. Mais les rêves millénaristes n'ont aucun fondement dans l'Apocalypse. *Ibid.,* l. XL col. 1183.

4® *La prédestination.* — Le bonheur des élus, voilà le seul objet du décret divin de prédestination, qui dès lors apparaît à Rupert sans rien de terrible : « O jeu délicieux de la sagesse de Dieu : prévoir et prédestiner un certain nombre d'anges et d'hommes cl les écrire un à un dans le livre de vie; songer que «le la multitude des esprits à créer, il s'en lèverait un, Satan, qui essaierait de briser un plan si bon; méditer le moyen de le tourner cn dérision par l'entremise de son Verbe. » *De victoria,* I. XL c. ni, t. clxix, col. 1445. Il y a dans ce décret comme trois phases : *propositum votuniaiis, proseienlia intellectus, pradeslinatio graliœ;* la volonté salvilique est éternelle en Dieu, comme la prescience des bénéficiaires; mais la destination active ne date en fait «pic de l'origine du monde et pour l'homnn, elle s'exerce en vertu de la passion du Christ a venir. *In Apoc,,* I. VIH, col. 1076. C'est le vrai sens du verset : *Quorum nomina sunt ab origine mundi scripta in libro vita Agni qui occisus est.* C'est là que commence la difficulté, car · la simple prévision divine ne contraint pas plus les hommes à mal faire que mon regard ne force tel ou tel a marcher de travers. » *In Joa.,* I. X, col. 671. De même la bonté de Dieu recherche scs privilégiés, mais elle s'adresse à tous les hommes : *Nam /oris quidem omnibus pnvdicatur, et plerumque, reprobi quoque quasi ad credendum perducuntur, sed intus in proposito Del, soli electi requiruntur. In Apoc.*, l. XI, coi. 1151. Si l'appel universel «le Dieu réussit auprès des prédestinés, c'est uniquement par une grâce efficace et, s'il échoue auprès «les damnés, c'est par leur révolte

formelle; donc, s'il y a une prédestination absolue ù lu gloire, il ne saurait être question que d'une réprobation conditionnelle *post prowIsa demerita.* ‹ Voila l'ordre de la justice observé universellement dans tout le genre humain et individuellement pour chaque homme. A ses saints, Dieu donnera la récompense, grâce pour grâce, la grâce de la béatitude pour la grâce de la vocation ou de la foi méritant la béatitude .. Mais l'ordre légitime demande que Dieu ne s'irrite que contre celui qui, le premier, s'est irrité contre lui... *Qu(s résilie! tibi?* dit le Psalmlslc, *ex lune ira tua,* ps. lxxv, 8, comme s'il disait : Ce n'est pas du fait du premier péché, mais du fait de défendre son péché cl de le multiplier par la résistance, que ta colère a éclaté... ('.'est parce que lrs nations n'ont pas voulu recevoir, à ta voix, la pénitence, mais qu'elles sc sont irritées davantage, <pic la colère a enfin justem ml éclaté... Elle les a voués â la malédiction, sans espoir de pénitence, ccs pécheurs suffisamment prévenus. · *Loc. cit.,* col. 1038. On pourrait ne voir dans ccs graves paroles que la condamnation finale des pécheurs impénitents, ce qui doit être admis uniformément par tous les théologiens. Luc autre fois pourtant est examiné le problème si obscur de la réprobation éternelle d'une partie du genre humain; mais, si Kupcrt exclut fermement la solution dite des prédestinations, son analyse n'a pas assez de rigueur philosophique pour postuler, â la genèse de l'acte d'orgueil des pécheurs, une décision éternelle de Dieu qui les laisserait s'engager dans la vole de la révolte; elle aboutit plutôt â une solution qu'on appellera plus lard la science moyenne, et qu'il nomme imprudemment science expérimentale, col. 1254. · Saint Jean sc pose ici, sans que personne ne le lui demande, la grande question de savoir pourquoi ils n'ont pas cru en le Seigneur : *Propterea non poterant credere quia iterum dixit Isaifis: Excœcauit oculos eorum* (Joa., xti, 39). Aujourd'hui encore les hommes ne cessent de discuter sur la prescience et la prédestination de Dieu, et il ne manque pas de pécheurs qui osent s'excuser en disant qu'ils ne peuvent être bons parce que Dieu les a sus méchants et prédestinés au mal... Si la prescience et la prédestination divine, disent-ils, ne faisait pas violence aux volontés humaines, l'Évangélistc n'aurait pas parlé de la sorte. Mais â de si présomptueuses questions, l'apôtre Paul n'a daigné répondre que par ccs mots : *O homo tu quis es qui respondeas Deo?* Kom., ix, 20. C'est â ces gens-lâ que l'Évangélistc répond dans le meme esprit : *Ut sermo propheta' impleretur.* Cependant la cause efficiente de l'aveuglement ‹l Israël, la voici : ΓApôtre a appelé ceux qui répondent à Dieu des · vases de colère · (ibid., V. 21), et le Seigneur a dit que le Père cachait scs mystères aux sages et aux prudents, Matth., xi, 25 : l'une et l'autre sentences reviennent â dire que la raison de leur aveuglement réside dans leur superbe. Le psalmlste avait fait entendre le même verdict : *Quis resistet tibi? ex tunc ira tua,* Ps., lxxv, 8 : tant qu'on pèche, cn effet, par faiblesse ou ignorance, Dieu dissimule les péchés des honun?s cl, leur pardonnant, il leur ménage penitence... C'est ce qui est sous-entendu dans ce passage de saint Jean : Dieu n'a jamais aveuglé ou endurci personne, ni le diable, ni l'homme, *absque prweedente peccato superbite.* Donc l'innocente et sainte prescience de Dieu n'.tpporlc aucune nécessité aux hommes méchants; elle les voit faire simplement, comme la vraie philosophie des docteurs chrétiens l'a vigoureusement prouvé... Parmi ceux qui ne méritent pas d'être convertis, les uns ne volent même pas la vérité : *exetreavit oculos eorum;* les autres arrivent â voir, mais ne veulent pas suivre par l'amour ce qu'ils voient â faire. » *In Joa.*. l. X, t. (xxix, col. 670. « Il y a donc prescience de la chute de l'homme, comme de sa rextauration ; mais il n'y a préordiiialion que de son salut, tandis que sa chute n'est qu'une permission de Dieu. » *De off. dto.,* I. VI, c. î, t. clxx, col. 154. Bien de plus sophistique et blasphématoire pour Kupcrt que la distinction entre deux volontés du mal, dont l'une l'approuve et l'autre le permet : c'était pourtant ce qu'enseignaient des maîtres cs-arLs comme Guillaume de Champeaux, évêque de Châlons, cl Anselme de Laon. ‹ Quoi, dit Kupcrt, si la volonté du mal est le genre, et que les deux autres en soient les espèces, la volonté qui permet sera-t-elle bonne ou sera-t-elle mauvaise?... · *De votant. Dd,* c. î, t. clxx, col. 138. Cette passe dialectique est assez embarrassée H prouve ensuite par l'Écriture que la permission de Dieu n'est autre chose que sa patience et sa longue tolérance, *loc. cil.,* c. π et cn somme qu'il faut s'en rapporter à sa bonté, qui invite le pécheur à pénitence, Loc. c//., c. ni et iv.

Cependant, Kupcrt le dit bien *(loc. cil.,* c. vi), Dieu aurait pu secourir efficacement ces volontés défaillantes ou s'abstenir de les créer Ne pas les créer, c'est priver sa création; ne pas les secourir c'est simplement tolérer leur chute. « Pourquoi le Créateur bon et clément a-t-il fait un être qu'il a prévu devoir périr? » Question inepte et mal posée : il faudrait di c: ‹ Celte substance des mauvais esprits et des hommes impies — qui est bonne par elle-même — pourquoi Dieu permet-il qu'elle subsiste cl fasse le mal volontairement? · *De Trin.,* l. I, c. xvn. La première mise de Dieu est bonne; et même il comble scs créatures de dons excellents; seulement, comme ce sont des créatures tirées du néant, clics gardent une attirance naturelle au néant, à la légèreté et à l'orgueil. *De omnipol. Dd, c* iv et v, t. clxx, col. 457-458. C'est à celte légèreté foncière qu'il faut attribuer la perversion de leur nature cl l'abus qu'elles font des dons de Dieu. « Pourquoi le Dieu tout-puissant n'a-t-il pas pris soin d'empêcher leur chute? Au lieu de soupçonner la majesté du Créateur. accusez la légèreté de la créature raisonnable, de l'ange comme de l'homme, parce que ni l'un ni l'autre ne peuvent soutenir les grands bienfaits de Dieu, et ils les font tourner ά leur propre gloire. El celte frivolité d'où vient-elle» sinon de leur propre condition de créature? Elles sont légères et fragiles parce qu elles ont été créées *ex nihilo.* Si le Verbe de Dieu, par qui elles ont été façonnées, ne continue par amour à les soutenir, elles ne peuvent recevoir humblement les dons de Dieu. · *De victoria,* l. II. c. xn, t. ci xix, col. 1253. H en est de mêini des dons naturels subséquents et du concours naturel de Dieu, qui s'adapte a la fragilité et â la liberté de ses creatures. « Que l'homme soit mauvais, il ne I? doit qu'â lui-même! Qu'a l'homins qui est mauvais Dieu donne de devenir roi, cela tient â la providence de Dieu pour punir par lui les péchés de son peuple, ou pour éprouver ses élus ou pour montrer la gloire de Dieu dans l'échec final du roi persécuteur. ▮ *Ibid.,* col. 1238. Les dons surnaturels ont été perdus par le péché originel qui a fait retomber Γhumanité dans sa fragilité naturelle : ‹ Puisque l'homme que Dieu, par sa grâce, avait créé à 11 gloire de son image et de sa ressemblance, est redevenu argile par sa faute, le potier n'a-t-il pas le droit de faire de la même masse d'argile un vase destiné à des usages honorables et un autre destiné à des usages vils cl honteux?... Le potier n'ôle rien à l'argile cn faisant ce vase destiné â des usages honteux, parce que l'argile est vile par elle-même; mais il lui donne beaucoup quand il en fait un vase honorable... Nous ne sommes tous qu'argile, non seulement parce quo nous avons été formés de la poussière, mais parce qu ?, au lieu de briller comme de l'or comme nous l'aurions dû. nous sommes tous retombés dans la poussière par le péché de notre premier père. Ainsi toute bouche doit être fermée, car Dieu n'ôle rien à ceux qui, par sa permission, sont devenus des vases honteux, parce que c'est par leur fautequ'ils

sont redevenus argile. Mais c'est par un effet de sa grâce toute gratuite qu'il en choisit quelques-uns parmi eux pour en faire (les vases d'honneur. » *De Trin.,* part. I. l. VIII, e. xxr, t. cxxvn. col. 526 sq. Il veut ainsi manifester sa justice comme sa bonté. Cf. *ibid.,* e. xxxvîi et xxxviil Conclusion obligée : « Dieu est admirable même dans les méchants, dont il sait user si utilement pour le bien. · *De Trin., In Daniel.,* l. I, col. 1507. La vue de son action salvatrice fera l'objet de la louange des élus. *De Pictoria,* l. X111, e. xv, col. 1498.

5e *La Trinité.* — Le dogme de la Trinité, pour Rupert, sc trouve enseigné même dans l'Ancien Testament, et d'un bout â l'autre de ce champ des Écritures juives. *De glor. Trin.,* l. I, e. iv, t. ci.xix, col. 15. Mais, • réservé aux fidèles â venir, ce secret était inaccessible aux contemporains, qui ne pouvaient encore sc faire à l idéc de plusieurs personnes en Dieu », col. 126: c'est encore aujourd'hui · un trésor caché pour l'homme (pii n'a pas la foi», col. 16, et en particulier pour « le Juif qui lit la Loi et les prophètes, et qui sc heurte d'emblée à cet avertissement : *Audi, Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est* ». Coi. 110. Rupert propose l'analogie traditionnelle de « la source, de la fontaine ct du cours d'eau», col 36,et une comparaison psychologique assez neuve : *Ecce tria spiramina hominis: cor et anima et utrorumque fortitudo, nec tamen lres spiritus hominis, sed unus spiritus est,* coi. 115; et une autre empruntée au ps iv : *Dominus ipse est Pater; vultus Domini ipse est Filius Patris; lumen vultus Domini ipse est Spiritus Sanctus Patris ct Filii,* Coi. 131. Mais la meilleure analogie est celle de saint Augustin; c'est celle (pic Rupert retient dans son exposé *ex professo* du dogme de la Sainte-Trinité, *De off. div.,* l. XL e. i-xvm, t. CLXX, col 293-31 Lll y montre en outre (pic les relations entre les personnes divines ne sc fondent sur aucune inégalité accidentelle, col. 302, mais sur une communication entière de la nature divine du Père au Fils et au Saint-Esprit, qui consacre l'unité de la substance et la distinction des personnes. Cet expose reste très orthodoxe, sans être bien original; on voit pourtant (pie l'auteur, par sa fidélité coutumière à l'Écriture sainte, sc met au point de vue des Orées ct des anciens Pères, passant des trois personnes à l'unique nature divine. L'autre exposé, qu'il devait faire plus tard du meme mystère, au début de son livre allégorique, *De glorificatione Trinitatis,* I. I, e. xv. t. clxix, col. 27-28, est moins satisfaisant pour le théologien. Entre les personnes divines, il y a des processions. ‹ Qu'est-cc qu'une procession? La sortie de personnes imposantes » — c'est la procession liturgique — - en Dieu, certes, ce n'est pas un déplacement local, mais l'effet d'une œuvre admirable. » Or Dieu a créé par. son Fils, sanctifie par son Esprit : donc la procession du Fils est passée : *a Pâtre processi* (Joa., vin, 42) tandis que celle de † Esprit est actuelle : *Spiritus qui a Patre procedit* (Joa., xv, 26). N'y a-t-il pas là une confusion au moins verbale entre les processions cl les missions ct même les opérations *ad extra?* L'auteur s'en aperçoit cl précise que celles-ci sont communes aux trois personnes : *Inseparabilis est totius operatio Trinitatis, sed in effectu operis distantia agnoscenda est processionis utriusqiie, scilicet Filii cl Spiritus Sancli.* Ailleurs il précise également que les appropriations ne sauraient être exclusives : « Est-ce que la substance du Fils ct du Saint-Esprit est séparable, de sorte que, si le Saint-Esprit descend vers les hommes, le Fils de Dieu ne descende pas aussi? » *Jn Apoc.,* I. XL t. clxix, col. 1178, Mais, en général, comme le notent les auteurs de *VHistoire littéraire,* Rupert rattache toute sa théologie à cette distinction des opérations entre les personnes divines, *p. L.,* I exxx, col. 751. C'est vrai surtout du Saint-Esprit, *eujus proprium est opus creaturæ innovatio. De Trin.,* prol.. t (xxvn, col. 199, parce que le Saint-Esprit est · la conscience subtile » de la divinité. *De gloria Filii hominis,* I. 1, t. ci.xvm, col. 1321. *De glor. Trin.,* L I, e. xv. t. ci.xix, col. 24.

Principe d'achèvement, de perfection, de fécondité, de sanctification, le Saint-Esprit procédé du Père et du Fils ‹ d'une procession Ineffable ». *De Trin.,* pars 111, l. I, e. vi, t. clxvii, col. 1575. Naturellement, à celte époque de discussions incessantes avec les Grecs, Rupert s'applique à démontrer la procession du Saint-Esprit *a Filio,* d'après le symbole de saint Athanase ct les décisions de l'Église romaine, col. 1573-1575; d'après l'analogie de la foi, qui nous dit que le Saint-Esprit étant à la fois *gratiarum divisio et peccatorum remissio,* doit procéder du Père créateur â litre de distributeur des dons gratuits et du Fils rédempteur a titre de remetteur des péchés. C. xxviii, col. 1600. Mais il veut de toute nécessité trouver des indications sur ce sujet dans l'Écriture même; c'est pourquoi il hasarde une distinction qui n'aurait certainement pas été du goût des Grecs. * Quand le Christ dit, non pas *Pater meus,* mais seulement *Pater,* il ne désigne pas la seule personne |du Père), mais bien tout ensemble Je Père, le Fils et le Saint-Esprit. dans leur unique divinité. » Col. 1575. Ainsi les mots de Notre-Seigneur en saint Jean, xv, 26 : *Spiritus veritatis, (pii a Patre procedit,* marqueraient la procession, ou plutôt la mission temporelle de l'Esprit-Saint du sein de la Trinité; quant aux mots qui précèdent : *quem ego mittam a Paire,* « ils n'apportent aucune difficulté, le Fils parlant ici comme Dieu de l'envoi du Saint-Esprit ». Il y a pourtant une conséquence, au moins gênante, de ce principe d'exégèse cl qui est acceptée par Rupert : quand Nolrc-Seigneur parle ‹ du Père »(.Matth., xi,25; Joa., xiv, 28-31), c'est qu'il parle selon sa nature humaine. Col. 1598. Dans un livre postérieur, l'auteur devait, à la demande du légal du pape, insérer une dissertation sur la procession du Saint-Esprit; mais elle n'ajoute rien de neuf. *De glor. Trin.,* I. I, c. xvn ct I. il, c. n-iv, t. clxix, col. 20 sq.

6° L'*incarnation.* — Le rôle propre du Fils de Dieu commence pour Rupert bien avant l'incarnation, et ce rôle préparatoire est pour lui beaucoup plus qu'une simple appropriation. Déjà dans l'œuvre créatrice, « de même que les personnes divines ont leurs propriétés. il faut considérer leur action propre : il a plu à Dieu que son Fils vînt un jour sur la terre; et, pour celle raison, le ciel a été créé selon la personne du Père, mais la terre le fut selon celle du Fils, et l'ornement de l'un cl de l'autre, nous l'envisageons comme créé selon la personne du Saint-Esprit.» *De Trin.,* prol., l. ci xvn. col. 199. Dans les theophanies, c'est encore le Verbe de Dieu qui commence son rôle de Sauveur : « Et il n'y a pas de doute que le Seigneur (pii a frappe les premiers-nés d'Égypte ne soit la propre personne du Verbe, Fils de Dieu. ▮ Le livre de la Sagesse l'avait affirmé (Sap., xvm, 15); mais Rupert, qui ne le cite jamais comme canonique, préfère s'en rapporter à une allusion de l'Exode, xiî, 24, qui ne transparaît (pic dans la Vulgate : *Custodi Verbum istud in iclcrnum. De viet.,* I. III, c. xiv, t. ci.xix, coi. 1281. Tout au long de l'Ancien Testament, le Verbe continue scs manifestations spirituelles : *Electas animas vir Deus \Patcr] complexibus suis admittebat, et.., in impetu amoris sui, hujus Spiritus sancti, semen suum de secretis suis. Verbum suum incutiebat illis. Susceptum in anima /idtli. Verbum veritatis ora prophetarum laxabat.* Ioitυη *Maria, sponsa Dei Patris, erat prioris Ecctesiie pars optima, ut exemplar fieret junioris Ecclesiæ, sponsor Filii Dei, Filii sui. De victoria,* coi. 1577. M iis cetle place unique faite à Marie la laisse cependant sujette à la tache originelle. *Cum cnim esses de massa quæ in Adam corrupta est, hœrcditaria peccati originalis labe non carebas. In Cantic.,* I. 1, t. ci xvm. col. 811.

Bupert était porte, par sa théorie frinitaire, a exagérer le rôle <hi Saint Esprit dans l'incarnation du Fill de Dieu. Bappeloin nous que le Père a créé par le Fils en tant que Dieu seulement, tandis que le Saint-Esprit réforme [la créature déchue) par le I'ils fait homme. Car — et ceci était h· dogme chrétien tout simple — si aucune créature n'a été faite que par le Fils comme Dieu, aucune non plus n'a été recréée que par le Fils incarné. I) faut donc dire — puisque l'Esprll-Sainl doit d'abord façonner son prototype cl son instrument — que le nouvel homme, Jésus-Christ, a été le premier et le principal ouvrage du Saint Esprit, *quippe qui de Spiritu sancto conceptus est.* » *De Trin.,* pari. III, l. I, c. n, t. c l x v ii, coi. 1573.

Quel est le rôle exact du Saint-Esprit dans l'incarnation? Rupert revient souvent cl parfois curieusement sur cette aillrmation de l'Église que l'Esprit n'agit pas par génération, mais par opération, par Influence. Voici une comparaison qu'il trouve · bien mesquine, et pleine d'obscurités elle-même; mais c'est tout ce qu'il peut dire sur un si profond mystère : « Dans le nid de l'oiseau, avec l'œuf sous lui, comment se fait la rencontre du corps de l'oiseau cl du fœtus formé de l'œuf? Ce n'est pas le corps de celui-ci qui se change en semence et perd de sa substance, pour faire naître un semblable à lui; mais c'est par la chaleur de son corps posé sur l'œuf, que l'œuf s'anime et que le suc de l'œuf se façonne en un être semblable à l'oiseau. » (On voudra bien ne pas déformer cette explication de Rupert par nos idées sur la génération animale.) L'auteur conclut d'ailleurs fort justement : «Qui est-ce qui peut bien disputer deces choses-là, (pie Salomon lui-même n'a pu comprendre (III Beg., ιv, 33). Combien moins pourra-t-on disserter sur la manière dont l'Esprit-Saint survint en Marie, en sa propre nature immuable, sans pourtant dire qu'il y a fait fonction de semence. Comment a-t-il pu rencontrer le Verbe de Dieu pourvu de sa substance séminale des entrailles de la Vierge? *Quomodo Spiritui sancto... Verbum Dei cum sementina substantia virginei ventris obviaverit.* Contentons-nous de dire que la Sagesse, [le Fils de Dieu) a construit sa maison par son Esprit, c'est-à-dire par l'opération et non par la substance de son Esprit, tandis que la substance en venait ▮ — par suite de la création première de la seule personne de son Père. Mais comme le I'ils de Dieu ct le Père de ce Fils sont une seule substance, ainsi tous deux Inséparablement infusèrent leur Esprit à cette maison,à cet homme Jésus-Christ, au Fils de Dieu Fils de l'homme. » *De glor. Trin.,* l. IX, c. vi, t. c l x ix, col. 187. La troisième personne garde sa place en ce mystère tout comme dans la création matérielle, *Pater imprégnât, Filius induitur, Spiritus sanctus operatur. De Trin.,* part. I, I. V, c. xxxvii, t. c.LXvπ. coi. 401. Ne dirait-on pas, à suivre l'ordre des propositions, que le Saint-Esprit survient au moment où le Fils s'incarne, et cela pour le sanctifier? (.e serait diminuer le rôle du Saint-Esprit, d'après les Évangiles, et il ne serait pas impossible que Bupert l'ait tour à tour majoré et minimisé! Cependant il est plus équitable de s'en référer au passage du *De Trini·taie* où il expose *ex professo* le texte classique de saint Luc : il y développe toutes scs qualités d'observation pour montrer que l'Esprit n'est pas générateur, (pie le Fils qui s'incarne est éternel, qu'il reçoit en s'incarnant la plénitude des dons de l'Esprit. *De Trin.,* pari. III, I. I, c. x, col. 1579. « Est-ce qu'il sera donc appelé Fils du Saint-Esprit? Pas du tout. Car l'Esprit-Saint surviendra en loi. *non ut pro semine sit, aut ut de substantia sit ejus caro filii quem concipis,* Tu concevras du Saint-Esprit, non pas comme d'un générateur. Cette conception *de Spiritu sancto* est. non pas génération, mais opération. La chair du Verbe sera tirée de la chair de la \ ierge, non point de la substance du Saint-Esprit... Et remarquons que l'ange ne dit point : Il sera Fils de Dieu, mais bien : on l'appellera Fils de Dieu. Ce que la Vierge a conçu, en effet, existe depuis toujours. Et celle antique essence était sainte : c'était le Fils «le Dieu. Mais il ne restait plus qu'a l'appeler ce qu'il était. Et dans cette appellation même : Fils de Dieu, il allait manifester le vrai nom de Dieu, qui n'était pris encore connu, non pas sous son nom de Dieu, mais sous son nom de Père du Fils... Remarquons encore que le texte ne porte pas : *Quod nascetur ex te sanctus,* mais *sanctum.* C'est qu'il y a de nombreux personnages qui ont été saints ou sanctifiés; un seul est chose sainte cl sa sainteté qui a sancti Hé les autres : c'est le Saint des saints, essentiellement saint, que la Vierge pure a conçu du Saint-Esprit. ▮ *De Trin.,* part. III, l. I, c. x, col. 1580.

D'autres fols, au lieu d'expliquer comme précédera ment la sanctification substantielle du Christ par l'union hypostatique, Bupert semble fonder la divinité du Christ sur cet te sanctification foncière qui irait à donner à la nature humaine la toute-puissance de Dieu, comme le soutiendra plus tard Hugues de Saint-Victor ct son école. « La nature humaine, prise de la substance de la chair de la Merge, était comme un parchemin blanc ct bien préparé, tout prêt à recevoir l'œuvre du scribe; et c'est la langue du Père, l'Esprit-Saint, qui l'a parcouru rapidement tout entier : il a rempli toute la substance du Verbe ct n'en a rien laissé vide, mais tout ce qui était dans le cœur du Père, il l'a écrit en celte âme. C'est toute la sagesse, toute l'intelligence... de Dieu qui est passée en Jésus, au point qu'il n'y eut rien qu'il ne sût ou ne pût faire, rien en Dieu le Père que ne reçût la nature humaine de cet enfant : *unde et Deiis est.* » *De Victoria.* I. XI, c. xxm, *P. L.,* t. c l x ix, col. 1458. Seul, le Saint-Esprit pouvait pénétrer ainsi l'âme de Jésus parce qu'il est Dieu, et c'est même une preuve de sa divinité développée par les Pères catholiques; et seul un Dieu comme le Verbe pouvait revêtir hypostatiquement la nature humaine, *toc. cil.,* col. 1459. « C'est par ces liens indissolubles de l'Esprit-Saint. par cet amour inestimable ct celte intimité ineffable › de l'Esprit avec la nature humaine de Jésus, · que la divinité du Verbe s'est unie à notre chair ». *De div. off.,* t. exxx, col. 24.

Sur la personne de Jésus, Bupert a une doctrine orthodoxe et assez approfondie. Le mystère consiste dans l'union de deux substances sous l'hégémonie de la seule personne du Verbe. *In Joa.,* L IL t. c l x ix. col. 259-261. Les deux natures gardent leur diversité fondamentale, *magna diversitate uthusque natura·, op. cil.,* l. XIV, col. 802, dans l'obéissance plénière de la nature humaine : « Organe du Père, la bouche de l'homme divin, *dominici hominis,* répond fidèlement. » Col. 799. Cet homme *in Deo assumptus, tn Apoc.,* I. X. col. 1009, n'a pas un corps fantomatique, comme d'anciens hérétiques l'ont prétendu. *De Trin.,* I. IV, c. xxxviil et I. V, c. xxxvm, t. c l x v ii, col. 362 et 402. Il ne faut pas dire non plus, comme d'autres l'ont soutenu, que « le Verbe y tenait dans la chair le rôle de l'ânie, ou qu'il a pris une âme irrationnelle; mais il a pris une chair véritable et une âme raisonnable, c'est-à-dire une humanité complète véritable, le Dieu véritable, parce que c'était l'homme entier qui avait péri, corps et âme » *De Trin.,* part. HL l. L c. x, col. 1586. Il a pris en particulier et exprimé les deux volontés, divine et humaine *De victoria,* I. XII, I. c l x ix. col. 1476. Comme homme, le Christ était capable de progrès réel. *De Trin* . I. I, c. xxi, l. c l x v ii, col. 218. Voir plus haut les trois investitures de l'Esprit

7° *La redemption.* — La mission du Sauveur est révélation et rédemption. ‹ Il y avait une préparation au salut qui s'imposait pour la créature humaine : c'était d'être « catéchisée · par ce Verbe par qui elle avait été faite. » *De Trin.,* l. IV, c. i, col. 325. De là les miracles de Jésus, · miracles de bonté ›, qui disaient

déjà ses desseins de miséricorde. *In Apoc.,* I. VIII, t. clxix, col. 1082; ci. *De gloria Filii hominis,* I. VII. t. clxviii, col. l 153-117(1. De là l'admirable enseignement de Jésus dans le Discours sur la montagne. *Loc. cil.,* I. VIII, col. 1175-1501. Sur l'extension de cet enseignement aux gentils, ‹ bien que le Christ n'ait rien prescrit, puisqu'il a dit plutôt : *In viam gentium ne abieritis,* cependant il a approuvé là-dessus le jugement (apostolique] ». *Dr Trin.,* l. VU, c. xix, t. clxvh, col. 164, décision qui était toute à la gloire de Dieu cl pour le salut de tous les hommes. *Op. cil.,* part. 111, I. V, c. v. En cela, l'Églisc a interprété le désir de Jésus, comme Rebecca règle au mieux les affaires d'Isaac devenu vieux ct substitue Jacob à Ésaü. Col. 459.

Mais le but principal du Sauveur était de racheter les péchés du monde par son incarnation ct par sa mort. Sans le péché, le Verbe ne se serait pas incarne. *De Trin., In Daniel.,* c. xix; *Méditât, mortis,* el *Annulus,* I. Ill, t. clxx. col. 387 ct 595. Après le péché, il était nécessaire que Dieu se fit homme; sur ce point, la simple affirmation de Rupert est, comme toujours, très nette, cl semble empruntée à saint Anselme : *Ut, quia satisfactionem pro culpa nullus debebat nisi homo, nullusque solvere poterat nisi Deus, miseratus Deus homo fieret, qui cum pro se nihil morti deberet, moriendo pro nobis debitum solveret. De div. ofi.,* l. VI. c. n, t. clxx, col. 155. L'incarnation du Fils de Dieu, devenu homme parmi les hommes, aurait dû suffire à sanctifier le genre humain, · puisque l'humanité est spécifiquement une; cherchez tout cc qui dans les individus fait nombre, cl vous ne trouverez rien de plus que la seule multitude des accidents particuliers. » *De dm. ofi.,* l. XI, c. v, col. 297. Mais, sur ce point. Rupert s'est avisé plus tard que « le Christ ne s'est uni qu'à une seule personne de l'espèce humaine ». *De victoria,* l. Il, c. iv, t. clxix, col. 1217. Aussi peut-on dire, après saint Paul, que «dans le Christ notre nature est morte et qu'elle est ressuscitée en lui, *in quo cl nos omnes sutreximus* », *In Apoc.,* I. X, col. 1009; cependant il faut expliquer à quel titre les satisfactions personnelles du Christ ont passé aux personnes rachetées. *Ibid.,* col. 1118.

Celte extension des mérites était déjà le fruit des prières de Jésus. Le Christ a prié pour nous sur la terre ct il a été exaucé. Son immortalité en fait le soutien approprié de notre confiance, mais, dans le ciel, · il ne sc prosterne plus pour prier : il est assis à la droite de la majesté divine, *fidelis perorator et justus advocatus;* il exige; c'est ce (pie saint Paul (Rom., vin, 31) appelle l'interpellation du Christ. » *In Joa.,* 1.'VI, col. 419. Franzelin explique en quel sens cette restriction est valable. *De Verbo incarnato,* th. 1 i. η. 2. ρ. 519. Cependant c'est dans sa passion (pie le Christ a échangé */aciem hominis pro /acie vituli. De gloria Filii hominis,* l. X. t. cLXViii, coi. 1535 sq.

Sur les droits du démon. Rupert n'est pas très net. Le lâche consentement de l'homme pécheur *non quasi per vim capti, sed quasi transfugæ* lui donnait bien quelque droit. *Igitur quodam quidem jure genus humanum pervasor detinebat. De victoria,* 1.11, c. xi, t. clxix, col. 1252. Il n'en reste pas moins que, si le démon, • ayant en mains le décret de notre esclavage, se vantait d'être en droit le maître du genre humain », *In Apoc.,* I. XI1. col. 1056, Dieu regardait cette possession comme une rapine; Il vit dans cette confiance du diable le moyen de le tromper, col. 1071, ct, à vrai dire, d'en faire l exécuteur de sa volonté. Voici, du moins, comment l'auteur dr m dise le conflit, à propos de Job, vi, 2 : *Ulinam appenderentur peccata mea.,, cl calamitas quam patior in statera!* « Le châtiment a pesé davantage dans le plateau de la miséricorde; il a soulevé le bras de la justice, ct a jeté les péchés au fond de la mer. Pourquoi cela? Parce qu il y avait eu plus de condamnés que de coupables... Le Christ, lui seul, était en plus — *unus supererat Christus*—condamné et non coupable ; c'est la passion du ce Christ souffrant ajoutée injustement aux douleurs méritées du genre humain, qui a entraîné la balance — *pncponderavil.* El c'est avec justice (pie l'ennemi a perdu tous scs sujets, par le fait que le châtiment a été admis pour un seul (pii ne devait rien à la mort. · *De Trin.,* I. 11, c. vin, l. clxvh, col. 1612. Cf. *De glor. Trin.,*\ I, c. vn, t. clxix, col. 188. Mais l'injustice du démon ct son abus de pouvoir ne sont mentionnés que comme une occasion pour Dieu de manifester sa miséricorde et sa justice : sa miséricorde consistant apparemment —· mais l'auteur ne le précise pas — à se faire apaiser par le sacrilice de son Fils, la justice de Dieu a décidé de faire de ce Fils un homme parmi les hommes et la victime du genre humain : « Pour (pie le salut de l'homme ne fût pas uniquement un geste de miséricorde, mais que la miséricorde et la Vérité s'y donnassent rendez-vous, le Oicu miséricordieux a cherché en l'homme un motif, *capitulum,* par quoi il pourrait être tenu en toute justice pour le débiteur de l'homme; il a demandé, dis-je, à l'homme de lui immoler son Fils unique, pour qu'il se vit oblige.par un juste retour,de rendre à l'homme son Fils. » *De Trin.,* I. \ I, c. xxx, t. clxvh, col. 429. ▮ Et avec ce Fils mourant sur la croix, c'étaient tous les fruits de la rédemption qui nous venaient: réconciliation de Dieu, rémission des péchés dans son sang, don de l'Espril-Saint par le baptême, etc. · *De Trin.,* I. IV, c. xxxv, col. 359.

8° *Les sacrements.* — Les moyens pour Γhomme de s'approprier les fruits de l.i rédemption sont multiples; mais les principaux sont « les sacrements du Christ, Fils de Dieu, dont les plus importants sont le baptême ct l'eucharistie, qui ont été institués par Nolrc-Seigneur lui-même, tandis (pie les sacrements secondaires ont été réglés par les apôtres ou les hommes apostoliques ». *De Trin., In Levit..* I. L c. xxtv. Rupert n'avait pas. on le voit, notre notion rigoureuse du sacrement ct l'idée du septénaire des sacrem mis — qu'il aurait développée si volontiers — ne pouvait par conséquent lui venir. Il voit, au contraire, dans le couple : baptême-eucharistie, de multiples harmonies : ne répondent-ils pas à la double mission de l'Esprit-Saint, (pii est rémission des péchés et don de vie? *De victoria,* l. XII, c. xi, t. clxix, col. 1471, et aussi au double péché d'Adam, orgueil ct gourmandise (1), *loc. cit.*t col. 1472; *De Trin.,* part. 111,1. III. c. xxvi; *De gloria FilH hominis,* l. Ill, c. π. Cc nombre de deux sacrements principaux n'est pas exclusif d'autres sacrements institués par Jésus-Christ, en particulier de l'ordre : les apôtres pourtant n'ont pas reçu le sacerdoce à leur première mission apostolique, ni même, dit Rupert, à la cène eucharistique, mais après la passion du Christ : auparavant, le Nouveau Testament n'avait pas été fonde, le Christ grand-prêtre n'avait pas offert son sacrifice sanglant et les apôtres n'avaient pas préalablement reçu la rémission des péchés. *In Joa.,* I. VH, t. clxix ,col.524.(L'est sculemen a >rès 11résurrection qu'ils ont été institues prêtres et ont reçu l'intelligence pour leur magistère. La pénitence avec la contrition, la confession et la satisfaction, *De Trin., In Levilic.,* I. I, c xxxvm et I. II, c. xlii-xliv ; *In Heg.,* l. V, c. vu; *In Apoc.,* I. XII, t. clxix, col. 1201. est une préparation nécessaire à la sainte communion.

9° *L'eucharistie.* — La doctrine de Rupert sur l'eucharistie a suscité bien des polémiques. De son temps, nous l'avons vu, le *De divinis ofilciis* lit scandale, cl au xiv· siècle, Wicleff qui attribuait l'ouvrage à Ambroise, y vit un partisan hâtif de sa doctrine de la présence en ligure. Aussi,au xvi· siècle quand on eut édité une partie de scs œuvres sous son vrai nom. le moine rhénan eut un censeur impitoyable dans Bullarmin. *De scriptoribus ecclesiasticis,* art. *Hupertus,* (pii l'accusu

d'être impanationnistc et de prétendre que le Micrc-ment n'était pas reçu par 1rs Indignes. Aussi quand, au xviii· siècle, punirent à Venise scs n livres complètes, elles furent précédées d'une *Apologia pro Jtupcrlo,* rédigée sur un ton déplaisant de polémique par dom (ierberon, qui concluait entièrement en sa faveur. Cf. *ℓ* L., t. c l x v h , col. 23-186. De nos jours encore, de bons esprits ont voulu reviser les condamnations sommaires qui se perpétuent dans les manuels ct, tenant compte des tâtonnements théologiques de la lin du xr siècle, peut-être aussi des bonnes intentions évidentes du moine de Liège, ont proposé de le renvoyer absous. Cf. Mgr Laminnc, *L'orthodoxie de Itupert de Dcutz en madère eucharistique,* dans *Lcodium,* 1923, . 16 sq. Ce verdict indulgent ne peut toutefois s'étendre uniformément à toutes ses œuvres et à toutes scs assertions : il serait plus équitable de dire que, dans ses cinq premiers ouvrages d'avant 1120, c'est une orthodoxie qui se fait, une pensée dés l'abord infiniment respectueuse ct droite, (pii cherche, avec des précautions grandissantes, l'expression juste et l'approfondissement de la doctrine commune.

Le premier essai de Bupert, le *De divinis officiis,* I. JI et VU, *P. /..*, t. c l x x . reste encore loin du but : les positions de départ, les énoncés dogmatiques les plus clémentaires y sont excellents, alors que les recherches de detail sont très aventureuses. Ainsi, pour la présence réelle et la transsubstantiation, tirant argument de la supériorité de notre eucharistie sur les sacrifices de l'ancienne Loi, i) conclut 1res fermement : *Statim de sancto altari panem ipsum ct ainum in corpus et sanguinem suum transferendo suscipit.* On remarquera qu'il ne parle pas de la substance du pain, bien moins encore de la transsubstantiation. Il continue :... *eadem virtute, eadem potentia vel gratia, qua nostram de Maria virgine carnem suscipere potuit quando voluit. De diu. of].,* i. II, . ii, *loc. cit.,* coi. 35. C'est la même puissance infinie qui opéra l'incarnation et qui réalise la conversion du pain ct du vin, parce que, dans les deux cas, c'est le Verbe qui intervient divinement. ‹ C'est bien, ajoute-t-il, le seul ct même Verbe qui autrefois a pris chair de la vierge Marie et (pii maintenant de l'autel prend l hostie salutaire : c'est donc bien un même corps, celui qui, né de Marie, a été attache â la croix, ct celui qui. offert an saint autel, renouvelle chaque jour pour nous la passion du Seigneur. Bien plus, comme l'Églisc est aussi le corps du Christ, parce qu elle a en elle l'Esprit du Christ, cc qui survient à la sainte hostie, ce n'est pas cette part de grâce que possède le prêtre qui offre le sacrifice, mais bien toute la plénitude de la divinité qui sc trouve dans le corps du Christ qu'est l'Églisc. » *De div,of].,*\ Il, c. n. col. 35. Bupert ne distingue peut-être pas assez le role du souverain prêtre; mais il marque d'autant mieux comment la messe est le sacrifice de l'Églisc Sur les points essentiels de la doctrine du sacrifice, comme sur tous les abords du mystère eucharistique, Kuperl, guidé par les textes de la liturgie, se montre *hujus veritatis dignissimus testis,* comme l'a reconnu Bellarmin. Cf. Le Bachelet. *Auctarium Licllarminum,* p. 1183,

Mais le meme Bellarmin a stigmatisé sévèrement les considérations hasardeuses par lesquelles Kuperl essaie d'éclairer la doctrine de l'Églisc : · C'est à cause de ces erreurs sur l'eucharistie (pie ses écrits, non dépourvus par ailleurs de doctrine, sont restés sans honneur pendant quatre siècles. · *Loc. cil.* Il entendait surtout condamner le *De divinis officiis.* Il faut bien le reconnaître, en effet : dès que l'auteur aborde, dans cc livre de jeunesse, l'explication dogmatique de la transsubstantiation, Il poursuit sa pensée personnelle, sans la maintenir en relation assez intime avec les prémisses qu'il a posées. « La vive réaction contre le ₥onophysism en christologie, ainsi que l'accentuation trop accu.ee de l'antique parallèle entre la consécration et l'incarnation, dit Mgr Hartmann, t. n, p. 332, amenèrent ces hommes, qui avaient la foi orthodoxe à la présence réelle, *ù* s'égarer dans l'explication du comment › Tel fut bien le cas de Bupert : il n'avait pas une notion assez distincte de la conversion eucharistique pour se defler de certaines comparaisons comme la transformation des rayons solaires au travers d'une lentille, *De div. offl.* H, c. v, ou l'ignition du métal a la forge, ou encore la communication du même feu à plusieurs flambeaux. Dr *Trin.,* L VJ.c. xxxin, t. rj.xvn. col. 431. Mais on découvre bien vite l'occasion principale des erreurs de Bupert ou. si l'on veut, de scs témérités de langage en matière eucharistique : cc fut sa pieuse obstination à rapprocher la conversion sacramentelle de l'union hypostalique. Cette comparaison avait été faite maintes fois par les Pères grecs de l'école d'Antioche cl par les docteurs carolingiens, comme l'a noté dom Gerbcron dans son *Apologie pour Jluperf;* mais ils n'avaient pas insisté comme lui. Et si l'on veut connaître la raison même de cc parti pris, on ne risquera guère de se tromper en la cherchant dans celte assertion de Paschase Kadbcrt ct des autres théologiens bénédictins de l'époque précédente, que le Christ eucharistique est le même qui s'incarna en Marie. Bupert conclut après eux : *Unum idemque Verbum sursum est in carne, hic in pane. Loc. cd.* Mais, comme toutes les analogies de la foi, celle-ci ne devait pas être forcée. Alger de Liège (t 1130) signale l'erreur de « ceux qui abusent de quelques paroles des saints pour dire que, dans l'eucharistie comme dans son incarnation, le Christ unit personnellement deux substances ·. Sans aller jusquc-lâ, Bupert ne distingue pas assez soigneusement d'une part le processus de l'incarnation : assumption en unité de personne de l'humanité qui demeure réelle ct complète, et d'autre part le miracle eucharistique : conversion de la substance du pain en celle de l'humanité du Christ, les espèces demeurant seuls témoins d'une réalité substantielle évanouie. C'est ce que Bupert n'a pas vu, ou ce qu'il a omis de dire, pour mieux exploiter sa comparaison fasorite.

Quand il distingue les deux éléments du sacrement *in fleri,* ct qu'il conclut : *Igtlur lus ex rebus sacrificium nobis construit summus pontifex;* de ces éléments c'est tout l'homme qui est nourri, à savoir du Verbe de Dieu dont vil l homme, ct des fruits de la lerre dont vit seulement le corps, I. Il, c. ix. col. 41. on peut croire qu'il parle seulement de la matière du sacrement. Et de même, ù la rigueur, quand il envisage le sacrifice consommé, et qu'il écrit : « 11 faut considérer, dans le sacrifice, trois choses : la matière, le but et le fruit. Pour la matière qui est maintenant aux mains de notre pontife, elle n'est pas simple; ... tout comme dans le pontife lui-même, il y a dans l'eucharistie une substance divine ct une substance terrestre. Dans les deux, il y a une substance terrestre, *id quod corporaliter vel localiter videri potest* ». la définition est peut-être fausse, mais elle sauve l'orthodoxie de l'auteur. « Le Verbe, ajoute-t-il, qui avait pris la nature humaine, *id est in carne manens,* prenait la substance du pain et du vin *vita media;* il joignait le pain à sa chair cl le vin à son sang. · *De div. of].,* I. IL c. ix. col 40. Mais il ne precise pas assez que la chair prise par le Christ demeure ruelle avec la divinité, tandis que la substance du pain devient le corps du Christ. Il ne le dit pas, parce que, confusément du moins, il pense que la substance du pain subsiste avec le corps du Christ : il a une théorie eucharistique plus ou moins dyphysile, el le mot *impanatus* de Guilmond d'Aversa (t 1095) ne lui aurait pas fait peur.

Nous l'avons entendu dire tout à l'heure qu'il y a dans l'eucharistie un élément visible, le pain, et un élément invisible, le Christ incarné qui s'y rend pré-

sent; mais celte survenue du Christ exige un intermédiaire. le Verbe étemel, lui aussi invisible : *Verbum Pains, carnid sanguini, quern de utero Virginis assumpserat, d pani ac vino, quod de altari assumpsit, medium interveniens, unum sacrificium efficit. Loc. cit.,* coi. 40. Nous avons ici l'explication par Rupert lui-même des mois : *vita media,* qu'il avail proposés précédemment : en diet, comme dans l'incarnation, ici encore le Verbe est l'agent intermédiaire, parce que ‹ le Verbe éternel est la vie ›, cl, quand il descend du ciel sur l'autel, avec son corps glorieux mais en sa chair prise de Marie, ce pain vivant vivifie le pain eucharistique : *Punis ergo invisibilis, qui de ado descendit, vita est. Panis visibilis, qui de terra crevit, unus tamen panis est,* le pain eucharistique est un en lui-même, et, si nous comprenons bien, il devient un avec le Christ uni personnellement au Verbe : unus *tamen punis est, quomodo qui de cido descendit d qui conceptus d natus est de utero Virginis, Christus unus est. Coe. cit* , col. 11. Voir le commentaire substantiellement exact de Gerberon, *P. L.,* t. c l x v iî, col. 142. Rupert ne dit pas expressément que l'union du Christ avec le pain et le vin soit hypostatique ou substantielle; mais il le laisse à penser par la rigueur de sa comparaison. Le composé eucharistique est si bien une unité vivante, que séparer les deux cléments, c'est tuer le Christ eucharistique, en séparant l'âme vivifiante du corps du sacrifice : *Quapropter,* continue-t-il, *qui visibilem panem sacrificii comedit, d invisibilem a corde suo non credendo repellit, Christum occidit, quia vitam a vivificato (pane visibili) sejungit, et dentibus suis mortuum laniat corpus sacrilicii.* Coi. 41. Il y a, dans cette poursuite effrénée de l'analogie, deux erreurs qui s'annoncent : l'affirmation de la subsistance du pain, vivifié simplement par la venue du Verbe vivificateur, ct l'assertion que les indignes ne reçoivent pas l·· Christ.

Dans une phrase précédente, Rupert s'était enferré dans cette dernière idée, tout en corrigeant légèrement l'expression de la première: «Quand le prêtre distribue la communion aux fidèles, le pain et le vin sont bientôt consommés et anéantis, alors que le Fils de la \ ierge, avec le Verbe du Père qui lui est uni, demeure, ct dans le ciel cl dans les communiants, entier ct inconsommé. Au contraire, chez l'homme qui n'a pas la foi, *præter visibiles species panis d vini, nihil de sacrificio pervenit.* Col. 41. Rupert veut dire manifestement que les indignes ne reçoivent de la communion *nihil, hoc est nullum vitee spiritualis frudum,* comme l'explique Gerberon, *nihil quod utile sit percipienti,* comme l'explique le sorbonnistc Sainte-Beuve, *nihil de ades!i vita Christi,* comme l'avaient dit Jadis saint Augustin, *Serin,* n, *Ik verbis apost.,* et Prosper d'Aquitaine, sent. 339. C'est ce qu'insinuent les comparaisons (pic Rupert apporte tout de suite : l'âne qui ne saisit pas la mélodie de la lyre, les Juifs qui mangent sans fol la manne au desert. Malgré tout, l'expression était malheureuse. Pourquoi ne dit-il pas que les indignes reçoivent non le pain et le vin, mais seulement les *species panis el vini?* On voudrait (pi ll ait eu l'idée des espèces sacramentelles; mais c'était une notion trop métaphysique pour son esprit ct, faut-il ajouter, pour son époque.

Le parallèle entre l'eucharistie et la parole, mélange de son perceptible à tous mais éphémère, et de sens qui n est saisi que par les esprits, ne (ait qu'aggraver la confusion, col. 40-41; de même le rapprochement avec la sainte Écriture minimise trop · le but » du sacrifice, la présence réelle, col. 42; tandis (pic ‹ le fruit » du même sacrifice est plutôt exagéré quand est comparée I union des communiants ct du Christ avec l'union d'Adam et d'Éve. Col. 43.

ll faut le dire, cet essai d'explication du *De officiis* suscita de telles oppositions que Rupert y revint à maintes reprises dans ses ouvrages subséquents, à propos de textes de ('Ancien Testament parfois bien étrangers â la question. Il y revint enfin e.r *professo. In Joa* , I. VI, en expliquant le discours de Jésus sur le pain de vie. Voyons d'abord les mises au point de détail. Il est un exposé sur la présence réelle qu'il répéta au moins quatre fois en termes identiques, et qui met au-dessus de toute suspicion sa foi à ce dogme de I'Église. *De Trinitate d operibus ejus, In Exod.,* I. 111, c. f ; *op. cit.. In Levit.*, I. I, c. xvi; *op. cit.. Dr operibus Spiritus sancti,* 1.III, c.xxi-xxiii, t. c l x v h , col. 655, 760 et 1661, ct encore dans la lettre â Cunon, qui forme la préface de son livre *In Joa.,* t. ‹ l x ix , col. 203. Voici cette dernière et solennelle profession de foi ; ‹ Je vous expose brièvement ce que je pensais du saint sacrement du corps et du sang du Seigneur quand j'ai commenté les paroles du Christ qui l'annoncent : c'était le premier grief de mes accusateurs. De trois manières d'être, *tribus essentiæ modis,* l'eucharistie est le corps e» le sang du Christ; de la quatrième façon, elle en dilTère. *Est enim nomine, re atque effectu; differt vero specie:* c'est le Christ par le nom, par la réalité, par l'cfTet: mais par les apparences, l'eucharistie dilTère du Christ. Par le nom, c'est bien le Christ, parce que le souverain pontife des cieux qui, étant la Vérité même, a coutume d'appeler les choses de leur vrai nom, a dit fortement non pas ; « Ceci s'appellera mon corps », mais : « Ceci est mon corps. » Par la réalité, parce que (ce qui est dans l'hostie) c'est bien la chose sainte par excellence. *Sanctum sanctorum,* aussi vrai que c'est le Saint des saints en personne — *Sanctus sanctorum* — qui vivait sous les apparences où il fut livré et percé de la lance. Par l'efllcacité également, parce que, aussi vraiment que, sous les apparences où il fut crucifié, il a opéré la rémission des péchés pour tous ceux qui l'avaient attendu par la foi, depuis l'origine du monde, aussi véritablement sous les espèces du pain et du vin, il opère la même rémission des péchés pour ceux qui s'en approchent avec la même foi. Après qu'il s'est dépouillé au contraire de l'apparence mortelle pour remonter au ciel, combien maintenant, dans l'eucharistie, ne difTère-t-il pas d'aspect, *specie?...* Croyons donc à Dieu, notre fidèle Sauveur, en ce que nous ne voyons pas, à savoir que le pain ct le vin sont passés *(transisse)* en la vraie substance du corps ct du sang. » Col. 203; cf. *De Trin.. in Exod.,* l. III, c. χvii.

Ainsi, pour la présence réelle, malgré la nuance qu'il maintient entre *Sanctum sanctorum* ct *Sanctus sanctorum,* laquelle se retrouve dans tous les passages parallèles, Rupert va beaucoup plus loin qu'une présence symbolique ou dynamique. On ne peut donc lui tenir rigueur de certaines expressions prises à Tertullien et à saint Augustin, comme celle-ci : « Le Seigneur prenant le pain et le vin, et nous présentant la vérité de son corps et de son sang, *veritatem sui corporis et sanguinis repræsentans.* porté lui-même entre scs mains, a laissé à ses héritiers son testament écrit, â savoir l'humilité ct la charité »; ce passage du *De officiis,* I. I, c. vi, se trouve d'ailleurs expliqué au I. II. c. v ; « Il leur a confié le trésor de son corps et de son sang », ct une dernière fois. *In Joa..* I. VI, t. c.l x ix , col. 183. Dans ce second ouvrage, qui veut être une rectification du premier, l'auteur se permet encore des rapprochements qui laisseraient croire à une simple présence de grâce ; la sanctification du pain et du vin ne serait guère plus merveilleuse que celle ‹lc l'eau du baptême, *loc. cit.,* col. 462, ct que la déification du baptisé lui-même, encore que la grâce qui le transforme intimement n'arrive pas à faire blanchir la peau d'un catéchumène noir (!), *loc. cit.* Mais c'est là un argument *ad hominem* pour faire dépasser à la foi du chrétien l'écorce de la réalité complexe : *Crede d hoc, quia panis iste visibilis, quamvis nihil de exteriori specie mutatum* I *sil, in alium transierit d in illum qui angelorum vicius*

est. Loc. cit. Enfin, Rupert l'affirme conire ceux qui abusent des expressions de saint Augustin, le corps ainsi eucharistie n'est pas seulement l'figlise et la grâce de l'unité, mais bien le corps du Christ incarné. Cette identité est si complète, qu'on peut, d'après lui, appliquer à l'eucharistie, comme on le fait à l'humanité du Christ, le principe de la communication des idiomes, et dire du pain offert sur l'autel : ce pain qui est descendu du ciel. *Loc. cit.,* col. 469. Mais, on le voit par toutes les citations précédentes, dans cet ouvrage *In Joanncm,* écrit apres mûre réflexion, Rupert demeure fidèle a la théorie dyphysile de la comparution. Si Dieu jadis a substitué un bélier à Isaac, c'est parce qu'il ne pouvait en faire une seule chose, *salva utraque sub· stantia,* tandis que, dans l'eucharistie, le Fils de Dieu a la puissance de s'unir le pain visible ». Lor. *cit.,* col. 491. Par contre, l'auteur arrive ici à une saine compréhension de la communion des indignes, grâce à la distinction augustinicnne entre *sacramentum* et *res sacramenti, In Joa.,* l. VI. col. 170,el plus clairement encore *De Trin.,* part. III,I. IH. c. xxn : ‹ Il y a dans ce sacrement que reçoivent les dignes et les indignes, il y a, comme dit saint Augustin, une *res sacramenti* que les dignes sont seuls à recevoir. Mais celui qui s'approche indignement ne communie pas aux souffrances du Christ, il ne perçoit pas de la bouche de l'esprit ce qu'il reçoit de la bouche du corps. Donc c'est bien le corps et le sang du Christ, ce sacrement visible que l'indigne reçoit; car son indignité personnelle ne rend pas vaine la dignité d'une telle consécration. » *P. L.,* t. ci.xvn, col. 1663. Ainsi, sur ce point précis de la communion des indignes. Rupert est enfin parvenu à l'expression juste de la doctrine catholique.

Mais, pour l'impanation, restera-t-il Jusqu'au bout fidèle à ses premières concept ions? On pourrait le croire cl beaucoup l'ont cru, d'autant que, dans ses derniers ouvrages, il développe une raison nouvelle de laisser subsister le pain ct le vin : Dieu ne détruit rien. Il avait dit fort justement : « Le Verbe incorruptible fait du vin son sang, mais de façon que la vue et le goût de la chose ne comportent aucune corruption. » *In Joa.,* I. VI, *toc. cit.,* col. 462. Il y a donc permanence des apparences; mais n'y a-t-il pas aussi permanence de la substance? Rupert semble bien le dire, car le Saint-Esprit ne détruit pas la substance que le Verbe a formée Il écrit. *De Trin., In Exod.,* l. 11, c. x, t. clxvii.col. 617 : • Vous attribuerez tout cela à l'opération de l'Esprit-Salnl, dont ce n'est pas le rôle de détruire ou de corrompre la substance, mais bien d'ajouter au bien de la substance qui demeure ce qu'elle était, d'y ajouter invisiblement ce qu'elle n'était pas. De même qu il n'a pas détruit la nature humaine quand il l'a unie en unité de personne [dans le Christainsi ne changc-l-il pas la substance du pain el du vin, selon l'aspect extérieur soumis à nos cinq sens. » C'est ce passage qui a subi les plus violentes critiques cl qui exige la plus scrupuleuse attention. La plupart des théologiens, cl dom Gerberon lui-même, y voient un exposé complet et qui se suffit de la doctrine de l'auteur sur la conversion eucharistique : ils auraient donc raison de n'y trouver qu'une simple sanctification quasi-adventice du pain et du vin sous l'action du Saint-Esprit. La restriction des derniers mots : *secundum exteriorem speciem substantiam non mutat,* ne serait qu'une dérobade pour se mettre en règle avec le dogme. On se croit donc autorisé à dire (pic la permanence des espèces, dans le système de Rupert, comporte logiquement la permanence de la substance du pain, puisque le Saint-Esprit ne détruit rien de ce fond préexistant, *bono substantif permanente quod crut,* comme Rupert a eu l'imprudence de l'écrire, ce qui lui a été justement reproché. Cependant il ne faut pas exagérer ses torts, ni lui faire dire ce qu'il ne dit pas. En réalité, l'auteur n'expose Ici qu'une partie de sa doctrine eucharistique· celle de la permanence des espèces; de cela, nous avons deux indices suffisamment clairs pour qui connaît son respect de rÉcriture sainte el le soin qu'il apporte à ne pas en dépasser la lettre : dans le passage de l'Exodc. xir, 9, qu'il commente : *Non comedetis ex eo* (Agno *pascati] crudum quid, nec coelum aqua, sed tantum assum igni.* Il ne trouve que deux enseignements — et c'est déjà trop! — relatifs à l'eucharistie future : à savoir qu'il ne faut pas · juger d'une façon charnelle » que Notre-Seigncur donnera sa chair à manger ‹ toute crue » et sous scs propres apparences, ct d'autre part que cette présentation spirituelle, *assurn igni,* de la chair du Christ sera l'œuvre du Saint-Esprit, qui, dans cette intention, maintient autour d'elle le voile des espèces. Qu'on ne dise pas que c'est là une interprétation trop restrictive des paroles de Rupert : il ne fait intervenir ici que l'Espril-Saint, à l'exclusion du Verbe, dont il n'examine point présentement l'action : *Totum attribuetis operationi Spiritus Sancti, cujus effectus non est destruere substantiam, toc. cit.* Or, si c'est précisément le rôle du Verbe île travailler sur le fond invisible des choses, pour créer, détruire ou convertir la substance, par contre le rôle de l'Esprit se borne a créer ou à modifier les accidents. Voici cette théorie caractéristique de Rupert, qu'il développe toujours avec intransigeance, parce qu'elle tient a toute sa doctrine sur la Trinité : « Toute créature et toutes les qualités substantielles, sans lesquelles aucune substance ne peut même se concevoir » — tout ce qui tient Λ la substance, dirions-nous, cl toutes ses propriétés essentielles — ‹ ont été créées en mémo temps que la substance elle-même par le Fils. Au contraire, les qualités accidentelles · — la couleur, le goût, l'odeur — « y ont été apposées par ΓEsprit-Saint ; ccs qualités se dénoncent comme accidentelles du fait qu'elles sont parfois présentes et parfois absentes, le bien de la substance restant permanent, *bono substantif permanente.* · *Dedio. off.,* l. .X. c. v. t. clxx, col 267. La reprise de ces derniers mots dans l'exposé eucharistique du *De Trinitate* qui nous occupe, montre bien que l'auteur se référait mentalement à son ancienne distinction du *De ofllciis.* Dès lors, il ne pouvait logiquement attribuer au Saint-Esprit aucun changement substantiel, mais seulement des modifications accidentelles : ‹ Il unit invisiblement » au Christ incarné qui descend sur l'autel · l'aspect extérieur du pain et du vin soumis à nos cinq sens. · Quant à la substance du pain, que devient-elle? L'auteur ne le dit pas dans le passage précité, où il n'étudie que le rôle de l'Esprit-Saint. C'est au Verbe créateur de s'en charger, lui qui l'a créée, qui pourrait la maintenir dans l'existence ou la détruire, ct qui, en fait.la convertit en son corps,comme Rupert le dit très exactement dans un autre passage du *De Trinitate, In Exod.,* l. IV, c. vu ;« Survient le Dieu créateur des substances, qui n'agit pas superficiellement, mais convertit efficacement, bien que les apparences extérieures [du pain et du vin) demeurent en état » par le fait du Saint-Esprit. Rupert en arrive ainsi à cette systématisation théologique, que la conversion de la substance du pain est l'œuvre du Fils, tandis que le maintien positif des espèces dans leur être primitif est l'œuvre du Saint-Esprit; théorie curieuse, qu'on peut assurément lui laisser pour compte, mais qui a le mérite de maintenir intactes les positions dogmatiques de la transsubstantiation. de la présence réelle et de la réalité des espèces. Désormais, dans ce livre ct dans les suivants, le moine bénédictin pariera de tout cela avec une précision quasi-philosophique, sans s'embarrasser même de sa théorie : *Substantia punis et vini in veritatem nobis convertitur corporis ejus ct sanguinis. De Trin., In Exod.,* l. I 11. c. vu, et encore au c. xt : *Punis et vini exteriori specie non mututa, transferri in verum corporis el san-*

guinis Christi substantiam, ou enfin : *Quamvis exteriori specte panis et vinum sil, in veritate Agnus est Dei. De Trin* , L IV. c. iv, l. cxxvn, coi. 329.

Au reste Rupert ne s'csl jamais constitué une notion métaphysique de l'accident eucharistique, et il est probable, comme l'explique Grégoire de Valence, *In III 'n,* disp. VI, q, t, p. 2, § 7, qu'il englobait dans la substance toutes les qualités, même extérieures, que l'expérience vulgaire regarde comme inséparables de la chose meme. Cf. *De Trin., In Exod.,* L 11, c. x, cité plus haut. Il n'cssale pas d'expliquer comment les qualités accidentelles, une fois séparées de la substance qui les soutenait, peuvent se maintenir dans l'être. Ici encore, il répugne a toute investigation philosophique. Du moins marque-t-il bien que le Christ voile dans Γeucharistie scs apparences humaines et prend celles du pain ‹ pour éviter l'horreur naturelle des communiants et pour exercer leur foi ». *De gloria Filii hominis,* 1. X; cf. *De Trinit., In Levilic.,* I. I, c. xvi, t. clxvh, col. 7G0 : *horrida species carnis et sanguinis.* Son imagination le fait en tin tomber dans l'erreur contraire, qui est de dire que « le Christ n'y a pas la vie des cinq sens ». *De diü. of].,* I. ll,c. ix t. clxx, col.41. Il voulait peut-être dire simplement que le Christ ne manifeste pas pour nous les phénomènes de la vie; mais son expression imprudente suscita les critiques de Guillaume de Saint-Thierry : « Le corps du sacrifice n'est autre que le corps du Seigneur, mort et ressuscité. » *Epistola ad quemdam monachum, P. L.,* t. clxxx, col. 342. WideiT plus tard soutint la même erreur en se référant au meme ouvrage *De ofilciis,* qu'il attribuait ὐ Ambroise: tous les deux furent réfutés par Thomas Wnldcnsls, *Doctrinale,* t. n, *De sacramentis,* c. xxxi et xlvii, fol. 52 et 81.

L'eucharistie est, d'après notre auteur, un moyen rigoureusement nécessaire du salut, non seulement pour les fidèles, *De victoria,* 1. XII, c. xm, t. clxix, col. 1473, mais pour les enfants morts après le baptême, *In Joa.,* I. VI, *loc. cil.,* col. 483. et pour les justes de l'Ancicn Testament, qui ont communié par la foi et le désir, lors de la descente de Jésus aux enfers, *De Trin., In Exod.,* I. III, c. vin et part. Hi, 1. III, c. xix, t. clxvh, col. 659 et 1661.

En resume, la doctrine eucharistique du moine Rupert, si Incertaine et si imprudente en son expression dans les premiers ouvrages qu'il composa à Liège, s'est faite plus circonspecte et plus profonde dans les livres qu'il donna au public par la suite, durant son exil à Siegburg. Il n'est pas improbable que les conseils de l'abbé Cunon aient contribué *h* cette heureuse évolution. Au reste l'auteur n'en n pas eu pleine conscience et il croyait bonnement expliquer son enseignement du traité *In Joannem,* de 1115, quand il reprenaît dans la lettre-préface de 1119 sa doctrine du *De Trinitate* de 1117. Il serait donc équitable, si l'on voulait dépasser une critique superficielle, de tenir compte, dans l'interprétation du *De ofllciis* et du traité *In Joannem,* de ses explications subséquentes.

10» ***L'Eglise.*** — ⁑ L'Église est la société universelle des croyants. » *De victoria,* 1. XII, c. i, t. clxix, roi. 1465; elle a un aspect Intérieur et une mission extérieure, « possédant à la fois l'intlmlté des âmes et la religion publique; ainsi se forme celte symphonie publique par quoi ΓÉglise chante louanges à Dieu ». *In Apoc* , I. VU, *loc. cil.,* col. 1055. Sa mission d'enseignement, nous l'avons dit, est moins apparente pour Rupert que sa mission législative cl judiciaire : ‹ Ces sièges établis par Dieu sont les dignités ecclésiastiques, celles des pontifes catholiques et aussi celles des prêtres du second ordre, dont le pouvoir est si grand qu'il leur a été donné la puissance de lier dans les deux. Et le tribunal suprême de ce jugement est établi dans ΓÉglise romaine: Tu *es Petrus.* A l'Église siégeant *in ordine suo,* les princes et les rois doivent l'obéissance... · *In Apoc.,* l. XI, col. II82-1183. Sur le pouvoir de l'Égllsc romaine. Rupert constate que l'origine doit en être cherchée dam l'Évangilc, *tali et tanta pncctrnlr cvanqrlicæ verilotit auctoritate,* mais que la reconnaissance des princes permit aux successeurs de Pierre d'entrer en possession de leur juridiction. *De Trin.,* part. Ill, 1. 1. r. xxvin. col. 1601 D. D'ailleurs, il met volontiers en relief les avantages de la protection des princes, tant pour la propagation du christianisme, qui *deinceps tarn gladiis regum quam verbo sacerdotum defensatur,* que pour la vie de Églises, *De Trin.,* 1. VII, c. xxxvn, t. clxvh. col. 482. et que pour la répression des insolents « qui se rient par fois publiquement des prédicateurs ». *De Trin., In libr Psalm.,* prol., *loc. cil.,* col. 1180. Cependant le bras séculier ne doit pas tirer le glaive contre les hérétiques, car, si dans l'Ancicn Testament Moïse et Josué ont massacré les dissidents, ‹ le Christ n'a point fait cela, ni les prophètes, ni les apôtres, ni les princes chrétiens; le vrai Dieu ne veut point d'hommages forcés, mais de volontaires ». *In Apoc.,* I. VIII, t. clxix, col. 1083. Pour le cas des Juifs, cf. *De Trin.,* I. IX, c. i. et *De gloria Filii hominis,* 1. 111. On pense bien que Rupert préconise l'union des deux pouvoirs : *Cum sibi conveniunt, nihil (ullus; cum dissentiunt, nihil perniciosius. De Trinit., In Num., 1.* I,c. v. 1) y a dans LÉglisc différents ordres de fidèles : autrefois c'étaient les martyrs, les confesseurs, *spiritalis propositi fideles,* et la multitude des séculiers, où ‹ quelques-uns cependant étalent riches des plus hautes vertus », *In Apoc.,* 1. XII. t. clxix. col. 1201 ; aujourd'hui « la médiocrité de la vie séculière a besoin de l'intercession des spirituels . *De Trin.,* 1. VI, c. x, t. clxvh, col. 412; mais il y a bien des misères dans le clergé. Cf. *In Joa.,* I. X, et *In Apoc.,* 1. VI, col. 773 et PC », etc...

L'historien de la liturgie n peu de choses à apprendre dans le livre *De divinis officiis, P. L., t.* clxx, col. 9-334. parce que les rites et les textes n'intéressent pas Rupert, étant connus de tous », *loc. cil,,* col. 139, el ne lui sont que des prétextes à considérations morales ou allégoriques. Rupert suivait, pour la messe, *VOrdo romanus, loc. cil.,* col. 113, mais dans la n ccnsion des Églises rhénanes, qui comportait des additions caractéristiques. cf. par exemple, col. 27, 33, 148, etc.; pour Pollice, il suivait *Vordo* monastique, col. l 17. Il fait l'apologie du chant liturgique, *De diu. off.,* prol., et *Dt gloria Filii hominis,* 1. V; et du culte des saints et de images, *Annulus,* 1. III, col. 607.

V. Conclusion. — Rupert n'a donc rien du théologien complet et systématique : il s'est constitué seulement une vue générale de la Trinité et de l'action de Dieu dans le monde; cl, de ce point de vue, traditionnel en somme et assez élevé, mais maintenu avec une rigueur Inflexible, il examine, au hasard des occasions que lui donne l'Écriture sainte, divers problèmes d'intérêt très inégal. Or, par le fait qu'il envisage ccs questions sous un angle trop systématique et inattendu, lu solution qu'il leur donne ne devait pas manquer d'étonner les hommes d'Églisc de son temps, habitués ù ressasser ccs questions dans saint Augustin ou saint Grégoire. La nouveauté est parfois tout entière dans l'expression, le fond restant conforme à la doctrine de l'Églisc de son époque, comme pour la prédestination et l'origine du mal: mais parfois, par exemple pour la procession du Saint-Esprit *a Filio,* la thèse couranie est défendue par des arguments contestables; enfin, pour des questions aussi disparates que l'eucharistie et l'Antéchrist, les rapprochements risqués avec scs principes favoris entraînent Rupert à de véritables Innovations docfrinales dont il ne s'est rendu compte que par les réactions qu'elles suscitèrent et les déboires qu'elles lui ont apportés.

Analecta boHandiana, 1. vi, Mippl p 382; HeUnrmin. *Scriptore.t ecclesiastici, }T2A.* p. 364-360; C.ellller, //hf. *Ue*

auteurs récits., 1758, t. xxn. p. 111-133; Grrbcron. *Apologia pro Iluperto,* ğun J'. t. ‹ i xvn. col. 23-180; //hf. *HU. d< la J runcr,* edit. 1759. t. M. p. 422-587. et *P.* t. ci.xx, col. 703-801; Monltlu». *Chronicon .S\ J aurrnlii Lrodlrlisfr,* dnii» A<ncs *Archia,* t, xm. 1888. p. 639 642; Mgr Diminue. *I 'orthodoxie th Ilupcrl de 1 rutz rn mailtre eucharistique,* duns *I indium,* 1923. p. 1G sq.

P. SiJours É.

RUPP Jean, jésuite allemand, théologien. – 11 naquit à Niederghin en liesse le 2 septembre 1700, entra dans la Compagnie en 1721, enseigna la philosophie et la théologie à Molsheim (1735-17 puis, pendant près de trente ans, la théologie i ı I hide Iberg, où il mourut le 5 juin 1776. Il publia un cours complet de théologie dogmatique pour l'usage scolaire : *Prartcc-Hones theologietc,* Heidelberg, 1761-1768, 8 vol. in-8®. Nous avons en outre de lui une série de courtes dissertations in; ugu raies sur divers sujets théologiques : *De satisfactione et indulgentiis,* Heidt Iberg, 1717: *De peccato veniali, ibid.,* 1752; *De sacerdotio Christi,* 1757; *De necessitate credendi et credendorum,* 1758; *De adoratione Christi latreutica in eucharistia,* 1759; *De in/allibilitate Uomani pontificis extra concilium generale,* 1763; *Exegesis axiomatis: facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam,* 1765; *Utrum in sua quisque fide salvari possit?* 1766.

Somniervogel, *Iiibi. de la Comp, de Jésus,* t. vu, col. 326-329; Hurler. *Nomenclator,* 3· éd., t. v. col. 20.

J.-P. GltAVSEM.

RURICj évêque de Limoges de 485 environ à 510 (?) environ. — Buricius appartenait à une famille distinguée, et lorsqu'il épousa la fille d'un riche patricien, Ibéria. Sidoine Apollinaire composa son épithalame, *Carmen x/, Epithalamium Euricio et Ibcnæ dictum,* édit. Lueljohann, p. 227-230. De ce mariage.il eut au moins deux fils, dont l'un devint prêtre. Vers 177, après dix années peut-être de vie commune, les deux époux se séparèrent, sous l'influence de Fauste de Riez, pour se consacrer à Dieu el mener une vie parfaite. Aux environs de 185, à la mort du roi wislgoth Euric, le siège épiscopal de Limoges qui était vacant depuis un certain nombre d'années put recevoir un nouveau titulaire, cl Ruric fut choisi pour occuper ce poste. Mais nous ne savons à peu près rien de son administration. sur laquelle les documents sont presque muets. En 506, Ruric était fort Agé; il fut cette aiinéc-lA empêche par la maladie de se rendre au concile d'Agde. il en fut de meme l'année suivante pour le concile de Toulouse. Après 507, nous perdops sa trace. Il eut pour successeur un de ses petits-fils, Rude II. qui assista en 505 au concile d'Auvergne.en 511 au IV· concile «l'Orléans et se lit représenter en 549 au V· concile d'Orléans, Vcnancc Fortunat n composé l'épitaphe commune des deux Ruric. *Carmen,* iv, 5.

De Ruric, nous possédons des lettres conservées dans un manuscrit de Saint Gall du ixr siècle. *P. L·.,* t. i.vni, col. 67-124 : ccs lettres ont été rééditées par Br. Kruscb en appendice ù l'édition de Sidoine Apollinaire par Lueljohann. *Mon. Germ, hist.. Auctor, antiquiss.,* t Mil. Berlin. 1887» p 299 350; ‹f ITæfal . p i χιι· i.xxiv; et par A. Engelbrecht, dans son édition de Fauste de Riez, *Corpus scriptor, ecclesias/, latin.,* t. xxi. Vienne, 1891, p. 351 442 ; cf. Prolvgoin.. p. 1 x iv-I.XXIV, Ges lettres, au nombre de quatre-vingt deux, sont réparties en deux livres, dont l'un renferme dix-huit morceaux, et l'autre soixante-quatre; mais elles sont fort loin d'être rangées dans l'ordre chronologique. Le manuscrit de Snint-Gall contient également les lettres de Fauste de Riez, au nombre de dix. dont cinq adressées â Ruric et huit autres lettres de différents personnages, qui ont Ruric pour destinataire : parmi ces dernières, trois sont l'œuvre de Sédatus de Nîmes.

Les lettres de Ruric sont de jolis morceaux de rhétorique, sans grand intérêt historique ou théologique. On s trouve parfois cependant des sentiments de vraie d sincère piété, t ue lettre adressée a Namatius et Géraunia fi l'occasion de la mort de leur fille, *Epist.,* n. •Lest particulièrement émouvante. Une autre lettre, postérieure à n Ile-ci, est écrite A Géraunia. *Epist.,* n. 15, (pii est devenue veuve et donne de beaux conseils de perfection chrétienne. Plusieurs lettres ne sont que des billets de rs mcrcii ments ou de recommandation, écrits avec une élégance qui n'exclut pas la sincérité. Ruric ne dédaigne même pas l'emploi de la versification : une de ses lettres à Sédatus de Nîmes, *Epist., n,* 19 est composée e n hcndécasyllabiques. Il semble que l'exemple de Sidoine Apollinaire n'ait pas été sans exercer son influence sur le telcnt de l'évêque de Limoges.

Iʌ vie et ſe lettres de Ruric ont été l'objet d'une consciencieuse étude dnns ſe Acta *•unctorum,* o tobr. t. vin. Bruxelles. 18 3, p. 59-76; *Hist. lilt, de la J-rance.* t. ni. Paris, 1753, p. 49-51»; O. Bardenhewer. *Gesrh. der aitktrchlichrn Litrralur,* t. iv, Fribourg. 1924. p. 589-591; A. Engelbrecht. *PatrUtlsche Analcctcn.* Vienne, 1892» p. 20-83 (Engelbrecht reproduit, p. 20-47. des extraits des notes critiques cl exégél quesd'un savant françaisdaxvm s ècle, J. Danton, qui avait préfacé l'édition des lettres de Rune; cl il donne, p. 48-83, des ind calions sur 1rs titvl turcs emploies par Ruric); du mên c. *I as 'I itchrom* hri *den »p.tlatriniichcn Epistntographen,* Vienne, 1893; M.-П. O'Brien. *Tille· o/ addrtss in Christian latin rpixtol. to* 5/J .4. *D..* Washington. 1930.

G. Babdy.

RUSCA Antoine, lie a Milin, mort dans la meme ville en 1655, docteur en théologie, membre du collège ambrosicn, théologal, puis prévôt de l'église métropolitaine. 11 a publié : *De in/erno et statu dxmonum ante mundi exitium libri* V, Milan. 1621.

Argclati. *JHbliothrca scriptorum Mediolanensium,* t. n. 1715, p. 1263.

Ê. Amans.

RUSSEL Jean, frère mineur anglais de la fin du xm· siècle, qu'il faut très probablement identifier avec le vingt-deuxième maître régent du *Studium* franciscain à Cambridge et qui. en 1293, fut chapelain d'Edmond, comte de Cornouailles. A.-G. Little lui attribue une *Postilla m Cantica canticorum,* conservée dnns le ms. *ISO* de Lambeth Palace à Londres, et débutant : *Cogitanti mihi canticum;* une *Lectura super Apocahjpsim,* qui commence : *Statuit septem piramides... Accedens ad expositionem,* et est conservée dans le ms. *172* de la bibliothèque de Merton College à Oxford; un *Tractatus de potestate imperatoris et papæ,* qui d'après J. Baie *(Scriptorum illustrium Majoris Pntanniic catalogus,* Bûle, 1557). se lirait dans le ms. *Scld. 64,* fol. 163, du British Muscum à Londres, mais qui, d'autre part, n'est pas mentionné par D. Cnslcy. dans son *Catalogue of the manuscripts in (he King's Library,* Londres, 1734.

Thomas de Ecclcston, *De adinntu fr. minorum In* An· *tfliam,* dans *Analecta franc.,* t. I, 1885, p. 272, cl éd. \.-G. Little, dans *Coll. (Téludes cl de documcnh stir Thisl. rdig. ct lilt, du M. A.,* t. mi. Parb. 1909. p. 72; A.-G. Little. *The grry friars in Oxford,* Oxford, 1892. p. 218.

A. Teetaeht.

RUSSEL Pierre, frère mineur anglais (fin du xiv®-début du xv· siècle). — Il fit scs études à l'université d'Oxford, où il acquit le grade de docteur en théologie. Le 25 novembre 1399. il obtint du roi d'Aragon. Martin, la faculté *legendi, docendi ct dogmatizandi* dans tout le royaume, l'Ars *generalis* ct tous les ouvrages de Raymond Lulle, comme cela ressort de Ia *Dissertatio de IL Lulli orthodoxia* du P. Jean-Baptiste Sollcrius, S. J., dans *Acta sanctorum,* au 3 juin En 142O.il se démit de la charge de provincial d'Angleterre, qu'il exerçait depuis quelques années. Voir *Analecta franciscana,* t. i. 1883. p. 261.275. Il mourut

a Oxford. Il doit avoir compose des *Commentaria super H. Raynuindi Lulli scriptis,* ainsi que *Libri duo in utramqiie S. Petri epistolam.* Pierre Russel a aussi pris la defense des ordres mendiants contre leurs adversaires, principalement contre Richard Fitzralph, archevêque d'Armagh, en Irlande. Cela ressort d une *Declaratio magistri Joannis Whylced de Hibernia in materia de mendicitate, contra /ratres; in qua respondet pro Hadulpho archiepiscopo Armachano contra fratrem Petrum Russet,* conservée dans le ms. *Digby 90,* fol. 200, de la bibliothèque bodlcicnnc dOxford. Wadding ct Hurter lui attribuent encore un commentaire sur les épilres de saint Pierre.

L. Wnddlng, *Annales minorum,* t. x, Qunmcchl, 1932. an. 1421. n. xi, p. 01; *Scriptores O. M.,* Home, 1906, p. 193; J.-Il. Sbanden, *Supplement, ad script, O. M.,* t. u. Home, 1921. p. 365; *Acta sanctorum,* 3 juin.

Am. Teetaekt.

RUSSIE (Poneée religieuse) : 1. Jusqu'à rétablissement du Saint-Synode. II. Depuis rétablissement du Saint-Synode.

I. JUSQU'A L'ÉTABLISSEMENT DU SAINT-SYNODE. 1. Introduction. Aperçu historique sur la conversion de la Russie. IL Polémique anti-latine avant l'invasion des Mongols (col. 216). iIl. Polémique anti-juive jusqu'ù l'invasion des Mongols (col. 221). IV. Traités doctrinaux ct oratoires, canoniques et historiques composés à la même époque (col. 221). V. L'invasion des Mongols ct le synode de 1271 (col. 232). VL Les premiers métropolites de Moscou (col. 235). VU. L'hérésie des strigoinlkl (col. 239). VIH. Le concile de Florence et l'autocéphalie moscovite (col. 212). IX. L'hérésie judalsante; conciles de 1490 et 1503 (col. 249)» X Maxime le Grec ct le métropolite Daniel (col. 262). XI. Les conciles d'Ivan le Terrible; Littérature religieuse (col. 262). XII. L'institution du patriarcat moscovite (col. 272). XIH. Le concile de 1620 ct la rcbaptisatlon des latins (col. 276). XIV. Les controverses avec les protestants (col. 281). XV. Le patriarche Nikon; le schisme des starovières; les conciles de 1653, 1654 ct 1666-1667 (col. 292). XVI. Les théologiens kléviens en Moscovie et le débat sur la forme de l'eucharistie; concile de 1690 (col. 304). XVIL La suppression du patriarcat (col. 321).

I. Intuoduction. Aperçu IIISTOHIQUE SUR LA CONVERSION DE la Russie. — 1° *Observations préliminaires.* — Nous nous elforcerons, dans cet article, de tracer le développement de la pensée religieuse en Russie depuis les origines jusqu'à l'établissement du Saint-Synode. Nous nous intéresserons à la théologie ct à la littérature religieuse en général beaucoup plus qu'à l'histoire. On ne trouvera ici ni tables chronologiques. ni listes de sièges ou d'évêques. Nous donnerons simplement les aperçus historiques necessaires pour comprendre l'évolution de la pensée religieuse. Nous ne ferons que de rares allusions, bien entendu, aux auteurs ascétiques et mystiques. Deux auteurs, surtout nous ont précédé en Occident. Ce sont Aurelio Palmieri cl le P. M. Jugic, A. A.; le premier dans sa *Theologia dogmatica orthodoxa ad lumen catholic# doctrin# examinata,* 2· éd., Florence, 1911-1913; et son *Nomenclator litterarius theologia rustic# ac grec# recentioris,* 1908-1911; le second dans sa *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium,* t. i, Paris, 1926, p. 546-592.

La pensée théologique de l'ancienne Russie ne s'est pas formée dans les écoles. A l'époque ou, en Occident, les universités sc multipliaient et où la théologie scolastique brillait d'un vif éclat, la Russie tombait sous le joug des Mongols; aussi presque tous les traités théologiques dont nous aurons à nous occuper ne sont pas le fruit «le paisibles recherches; ce sont des traités «le polémique suscites accidcntcl- lenient au cours des siècles par diverses controverses : les uns sont dirigés contre les adversaires classiques de l'orthodoxie pravoslavc, les latins, les juifs, les protestants; d'autres, plus spécialement russes, ont pour but de réfuter les diverses sectes nées de l'orthodoxie clic-même, comme celles des strigolniki, des judaîsants, des starovières. Certains événements politico-rcligieux, la chute de Constantinople venant après le concile de Florence,le sacre d'Ivan le Terrible sont a l'origine de plusieurs traités assez caractéristiques. L'union religieuse des Ruthènes (1595-1596) et les polémiques qu'elle suscita furent à la base d'une renaissance intellectuelle qui se lit vivement sentir en Russie septentrionale au cours des xvn· ct xvm· siècles.

Il y eut pourtant une certaine évolution ct un progrès positif; les polémistes postérieurs se servaient des travaux de leurs prédécesseurs ct ajoutaient à leurs arguments. La polémique antilatine du xvn· siècle est un peu moins primitive que celle du xin·, encore que la profession de foi rendue populaire par le patriarche Philarète soit bien dans les mêmes lignes que le Hcpl των Φράγγων. La production théologique de la tin du xvn· siècle, née elle aussi de la polémique, compte cependant des ouvrages remarquables où la doctrine est exposée avec ordre, sérénité, esprit de suite, et mémo avec une certaine ampleur.

On trouvera des indications bibliographiques à la lin de chaque paragraphe plus important. Un grand nombre des études que nous citerons ont paru dans les diverses collections scientiliques de Russie; pour les désigner, nous emploierons les abréviations suivantes :

Rog. *Vést. Rogodovskij Véstnik (Le messager théotoglque).* Revue de l'académie ecclesiast qu · de Moscou, ou plus exactement de Sergiev Troitsa.

Clenija = Ctcnija v imperatorskom obiéestoê istorija i *drevnostcj rossiiskikh (Lectures de la société impériale d'histoire et d'antiquités russes).* Cette société était rattachée à l'université de Moscou, La collection des *(ïteni/a* est de toute première importance pour notre étude.

Izv. Otd. Izvcstija otdélcnija russkago jazyka i slovesnasli (Nouvelles de la section de langue rt de littérature russes), de l'académie des sciences de Saint-Pétersbourg.

Khr. Cten. Khrisljanskoc Clenic (Lecture chrétienne). Revue de l'academie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg.

Lét, zan. Létopis'zanjatii arkheograftéesko) Kommissii (Annuaire des travaux de la commission archéographique), de l'académie «les sciences de Saint-Pétersbourg.

Prav. Sob. Pravoslavnyj Sobcsrdnlk (Interlocuteur orthodoxe). Revue de l'ncadé r.le théologique de Kazan.

Russ. 1st. Ribl. Jlusskaja Istorlfcska/a biblioteka (Hibliothèque d'histoire russe), publiée par l'académie des sciences de Saint-Pétersbourg.

Sbor, Otd. Sbornik otdélmija russkago jazyka i slovcsnosti (Recueil de la section de langue rI de littérature russes), de l'académie «les sciences.

Trudy Trudy f Travaux), de l'académie ccclésiast que «le Kiev.

2urn. Min. \ar. Pr. Àurnal ministerslva Narmlnago Prosvéifenija (Journal du ministère de Γlnstruction publique).

l'outes ces collections, sauf *Izv. Otd., Sbor. Otd.,* rt *Rus\, 1st. Ribl.* ont cessé «le paraître depuis la révolution communiste.

On est toujours embarrassé quand on doit écrire sur la Russie. Il y a, en réalité, trois Russivs plus ou moins distinctes ct les esprits sont extraordinairement divises sur le degré de diversité qui les sépare : la Russie du Nord ou Grande-Russie avec Moscou pour capitale; la Russie du Sud ou Pctitc-Russlc «pii est désignée aujourd'hui sous le nom d'Ukraine; et la Russie de l'Ouest ou Russie-Blanche. Il y aurait encore d'autres divisions à faire; nous pouvons les négliger. Jusqu'à l'invasion des Mongols et la chute «le Kiev (1240), ces trois Russics étalent assez unies sous le scepl re «lu grand prince de Kiev qui exerçait une autorité nominale

sur les autres princes locaux. Apres l'invasion des Mongols, la Russie du Nord ou Grande Russie fut centralisée peu à peu autour de Moscou. La Bussie méridionale ou Ukraine et la Russie-Blanche lirent partie de la République polonaise (composée après l'Unlon de Horodio, du royaume de Pologne et du grand-duchc de Lithuanie). L'Ukraine passa sous le sceptre moscovite un peu après le milieu du xvn· siècle ct perdit peu A peu son autonomie ecclesiastique, La Russie-Blanche fut annexée lors des partages de la Pologne durant la seconde moitié du xvm· siècle, sauf pour quelques-unes de scs provinces orient aies acquises déjà par Alexis Mikhallovlè ct Pierre le Grand. Aujourd'hui, il est difficile de parler, même en historien, de ces pays ou de ce pays, sans mécontenter les Grands Busses, ou les Ukrainiens, ou les Blancs Bussions, ou tous les trois A la fois. Nous avons décide, dans cet article, de ne pas faire de distinction entre ces divers territoires jusqu'à l'invasion des Mongols ct la chute île Kiev (1240). Aussi, la conversion de la Bussie y trouvera place; ainsi de même, l'ancienne littérature prémongolicnnc qui se développa surtout autour de Kiev. A partir de l'invasion des Mongols jusqu a Pierre le Grand, nous parlerons exclusivement de la Bussie du Nord ou Grande-Russie, souvent appelée Moscovie, surtout jusqu'au xvn· siècle. L'évolution de la pensée religieuse chez les Petits-Busslens ou Ukrainiens et chez les Blancs-Russicns. qui doit être traitée *per modum unius* revient à l'article Rüthêxe *(Église).*

2° *Aperçu historique sur lu conversion de la Russie.*— La première évangélisation de la Bussie proprement dite date de 8G1 ou de 862. Le 18 juin 860, les Busses attaquèrent Constantinople. La ville fut sauvée, s'il faut en croire le patriarche Photius, par un miracle. Il plongea la tunique de la Vierge dans la mer; l'eau s'agita, la tempête se leva et les Busses s'enfuirent. Ils lirent pourtant d'affreux dégâts dans le voisinage. Revenus dans leur pays, ℓe barbares demandèrent un évêque cl embrassèrent la religion chrétienne.

L'attaque des Busses est décrite par les chroniqueurs byzantins. Voir aussi : C. Boor. *Der Angriff der Rh6s au/ /h/roar*, dans *Hgzantin. Zeitschrift.* t. iv, 1893, p. 113 sq.; E. Gerland, PΛo/ioχ *und der Angriff der Russen auf Ryzanz. (IS juni SCO)*, dans *Xrue Jahrbûcher fur dus klass. Altcrtum.* t. n, 1903, p. 718-722; Ernnz Cumont, *Anccdota Rruxrl-trusta. Chroniques byzantines.* Gand. 1891. M. Cumont a fixé la date jusqu'alors très controversée de l'ai laque des Busses contre Byzance. Cette decouverte fut aussitôt communiquée n {'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg dans *Vizantifskij I'remennik.* L i (1891), p.258; Pnpadopoulos-Kénuncus, *L'acathistr de la Mère de Dieu, la Russie rt le patriarche Photius* (en russe : *Akaflsl Hoiiej Xlaterf*). dans *Vizantijskij Vrcmcnnik.* 1903. 3; du même· *Deux homélies du patriarche Photius* d *l'occasion de l'attaque des Russes contre Constantinople* (en russe : *IM bcscdyX* dans *Khr. Cten..* 1882,2; A. Palmieri, *La conversione dei Russi al crislianisimo r la lestlinonianza di Iozio.* dans *Studi religiosi.* t.n (1901). Photius parle de la conversion des Russes dans son *Encyclique.* et les chroniqueurs byzantins donnèrent la notice.

Avec le baptême d'Olga, nous sommes sur un terrain plus solide, quoiqu'ici encore les questions soulevées soient nombreuses. Olga était la veuve du prince Igor, lui-même petit Ills de Burik. Certains auteurs. Golubinskij par exemple, ont cru qu'elle fut baptisée en Russie. D'autres opinent pour deux voyages A Constantinople. Mais Olga se mit aussi en rapports avec IOccident. En 959, d'après 1rs *Annales d lhidesheim : Legati Ile tenir* (Olga reçut au baptême le nom d'Hélène) *régime Rugorum, qua- sub rnmano imperatore Constantinopoli bapltzala est. fide. ut post claruit, ad regem venientes episcopum et presbyteros eidem genit ordinari fidebant.* Adalbert, *ex cirnobitis sancti Maximi.* fut destiné bien contre son gré à cette mission dont il revint au bout d'une année en $e plaignant amèrement de l'inutilité de son séjour en Russie ct des difficultés du voyage et il reçut alors une prébende plus attrayante. Olga mourut chrétienne a un âge très avancé.

Voir sur cettr question : E. Golubinskij, *Histoire de I'Église russe* (en nus»·) 1.1 *a;* Vlad. Parkhomenko, *1m sainte Isapostote d'ancienne Russie, Olga. 1m question de son mariage (en* nissr. *Drrunerusskaja...).* Kiev, 1911; il suppose deux voyages a Constantinople; Schlumberger, *L'épop^t byzantine.* t. i, Paris, 1928. p. 9G9-989.

Son fils, le brlhqucux Svjatoslav, célèbre pour les échecs qu'il infligea â Byzance ct pour la description que laissa de lui Mon le Diacre, resta païen tout en pratiquant la tolérance la plus large envers les variagues convertis. Il se moquait d'eux. Sous son règne, plus encore sous celui de son fils Jaropolk, les chrétiens sc multiplièrent à Kiev. IB jouissaient d'ailleurs depuis l'époque d'Igor, de plusieurs églises dont un *sobor* (cathédrale, ou simplement église plus spacieuse?) dédié a saint ÉHe comme l'église du quartier russe de Constantinople.

La Russie fut baptisée de façon définitive ‘O.ts le règne de saint Vladimir, ℠mai l'histoire de cet événement a été tellement défigurée par des historiens intéressés, qu'il est presque impossible aujourd hui d'affirmer avec quelque certitude sous quelles influences la Russie reçut la foi chrétienne. La cause en est dans la narration, incorporée à l'ancienne chronique dite de ‹ Nestor » et qui en ht disparaître (si jamais elle exista) une histoire plus ancienne et plus véridique. Malgré les arguments sans cesse croissants apportés par les savants russes ct étrangers depuis près d'un siècle contre la valeur de cette narration telle qu'elle existe aujourd'hui, certains auteurs récents, ct même très récents, s'en scrxent encore pour décrire les origines du christianisme en Russie. En voici un court resume : Vladimir vivait dans l'orgie et la débauche quand il reçut la visite de divers missionnaires qui lui proposèrent chacun leur foi; ils avaient été envoyés par des Bulgares inahomêtans, les Khazars juifs, les Allemands latins, enfin un philosophe grec du nom de Constantin lui fit une prédication impressionnante sur toute l'histoire de l'humanité en commençant par la creation. Puis Vladimir envoya ses ambassadeurs enquêter chez les Bulgares, les Allemands et les Grecs. Ceux-ci furent préférés. Vladimir décida d'embrasser leur religion; il commença donc par attaquer la ville impériale de Cherson en Tauride, la relâcha moyennant la main de la sœur de l'empereur (ou des empereurs byzantins), la porphyrogénète Anne, se fit baptiser par les prêtres grecs qui accompagnaient la princesse, prononça une terrible profession de fol antilatine (ct même semi-arienne!) et revint à Kiev où il fit baptiser son peuple. De toute cette histoire, que Bvlajcv avait caractérisée dès 1817 comme « inventée par un Grec », tant elle est pleine de contradictions et d'impossibilités, on ne peut guère retenir que ce qui est prouve par ailleurs... Depuis bien des années les érudits russes étaient divisés : les uns disaient, avec Golubinskij, que cette narration était une invention pure et simple de quelque Grec intéressé, d'autres soutenaient avec Elpidiphore Barsov que c'était une légende populaire, brodée sur un fondement historique. C'est en 1882 que les deux savants russes eurent cette controverse; mais en Occident on cite encore « l'invention pure » ou la ‹ légende populaire » comme un document sérieux! Comme le faisait remarquer l'historien le plus récent de saint \ ladimir. le baron de Baumgarten, · plus une légende est fausse, plus fortement elle s'enracine dans l'histoire d'un peuple ». malgré les efforts des érudits pour l'en extirper.

Laissant de côté le roman tardif du pseudo-Nestor, voici quel semble avoir été le cours des événements. Converti en 987 à la foi chrétienne. Vladimir reçut, peu avant son baptême (ou aussitôt après), une ambassade byzantine qui demandait un secours militaire contre le rebelle Bardas Phocas. Vladimir accepta «l'aider les Byzantins à condition de recevoir la main «le la sœur des empereurs, la porphyrogénète Anne. Il v a certainement un lien entre le baptême du prince russe ct son mariage avec la porphyregénète, car Il (ùl été absolument impossible de faire entrer la princesse byzantine dans l'ample harem du prince païen! Byzance accepta les conditions du prince ruise. Vladimir condui It ses troupes à Constantinople, épousa Anne, battit les révoltes (988-989),mais,quand la révolte (ut domptée, il se vit refuser la princesse. Dépite, il attaqua la ville de Cherson en Crimée et força la main aux empereurs. Anne lui fut envoyée; il restitua la ville, vint a Kiev avec son épouse el lit baptiser son peuple.

Il nous est Impossible de donner ici une bibliographie sur Nestor, ni même sur les chroniques russe dont l'édition par PAcndfhnlc des sciences de Russie est encore en cours «le publication (elle a déjà 21 volumes). On trouvera une excellente bibliographie dans N. de Baumgarten. *Saint Vladimir ft la conversion de la Hussiet* dans *Orirntaliachri.Uiana,* I. xxvii, 1932; voir niissi Schlumberger, op. ri/.; Golublnskij, *Hlit, de Γ Eglise russe* (en russe), t. i *a.*

En allemand : G. luichr, *Die An/ange des russUchen Reiches.* Berlin, 1930. En anglais : Mann, 77ir *early Russian Church and the Papacy,* Catholic Truth Society. Londres, 1926. Nous renvoyons les historiens en quête «le bibliographie à N. de Baumgarten. Mentionnons pourtant lu *Dissertatio dr conversione rt fide Russorum* du P. Stilting. *Acta sanctorum,* sept. t. n, vieillie, il est vrai, mais contenant «les choses précieuses. On ne cite Jamais celte *Dissertatio* <h»ns les travaux sur la conversion de la Russie. Pour l'époque de .înropolk, voir V. Zaikin, *Le christianisme en Ukraine à l'époque du prince Jaropolk I",* dans *Analecta ordinis S. Basilil Magnl,* t. m, 1928-1930, η. 1 cl 2.

Bien plus importante que la conversion individuelle de saint Vladimir fut la conversion de la Russie. Ici encore l'histoire a été faussée. On a voulu voir, dans cette œuvre, le travail exclusif des Byzantins. C'était la version officielle. Néanmoins, on remarque ces dernières années, une évolution considérable.

D'après Michel Priselkov, dont les conclusions ont été en grande partie acceptées par A.-A. Sakhmatov, l'évangélisation de la Russie fut l'œuvre de prêtres bulgares. Vladimir, qui s'était converti par politique, aurait placé la Russie récemment convertie sous la juridiction du patriarche (ou de l'archevêque autocéphalc) d'Ochrida. Tel aurait été le statut canonique de l Église russe jusqu'à l'érection de la métropole de Kiev en 1037 par Jaroslav le Sage, (.etle hypothèse, qui causa beaucoup de mécontentement dans les sphères orthodoxes lors de son apparition, n'a pas été accueillie avec faveur; la partie essentielle, à savoir que les Influences bulgares se tirent vivement ressentir a l'époque de Vladimir, semble être restée. Ainsi, Istrin reconnaît quavant 1037 · les Bulgares exercèrent une influence prépondérante sur les alïaires religieuses de Russie * (Esçtrfsse *de l'hist. de l une, hllér. russe,* Petrograd, 1922, p. 13). On peut même dire que, suit a cette époque, soit à une époque plus tardive, toute la production littéraire bulgare du siècle de Simeon est passée aux ncochrétlcns de Russie. La langue ecclesiastique de l'ancienne Russie est l'ancien bulgare à peine changé. A peu près toutes les anciennes traductions des saints Cyrille ct Méthode, toute Pauvre littéraire de leur disciples semble être passée en Russie : livres liturgiques, traités juridiques, recueil de sermons, traductions de Γ Écriture sainte, des Pères de l'Églisc, etc. Peu à peu. cependant, la langue évoluait, quelques lettre disparaissaient ct la langue ecclésiastique, nettement bulgare à scs débuts, prenait une tournure indigène plus accentnée. Il faut relever que la production théologique bulgare de cette première époque ne semble pas avoir contenu de traces de la polémique entre Orient et Occident. Bien au contraire! Les *Vies* des saints Constantin (Cyrille) ct Méthode qui entrèrent par ccttc voie en ancienne Russie (en dehors d'une pointe assez vive contre les évêques bavarois et de leur « hérésie › hyopatérique), montraient un grand respect vis-à-vis de *Vapostolicus* (le pape); la traduction méthodienne du *Nomoeanon* contenait une protestation contre le 28e canon de Chalcédoineet une affirmation aussi énergique qu'inattendue de la primauté du pape. La Bulgarie ne deviendra antilatine que sous l'influence de Grecs comme Léon d'Ochrida et Théophylactc.

M. Priselkov, *Essais sur l'hist. polil.-rellg. de la Rustle kiéuirnnc,* Péter bourg. 1913; voir le recensions de V. Znvitneviê, dans *Trudy,* avril 191 I, p. 628 sq.; Titlinov, dans *Khr. Cten.,* déc. 1913, p. ! tlS, 1 170; \.-A. Sakhmatov. dans *Journal historique scientifique (Xauc. Ixl. Zurn.),* avril 191 L p. 30-61; ct de t.-Γ. Kozosev, dans *2urn. Min. Sur. Pr„* octobre 191 L La recension de VI. Parkhomenko, qui était un des adversaires les plus résolus de Priselkov a paru sous le titre de *Trois moments de Thistoire primitiae du christianisme en Russie,* dans /ri». *Old.,* avril 1913, p. 371-380. Voir encore du mê « c. *Réponse à la recension dr M. Priselkov,* dans *Du. Old.,* 1911, p. 257-259. Priselkov avait jugé très sévèrement le *Début du christianisme en Russie (.\aéalo...),* Poltava, 1913, de Parkhomenko; V.-M. Istrin, *Esquisse d'une histoire de l'ancienne littérature russe,* Petrograd, 1922. Pour 1rs scholia de l'ancien .Vomoconon slave, voir la bibliographie cyrillo-méthodienne.

D'autres auteurs ont. souligné les influences occidentales flans la conversion de la Russie. Tout récemment, M. Nikolskij a écrit un travail quelque peu sensationnel, ou il établissait que les Slaves de la vallée du Dalcpr, avant la conversion <le saint Vladimir, avaient subi de fortes inllucnces moraves et étaient devenus chrétiens sous l'influence de disciples de saint Méthode Saint Vladimir reçut une série d'ambassades romaines. Un des plus célèbres visiteurs à la cour de Kiev fut saint Bruno (appelé aussi saint Boniface). Dans une lettre qu'il écrivit vers 1000 au roi Henri II d'Allemagne, Bruno décrit la inagnilique hospitalité qu'il reçut du *Senior Jltitorum, nutgnus regno cl diuitiis rerum,* durant l'espace d'un mois. Mais le vaillant missionnaire voulait aller chez les Pétchenègues, les fameux Petzinaces, qui infestaient les steppes de la Russie méridionale. \ ladimir l'accompagna jusqu'à la frontière. Bruno chantait *nobile carmen : Petre, amas me? Pasce ones mean.* Vladimir chercha à le détourner de cette mission qu'il jugeait inutile ct dangereuse. Bruno lui répondit : *Aperiat tibi Deus paradisum, sicut nobis aperuisti viam ad paganos.* Bruno convertit une trentaine de Pétchenègucs et laissa un évêque latin parmi eux. Rien de ccttc activité n'est resté dans les chroniques russes, mais on a trouvé des médailles attestant le passage de Bruno chez les Pétchc lègues.

Aussi ne faut-il pas s'étonner de rencontrer beaucoup de traces d'influence occidentale dans la littérature religieuse d'ancienne Russie. En Moravie, d'où l'héritage des saints Cyrille et Méthode n'avait pas été totalement banni, il y avait eu une littérature slave de quelque importance. La langue écrite y était la même qu'en Bulgarie avec, en plus, quelques « moravismes », plutôt dans le vocabulaire que dans la syntaxe. M. NikoLkij a eu le mérite de mettre en relief les restes d'influences occidentales que l'on peut discerner encore aujourd'hui dans l'ancienne littérature kiévienne. M. Istrin s'est plaint dans son *Essai sur Thistoire de Tancienne, littérature russe* (Petrograd, 1922). que l'histoire des relations entre la Russie et

les Skives occillent aux n'ait ꝑa encore été suffisamment étudiée, mais il croyait pouvoir conclure qu'à l'ꞇpoque de \ladimir ccs relations furent plus étroites que dans la suite. On a n marqué l'influence de la *Vif de saint Vcnceslas de Bohême* sur celle des saints Boris ct Ghb. M. Sobolwskij a publié toute une série de documents d'origine occidentale qui furent introduits in Russie, sinon durant le règne de saint Vladimir. à tout le moins à l'époque prémongolienne. Nous omettons la V/e *de saint Bend!* qui existe aussi en grec; mais la *Vie de sain! Apollinaire de Kaoenne* a été traduite immediati ment du latin; celle de saint Guy. inconnu chez les Grecs, mais célèbre en Bohême, a été éditée par le mime savant d'après un manuscrit du xir siècle; il a donné aussi de vieux textes slaves de la *Vie de sainte Anastatic la Bornaine,* de la *Vie de saint Chrysogone,les Actes du* pape saint Étienne, tous directement traduits du latin, ainsi qu'une série de prières remarquables qui connurent une vogue considérable en ancienne Russie. Ainsi, il imprimait en 1910 une curieuse *Prière contre le diable* tirée d'un manuscrit du xiii· siècle où, entre autres saints, on Invoquait l'aide des saints Guy, Laurent, Florian, Chrysogone, Zoilé, Boniface. Parmi les évêques, il y avait Clément de Rome, Sylvestre, Ambroise, Jérôme *(sic!* il y était même deux fois, par lapsus), Martin, Cyprion ct, parmi les vierges, il y avait Agathe, Lucie, Cécile Félicité, Walpurgc. Dans la *Prière à la sainte Tiinité,* qui date de la même époque et dont il existe de nombreuses variantes, on nomme, après les apôtres «le saint chœur des papes », ct avec eux quelques autres saints occidentaux dont les saints Magnus, Canut, Alban. Un peu plus tardive sans doute et sc ressentant déjà de fortes influences polonaises est une traduction en vieux-russe de la Messe latine de la sainte Vierge où nous avons les prières au bas de l'autel, l'introït, la Collecte *(Concede).* la Préface *(El te in festivitate)* et le Credo (avec *Filioque).*

Il ne faut pas exagérer la portée de ccs témoignages littéraires comme l'a fait jadis M. Korobko. On ne peut en déduire que la Russie fut convertie par des missionnaires occidentaux à l'époque de saint \ladimir ou avant. Plusieurs des saints commémorés attestent une origine plus tardive de ces documents. Mais ce qui en ressort de façon inévitable, c'est qu'à côté des influences byzantines et bulgares, il faut aussi admettre une influence occidentale dans la formation de la pensée religieuse de la Russie primitive. On s'expliquerait bien difficilement une forte influence occidentale au xiii· siècle el plus fard, si, longtemps auparavant, il n'y avait eu en Russie que des missionnaiics ἀntilatins Dans son ouvrage récent. N. de Baumgarten affirmait, avec réserves bien entendu, que la première hiérarchie en Russie avait été non byzantine, mais occidentale. C'est une hypothèse qu'on aimerait voir discutée.

lui lettre de saint Bruno, découverte par Λ. ꜝ lilfvrding ‹-ꜝ publiée par lui en 1856, sc trouve dims Λ. lUchnwki, Λ/o/ιιπη. *Ptdonhv hisl..* t. i. ct dans *Monum. Itungaria hlst»,* t. vi. Voir aussi V.-G. Ljaskoronskij. *Dans quelle partie de la Bussic mérldlonalt sr trouve le district ou prêcha réveque Bruno au début du ℷ/ siècle? (K voprosu 0 mêstopoloirnii...),* dans *turn. Min, \ar. Pr..* août 1916; il est difficile, apres l'étude du savant historien de ln Russie prénion-golicnne. de rejeter l'nuthmIlclté de ln lettre de Bruno; N. Nikolskij, *I.c récit des temps écoulés, source pour l'hist, de la première période de l'hht, et de ta civilis. russes (PoucsC urrmennykh...).* Leningrad, 1930 (cl. *Orientalia Christiana,* I. xxχιτ. 1933, p. 180-21 I).

Les textes slnses directement traduits du latin dont nous avons parlé nu cours de ce paragraphe ont été publiés par A.-L Sobolessklj. dans /-i». *Old., Matériaux et études dans te domaine de la philologif ct l'archéologie slave.* Janv., fév.. avril 1903; janv., avril 1905. \olr aussi *Shorn. Old,.* mars 1910. p. 88; *Les plus anciennes traductions des catho-tiques russes, Ibid.,* p. 193. Il y eut à ce sujet une polémique entre lui et M. Korobka : Korobka. *Sur tes origines du christianisme en Bustle,* ibins *Izv. Old,,* février 906; Sobolevskîj. *Deux mots sur les anciennes traductions slaves laites sur b latin,* dans *Izv. Old..* avril 1006; cf. V. Zaikin, *Λ'Icolas Korobka el son enquête sur les origines du christianisme en Hustle,* dans *Bogviiovipi.* t. iv. avril 1926.

Saint Vladimir mourut en 1015 laissant à la Russie le glorieux héritage de la foi chrétienne. Après sa mort il y eut parmi scs fils de graves discordes, qui curent pour résultat l'assassinat des princes Boris et Glcb, une Invasion polonaise conduite par le roi Bolcslas cl une guerre civile. Enlin Jaroslav (baptise sous le nom de Georges), le plus brillant des Ills de \ladimir, monta sur le trône de son père ct ce fut, pour reprendre l'expression du P. Pierling. « le siècle îles lumières ». Car Jaroslav aimait beaucoup les livres • cl les lisait souvent, nuil ct jour; il rassembla beaucoup d'écrivains; il flt des traductions du grec dans la langue ct l'écriture slave. Il écrivit ct rassembla beaucoup de livres · *(Chronique* dite *de. Nestor.* édit. L. Léger, p. 128). Le vieux chroniqueur russe place cet éloge en l'année 1037. quand Jaroslav fonda le siège métropolitain de Kiev cl quand le premier métropolite, le Grec Théopcmpte vint de Constantinople. On ne sait rien de certain sur la hiérarchie russe avant l'arrivée de Théopcmpte. Djux ans après, en 1039, celui-ci consacrait l'église métropole, la fameuse cathédrale de Sainte-Sophie de Kiev.

Voir N. do Baumgarten. *Chronologie ecclésiastique des lemt russes du .V au Xffp siècle,* dans *Orientalia christiana,* t.xvn, 1930. fasc. 58. Cet ouvrage est un excellent résumé des chronique? russes pour répo«|iic Indiquée cl pour ce qui n trait à Γhistoire cccl&fastlque. On y trouvera une excellente bib lographir.

Les Grecs, s'ils apportèrent en Russie beaucoup de livres à traduire, ne surent pas se faire aimer. Théopeinptc n'était pas en Russie depuis longtemps quand la guerre éclata entre Kiev et Byzance. Théopcmpte devint insupportable. Les Grecs afllchaient une morgue extraordinaire vis-à-vis des nouveaux chrétiens; ils faisaient continui llcrnent remarquer aux Russes que la lumière venait de Byzance et que les Russes n'étaient, en somme, que des néophytes. Ainsi de même, presque deux siècles auparavant, ils s'étaient rendus insupportables à Bons de Bulgarie. C'est alors qu'une tendance nouvelle se manifesta en Russie : l'uutocêphalic. Le successeur de Théopcmpte, le métropolite liilarion. était russe. Il fut choisi par les évêques russes (ou par leur souverain Jaroslav) sans recours à Constantinople; il était connu par un magnifique éloge du kagan \ladimir. d'une haute portée oratoire, où il chantait les louanges du prince russe, second Constantin, qui avait donné la foi au peuple russe — mais le moine devenu métropolite se gardait bien de faire la moindre allusion à l'œuvre des missionnaires grecs en Russie. Il est important de relever qu'à l'époque où Cérulaire rompit avec Rome, llilalion siégeait à Kiev ou venait à peine de mourir. On trouvera la bibliographie sur Hilarlon. col. 223.

Jusqu'à la lin du xic siècle, les relations avec Rome ubsistèrent. On sait comment le grand-prince Izjaslav de Kiev, chassé de son pays, envoya son fils Jaropolk-Pierre à Rome implorer l'aide de Grégoire VII et placer la Russie sous la protection du prince des apôtres. Voir la lettre de Grégoire dans *P.* Λ., I. c.xl vu i, col. I23-42G. Avec l'aide du pape ct du duc de Pologne. Izjaslav ct Jaropolk revinrent à Kiev et bâtirent, sur remplacement où les Kiéviens avaient été baptisés en 989, une église dédiée à saint Pierre. Quand Jaropolk-Picrre (ut tué en 1086. on amena son corps â Kiev au monastère de Saint-Dimitri et on l'ensevelit dans l'église Saint-Pierre qu il avait bâtie. En 1128

le nom de l église avait déjà été changé et il semble que l'on sc disputait à ce sujet. Nous lisons à cette date dans la chronique : « Cette année, les moines des Cryptes s'emparèrent de l'église de Dimitri et l'appelèrent l'église de Pierre, commettant ainsi un grand péché ». N. de Baumgarten. *Chronologie ecclédastlque,* dans *Orientalia Christiana,* t. xvn, 1930. n. 63. Ils s'efforçaient simplement de revenir à l'ancienne tradition et le parti adverse protestait. Les deux prologues du <11!· siècle découverts et décrits par P.-A. Lavrovskij *(Description de sept mss de la biblioth. publique de Saint-Pétersbourg (Opisanie...),* dans *Glcnija,* avril 18.58, p. 7 sq.), parlent toujours d'une église Saint-Pierre à l'endroit où la Russie avait été baptisée, mais au xv» siècle le vocable avait disparu et l'église était dédiée aux saints Boris et Gleb. Jaropolk-Pierrc, le pèlerin de Home, est vénéré comme saint par les orthodoxes de Volhynie. Il y avait aussi une église latine dans la forteresse même de Kiev durant toute l'époque prémongolicnnc— signe manifeste qu'elle y (ut bâtie par un souverain catholique.

1'n autre sanctuaire de Russie où l'influence occidentale se lit sentir est le vénéré monastère des Cryptes de Kiev, centre de pèlerinages non seulement pour les Ukrainiens, mais pour tous les Busses. Le *Paterik* des Cryptes nous parle des relations entre les saints Antoine et Théodose et le variague Simon. Parmi les favoris de saint Théodosc, il faut compter le voévode de Kiev, Jan. et sa femme, Marie. L'influence variague (occidentale et latine) dans la fondation du célèbre monastère klévien a été relevée par de nombreux historiens. Sans doute, le *Paterik* nous avertit que le variague Simon (appelé ensuite Simeon), qui avait été en rapports si étroits avec tous ces événements, abandonna le latinisme et fut converti a l'orthodoxie par saint Théodosc; mais on s'explique l'anachronisme de celte supposition en se rappelant que ce passage du *Paterik* ne date que du xin· siècle.

Sur 1rs rapports de In Russie avec l'Occidcnt après Cvnilxiirc, voir surtout B. Lvib. *Rome, Kiev d Rytance a la fin du XP siècle. Rapports religieux des Lutins et des Gréco-Russes sous le pontificat d't'rbuin II (I08S-I099),* Paris, 1924; D.-N. Egorov, *Rapports des Slaves et des Allemands au Moyen* .b;r. 2 vol., Moscou, 1915 *(Xlavjano-qcrmanskija otnosenija...);* Th. Ediger, *Russtandx atteste Rrzichunycn zu Deutschland, Irunkrdch und zur romischen Kurir,* Halle, 1911 ; I.-Λ. Llnnièenko, *Rapports mutuels de la Russie rl de la ƀhgne fusqu'à la fin du XIP siècle (Vrajmnyja otnoienija...),* dans *Kiroskie univcrsitelsklje izveslifa,* 1882-1883; L-A. LjuskoronskiJ, *//1st. de la terre de Pcrcjaslavl depuis l'époque la plus reculée jusqu'au milieu du XIIP siècle (Islorija Pcrejaslauskoj...;.* 2· éd., 1930; du même, *La citadelle de Kiev à l'époque des principautés et de la liée (Kicvsklj vyigorod),* dans *Zurn. Min. X'ar. Pr.,* avril 1913, étude précieuse; VI. Abraham, *Origine de l'organisation de l'Églisc lat.cn Russie (en* polonais. *I'trustante organizaeyi...),* Lmow, 1904; M. von Taube, *Horn und Russland in der vormongoHschen /.rit,* dans le recueil Ex *Oriente,* Mayence, 1927.

Voir aussi II.-V. Snurrland et A. Haseloff, *Der Psalter Enbischof Egberts von Trier (Codex Gertrudianus in Civi-dale).* Trêves, 1901, et l'importante recension drcct ouvrage dans \ *izantipkij Vremcnnik,* 1902. p. 198-216; H. Woronl«ki, *papst Gregor VIL und das junge Russland,* dans Jix *Oriente,* Mayence, 1927; N. Kondakov, *Une famille princirrr de Russie représentée dans des miniatures du XP siècle* (en russe : *Izobraienie russkof.,,),* Pétcnbourg, 1900; S.-N. Scvcriiinov. Coder *Gertrudianus,* dans *Sbor. Otd.,* I. xux. 1923.

I.'influence occidentale sur le droit primitif dr Russie, tant [ctstêquc que civil, a été relevée par beaucoup d'lustort< ns. Pour le droit civil, citons l'ouvrage classique de L.-K Got tz. *Dos russische Hecht,* t. 1-iv, Stuttgart, 1910-1913; une édition phototypique de la *Russkafa Pratula* a été faite récemment par E.-F. Karskij. *Russkaja Pratula d'après P ms. le plus ancien* (en russe), Ixmingrad. 1930. Pour le droit ecclesiastique, voir la polémique entre Suvorov et Pavlov nu sujet du Λ'οηιοπιηοη (sic) de saint Vladimir : N.-S. Suvorov, *Traces du droit canonique occidental et catholique dans les monuments de l'ancien droit russe,* Jaroslav, 1888 (rn russe : *Slêdij zapadno-kat...)* ; A. Pavlov, *Fausses traces du droit...* (en russe : *Mnitnyr slèdy zapadno-kat...),* Moscou, 1892; réplique de Suvorov : .1 *propos de l'influence occidentale sur l'ancien droit russe (K voprosu o zapadnom...),* Jaroslav), 1893; N. Nikolski], .1 *propos de l'influence occidentale sur l'ancien droit canonique russe (K voprosii...),* dans *Ribliografiérskaja létopis,* t. m, 1917, p. 110-121. L'édition la plus récente du *X'omocanon* dr saint Vladimir a été faite par V.-N. Brnesrvlc, dans *Huss. 1st. Ilibl.,* t. xxxvi, 1920.

Il y a unr abondante bibliographie sur le monastère des Cryptes, particulièrement pour l'époque prémongolicnnc. Citons J. Martynov, *De P. Aretha monacho Cryplensi Kioviir in Russia,* dans *Acta sanet.,* octobr. I. x. p. 863-883, où l'on trouvera aussi tout un traité sur Simon, évêque de Vladimir, un des auteurs du *Paterik;* L.-K. Goetz, *Dos Kiever Ilôhlenkloster als Kulturzentrum des vormonqolischen 7.eit,* Passau» 1901; I). Abramoviè, *Étude sur le Paterik dr Kiev en tant que document historique et littéraire* (en russe *Izslcdovanie...),* dans *Izv. Otd.,* 1901-1902. I'no bonne édition du *Paterik* a été publiée avec l'aide de la Commission urchéogmphtquc <lc Saint-Pétersbourg, en 1911, par D.-I. Abramoviê. Nous donnerons ailleurs quelques renseignements bibliographiques sur Samt-Théodosc des Cryptes,

Longtemps après Cérulaire, le peuple russe ignorait qu'il y eût un schisme entre l'Orient et l'Occidcnt. Les prélats russes s'en rendaient peut-être compte, mais les métropolites grecs installés en Russie par le patriarche de Constantinople menaient une vigoureuse polémique antilatine et défendaient énergiquement à leurs ouailles de permettre des mariages entre latins et orientaux. Personne n'y prenait garde ! Les mariages princiers (avec des étrangers ou étrangères) au cours du xtr siècle furent en immense majorité des mariages occidentaux. Cf. Baumgarten, *Généalogies d mariages occidentaux des Rurikidcs russes,* dans *Orientalia chrisliana,* t. ix. 1927, n. 35. D'ailleurs en Occident aussi ù cette époque, il arrivait que papes et antipapes s'excommuniassent sans que les fidèles en fussent troublés outre mesure. Mais cet état de chose ne pouvait durer. Avant l'invasion des Mongols, Russes et Occidentaux sc rebaptisaient déjà.

IL Polémique antilatinb avant l'invasion des Mongols. – Avant de parler de la polémique antilatine. quelques remarques générales sont nécessaires sur la littérature russe prémongolicnnc.

Il s'est produit une controverse assez importante à ce sujet entre MM. Nicolas Nikolskij et K. Gohibinskij. Nikolskij soutenait que celte période peut sc caractériser par un développement assez notable de la culture littéraire en ancienne Russie. Golublnskij soutenait plutôt le contraire. Les remarques que nous ferons sur différents ousTages littéraires au cours de ce paragraphe et des deux suivants montreront, croyons-nous, que la littérature russe connut alors une splendeur qu'elle ne devait plus retrouver pendant plusieurs siècles.

1·'.- . Golublnskij, *Hist, de TÉglise russe* (en russe), t. i *a;* P.-V. Vladimirov, *L'ancienne littérature russe de la période kievienne (XP-XUP siècles)* (en russe : *Dreunaja russkaja...),* Kiev, 1900; recension de V. Istrin, dans *2urn. Min. \ar. Pr„* mars et août 1902, p. 213-211, 100-436; N.-V. Volkov, *Statistique des livres écrits en russe ancien aux XP-XÏI*'· lièc/ri *qui nous ont Clé conservés (Statistièczkija \i>cdenija...).àan\ Pamjatniki drevnrj pls'mrnnosti,* t.cxxin, Pétersbourg, 1897; V.-M. Istrin. *Études dans te domaine •te l'ancienne littérature russe,* Pétcrsbourg, 1906, travail paru d'abord dans *2urn. Min. Xar. Pr.,* 1903-1906; le même auteur, qui est peut-être le meilleur connaisseur des chronographos «l'ancienne Russie, n aussi publié une *Esquisse de l'histoire de l'ancienne littérature russe,* Pétrograd, 1922, qui a été très appréciée (en russe : *Oècrk isloriL..) ;* N. Nikolskij. *Matériaux [tour un catalogue provisoire des écrivains russes et de leurs ouvrages,* Pétcrsbourg. 1906, nous

n rendu 1rs ƀlu grands services; du même, *Matériaux pour ƭhithiir de la littérature fccléslastlqtu tn ancienne ltusslc* (en russe *; Mutcrialy...).* lions *Izo Odt..* 1002-1903: autre édition *(tzdtdovanija...).* ƨhm *Sbor, Old.,* t. t xxxii, 1907; Λ.-î. Solxdcvsklj, n publié beaucoup d'ětude sur cette période ďan *tzn. Old.,* ou *Sbor. Old.,* ce sont la scs meilleures ętude ƀlu ƭouillée que čelle qu'il imprime au début de ta carrière ďan le *Hiusklj fllotog. Véstnik* de Varsovie: citons en particulier šc *Matériaux r(ƭemarque tlir l'ancienne litléralurr russe,* dans *Iw. Old..* 1912-191 G; šc *Matériaux cl recherches dans le domaine de la philologie et rarchéologlr slaves,* dans *Sbor. Old.,* t. i.xxxvil. 1910; A.-L ƭajlr *Petits textes rl remarques sur la liltcrature staroslavc et russe,* dans *Izv. Old.,* fevr. 1897, avril 1898. fevr. 1899. avril 1900. janv. 1902. févr. 1906, jnnv., iévr. 1916. Celte période est également traitée avec plus ou moins de detail par tous les ƭistorien de la littérature russe. Porflrlcv, I'y pin. Srvirev, etc.

I'ourla polémique antilalinc proprement dite, consulter: A. Popov, *tienne historico-liltéralrc des travaux [polémiques staro-russes contre 1rs latins,* Moscou. 1875. et \. Pavlov. *Essai critique .sur l'histoire de l'ancienne /polémique gréco-russe contre les latins,* Pétersbourg. 1878; Pavlov avait commencé à écrire une recension du livre de Popov, mais son ouvrage prit de telles ƀroportion qu'il en lit une brochure. Voir aussi M. Cel'tsov, *Polémique entre grecs et latins au sujet des azymes* (en russe *: Polemika mezdy...).* Pétersbourg, 1879.

Nous examinerons brièvement : 1° la chronique primitive: 2° l'épître de l'archevêque Leon sur les azymes; 3° les discours antilatins attribués à saint Théodosc Pcè.T.skij; 4° la lettre du métropolite Georges; 5° celle du métropolite Jean; 6° celles de Nicéphore, en lin 7° divers écrits des xn· et xm» siècles.

1® *l.a chronique primitive.* — D'après la *Chronique* dite *de Nestor,* le philosophe grec qui vint prêcher la religion chrétienne ù saint Vladimir ne reprochait aux latins que l'usage des azymes : « 11 n'y a pas une grande différence entre leur religion et la nôtre, dit-il; dans la liturgie, ils se servent de pain non fermenté, c'cst-ù-dirc d'azymes. » Lors du baptême de saint Vladimir ù Cherson, toujours d'après la même source, les prêtres grecs l'avertirent sérieusement de ne pas accepter les erreurs des latins, et à cette occasion. Ils dressèrent un catalogue d'erreurs... Ils Inventèrent le pape Pierre le Bègue qui était destiné à avoir une vogue incomparable en Russie. Il est manifestement impossible de considérer l'une et l'autre affirmation comme étant de 987 et de 988. Le catalogue d'erreurs latines dépend d'ailleurs du Περι των Φράγγων, un écrit polémique composé durant la seconde moitié du xie siècle. Golublnskij a attribué tout le récit sur la conversion de saint Vladimir que nous lisons aujourd'hui dans Nestor à un Grec du xn· siècle. Nikolskij. *Matériaux pour un catalogue provisoire.,.,* p. 16-40; Golublnskij, *Hist, de ΓÉglise russe,* t. t a.

2° *Épt rc de Parchcvéque Léon sur les azymes.* — Ce Léon, parfois appelé archevêque de Russie, ou encore de lTeslav en Russie, n'a pas été identifié Jusqu'ici. Quelques savants exclusivement russes, égarés par le titre de *Hussie* qu'on donnait à l'occasion, parait-il, aux archevêques de Bulgarie orientale, ont traduit Preslav par Pav<j.i sur le Dniepr (petite forteresse, renouvelée par Vladimir, qui défendait les terres des princes kiévlens contre les incursions pét< henègues). y envoyèrent ce Léon qu'ils crurent pouvoir identifier avec un métropolite Léont. envoyé par Photiu *(sic!)* à saint Vladimir, d'après la chronique primitive. La gloire d'aVOir ru en Russie le premier pol< miste antilatin sur la question des azymes leur lit manquer quelque peu de sérénité. Apres le Russe C l'tsov rl le Grec Dimitracopoulo, le Bulgare Tsuklev et le P. Leib, S. J., reconnaissons que l'auteur de ce traité sur les azymes fut métropolite en Bulgarie et écrivit en grec à une époque plus tardive, certainement après Léon d'Ochrldn et Cérulalre. Nous n'avons donc pas a nous en occuper. Il convient ccpcn liant de noter que Benclndê qui lit une édition critique dr celte lettre en 1920, la datait encore de l'an 1000. Cf. Nikolskij. *Matériaux,...* p. 43-17; V. Bvcn<i è, *Monuments de l'ancien droit canonique russe,* t. n *a,* dans *Jluss. ht. BtbL,* t. x x x v î. 1920.

3° *Saint Théodosc Pdt'rskij,* — On a attribué au célébré fondateur du monastère des Cryptes de Kiev deux écrits antilatins. IzjaJav, grand-prince de Kiev, aurait demandé au saint moine ce qu'était la foi variague. Théodosc aurait répondu en faisant un catalogue d'erreurs latines. Mais il nous semble impossible d'attribuer ces écrits à Théodosc qui resta fidèle â Izjaslav au moment où ce dernier afficha sa foi catholique en envoyant son Oh Jaropolk implorer l'aide du pape Grégoire VII à Rome et mettre la Russie sous la protection de Saint-Pierre. L'adversaire d'izjaslav d'ailleurs, le grand-prince Svjalosl.iv, recevait alors comme ambassadeurs des prélats allemands qui étaient ses parents par alliance. Un examen sérieux dr l'écrit principal de Théodosc (dont la recension la plus ancienne — il y a quatre recensions différentes de cet écrit extraordinairement répandu à une époque plus tardive — est connue par un manuscrit du xiv» siècle) démontre qu'il ne peut être attribué au troisième quart du xi» siècle. Les sources en sont l'hotius, Cérulairv, le Περι των Φράγγων cl le Τὰ αἰτιάματα τη λατινική ἐκκλησία qui dépend à son tour du Περι των Φράγγων. Aussi la plupart des chercheurs plus récents, Golublnskij, Sakhmatov. Nikolskij attribuent ccs écrits au xn» siècle. \olr Nikolskij, *Matériaux....* p. 157-197, surtout p. 188-194; A. Ljasècnko. *Jlcmarques sur les o uvres de Théodose, écrivain du xrP siècle* (en russe *: Zametki o sc&nentjakh).* Pétersbourg. 1900; A.-A. Sakhmatov, *Le Paterik des cryptes de Kiev et la chronique des cryptes (Kiev-Piiirskij),* dans *Izv. Old..* 1897, p. 827-833.

4° *Le métropolite Georges.* — Il nous est difllcilc d'admettre l'authenticité de la *Dispute avec un latin* attribuée au métropolite Georges qui ne siégea à Kiev, semble-t-il. que durant l'année 1072. Georges lui-même, venu de Byzance, devait sans doute partager les Idées qui étaient en vogue alors ù Constantinople; il n'eut guère en tous cas la faveur du prince Izlaslav qui le chassa bien vile quand, avec l'appui du Saint-Siège, il se trouva de nouveau en possession de sa capitale. La *Dispute* a vingt-huit griefs contre les latins (quoique le titre exact soit *Dispute avec un latin : 70 accusations).* Les sources sont Cérulalre pour la majeure partie des griefs, le Περι των Φράγγων.Théodose. Τὰ αἰτιάματα et quelque source non encore Idcntilléc La seule énumération des sources rend diilicile l'attribution de la *Dispute* à l'année 1072. On a remarqué aussi une parenté textuelle entre cet ouvrage et une lettre du métropolite Nicéphore à Vladimir Monomaquc. Il est vrai que la plupart des savants russes ont admis l'authenticité de l écrit de Georges, mais depuis l'énergique négation de Pavlov qui voulut en faire un écrit du xu» siècle tout au plus, on a commencé à hésiter davantage. Voir N. Nikolskij, *Matériaux..., p.* 201-202. qui donne bien l'état de la question sur l'authenticité du document; édit. V. BemS?viè. *Monum. de Tune, droit canon, russe,* t. n *a,* Petrograd. 1920, dans /bus. *Ht. Etbl..* t. x x x v l

5° *Le métropolite Jean.* — Plus connue et beaucoup plus importante est la lettre du métropolite Jean à l'antipape Clément III (1080-1100) en réponse ù un appel ù Γunion. Le métropolite, un Grec (comme tou les auteurs antilatins cités jusqu'ici), au lieu de multiplier les ‹ erreurs romaines » n'en donne que « (pielques-uncs choisies parmi beaucoup ▮ : il parle des azymes, du jeûne du samedi, de l'omission du jeûne durant la première semaine du carême, du

célibat des prêtres, de la confirmation conférée par un simple prêtre que les latins refusent de reconnaître comme valide et. enfin et surtout, du *Filioque.* Le ton est modéré. Jean invite Clément à écrire au patriarche de Constantinople.

Quand plus tard on traduisit cette lettre slave et qu'on en fit une recension à l'usage exclusivement indigène, on enleva tous ces ménagements. Jean montre une intolérance plus marquée dans ses /M-*ponsts canoniques* au moine Jacob. Non seulement il interdit la *communicatio in sacris,* mais, à moins de scandale ou d'inimitié, il defend même de manger en commun avec les latins. Cependant il montre un esprit plus large que les antilatins futurs. Sa treizième réponse est sévère : « Il est indigne et tout à fait inconvenant que les filles des nobles princes soient données en mariage à ceux qui communient *in azymis.* Ceux qui font cela devront être excommuniés. » La menace du métropolite n'eut aucun effet. Les mariages mixtes continuèrent encore longtemps. C'est que les laïques ne partageaient pas l'exaltation antilatinc de leurs hiérarques. Le métropolite Jean siégea jusqu'en 1089 (on ne sait quand son pontificat commença, ce fut apres 1072). Or, durant le dernier quart du ⁑i siècle, il y eut trois alliances princières avec les cours allemandes, un mariage suédois, un hongrois, un polonais et un poméranicn. Il n'y eut pas une seule alliance byzantine. Nikolskij, *Matériaux...,* p. 211-225. La lettre a été éditée par Pavlov, *Essais critiques sur Thistoire,* I étenbourg, 1878, p. 169-186. Les *Réponses canoniques* sc trouvent dans *Monuments de Tancien droit canonique russe (Pamjatnikl drevne-russkago...),* dans *lluss, 1st. Bibl.,* I. vi (2· éd., 1908), n. 1, et dans le dernier supplement de ce même ouvrage, p. 321.

6° *Le métropolite Nicéphore* (1101-1121). — Il vint lui aussi de Grèce. Il nous a laissé deux écrits anti-latins qui semblent avoir l'un et l'autre d'excellentes garantiesd'authenticitc : d'abord son epitrea Vladimir Monomaque (1113-1125), qui ressemble tellement à la *Dispute* du métropolite Georges que l'on sc demande quille est au juste la relation mutuelle de ces deux documents. Nous n avons ici que vingt erreurs latines; il cn manque donc huit par rapport à l'écrit de Georges. On a remarqué aussi que Nicéphore suivait bien plus rigoureusement l'ordre de la lettre de Michel Cérulairc à Pierre d'Antioche. Cette double raison nous porte à conclure que la *Dispute* de Georges est postérieure à l'écrit de Nicéphore. Une seconde lettre, semblable à la première, est adressée:! Jaroslav de Volhynie.

Nicéphore donc (si l on exclut l'épltre du métropolite Jean qui est d'un ton plus calme) aurait fourni le premier traité à peu près sûrement daté.

Tous ces écrits, sans exception, sont d'origine grecque. Les auteurs russes : Théodose (au moins dans scs ouvrages qui ont quelque probabilité d'authenticité), Cyrille de Turov, Clément de Smolensk, Nestor, l hagiographe des Cryptes, i Illarion, ne soupçonnent pas. semble-t-il, l'immense tragédie qui vient de déchirer l Europe chrétienne. Au cours des événements sanglants qui se déroulèrent en Russie au milieu du mi· siècle, les princes (surtout ceux de la maison régnante de Kiev) ne semblent passe douter qu'ils ont une autre religion que les Hongrois et Ls Polonais, leurs allies Le prince de \ ladimir-sur-Kliazma, André Bogoliubskij, fort irrité contre Constantinople, parle de proclamer I aulocephalie en Russie. Le peuple ne croyait pas encore à une scission ecclésiastique. Un bel exemple de cette union, qui régnait encore entre les cœurs, nous est donné par rhigoumène de la terre Hisse, Daniil, qui nous a laissé un délicieux *Itinéraire en Terre sainte.* Nous le voyons recevoir l'hospitalité do croises (dont les chefs étaient d'ailleurs cousins de· princes de Kiev), des moines latins, des moines grecs, des évêques... et en même temps que l'hospitalité, il recevait egalement les bénédictions des uns et des autres. · Dans ce contact des pèlerins slaves avec les Francs, l'entente paraît régner sans ombre (nous axons relevé cependant l'un ou l'autre indice qui manifeste les préférences de l'Église russe pour la liturgie grecque : l'allusion aux azymes, les lampe·, allumées). Daniel est reçu à la métochie de Saint-Sabas, un monastère de rite grec, mais nous le voyons, lui et scs compagnons, fraterniser avec les Latins, soit au Thabor, soit à Jérusalem ». Leib, *op. cil.,* p. 284 ; cf. A. Leskien, *Die Pilgerfarhrt des russischen Abtes Daniel ins Heiliyc Land,* dans *Zeitschrift des Deutsch-Palaestina Vereins,* t. vn, Leipzig. 1881; Malinin, *Vie et pèlerinage de Thigoumène de la (erre russe, Daniel,* dans *Trudy,* janvier I88L Une excellente édition acté publiée par M. Venevitov, dans *Prauostavngj Palcstinskij sbornik,* fasc. 3 (1883), 9 (1885), compte rendu dans *Zarn. Min. Xar. Pr,,* août 1881. p. 2 18-258.

7° *Niphon et autres.* — Un des premiers auteurs de polémique antilatine qui fut peut-être russe est l'archevêque Niphon de Novgorod (1130-1156). Il fut le champion du parti grec en Russie et reçut pour cette raison le titre d'archevêque du patriarche de Constantinople. Les Novgorodiens l'accusèrent continullement d'avoir envoyé de l'argent à Constantinople et même d'avoir dépouillé Sainte-Sophie à cet effet. Ce Niphon est l'auteur d'une série de réponses canoniques faites à un certain Kirik qui cherchait à s'instruire non seulement auprès de Niphon, mais aussi auprès du pire ennemi de l'archevêque de Nogvorod, le métropolite Clément de Smolensk, et de quelques autres encore. Ces *Héponses canoniques* donnent un tableau vivant des mœurs de l'époque. On y trouve de tout : des coutumes intéressantes observées dans l'administration des sacrements, les purifications rituelles qui ne manquent pas d'une certaine saveur hébraïque, des indications sur ce qu'on peut manger à différents jours (c'était là la grande préoccupation des Russes d'alors), les restes de superstition, etc. Voici, d'après Niphon, la manière de recevoir les latins qui veulent se faire orthodoxes : « 10. *(Que faut-il faire) si quelqu'un qui a été baptisé dans la foi latine désire se joindre à nous?* Réponse : Qu'il aille à l'église durant sept jours, tu lui donneras d'abord un nom, tu feras les prières des catéchumènes sur lui quatre fois par jour durant trois jours; il gardera le silence: il ne mangera pas de viande et il ne boira pas de lait; le huitième jour il prendra un bain et il viendra vers toi; tu feras sur lui les prières rituelles; tu lui mettras des habits (littéralement : des pantalons) propres (ou il le fera lui-même); lu lui mettras l'habit baptismal et la couronne; tu l'oindras du saint chrênu et tu lui donneras un cierge. Pendant la liturgie, lu lui donneras la communion et il suivra les pratiques des néo-baptisés jusqu'au huitième jour. ▮ On ne rebaptise donc pas encore, mais peu s'en faut. Toutes ces pratiques semblent incompréhensibles à Novgorod, car l'in fluence latine y est puissante à cause des relations commerciales avec un grand nombre de villes allemandes. Mais Niphon n'est pas Novgorodicn. Il a été envoyé de Kiev par le métropolite Michel qui aimait placer des Grecs à la tête des évêchés russes (Manuel à Smolensk. Théodose n Vladimir de \ olhynic). Aussi plus d un savant russe, Ikonnikov en particulier, avance, au moins comme une hypothèse bien fondée, que Niphon était grec. Dès lors tout s'expliqua. Les auteurs russes sont toujours unanimes à ne pas s occuper du schisme grec et il y a un Grec de plus a ajouter à notre liste de polémistes. Les *Réponses* de Niphon se trouvent dans les *Monuments de l'ancien droit canonique russe,* dans *lluss. 1st Bibt.,* t. vi (2· éd., 1908), n. 2.

Mnis déjà les écrits antilatins sc font de plus en plus nombreux. Après Γinvasion des Mongols, ils vont entrer jusque dans les recueils Juridiques de ΓEglise russe. Les quelques *Kornéija* de l'époque préinongollcnnc (ms. de la bibliothèque synodale du xii· siècle, ms. du musée Rumjantzev du χιιι· que l'on croit être une copie du *Nômocanon* de saint Méthode) ne contiennent pas de traités antilutins. *L'E/removskaja Κοπιδήα* contient des traités contre les bogomiles et les autres hérétiques, une profession de foi pour les convertis du judaïsme, de l'islam. · de ceux qui ont été baptisés dans l'hérésie ·, mais rien au sujet des latins, sauf la lettre du métropolite Jean à l'antipape Clément ill et les réponses de Niphon.

C'est des Balkans (pie vinrent les *Korn c ija* antilatins. Le premier qui parut en Russie, fut. ce semble, celui (pii fut envoyé par le despote Jacques Svatodav de Bulgarie au métropolite Cyrille en 1202. Il disparut, mais nous avons quatre autres *Korn i tja* de cette meme lin de siècle : l'un de rédaction serbe *(serbskago pis'ma)* de 1262, celui de Rjazan de 1284, celui de Novgorod de 1280 et celui de Volhynie de 1286. Ici nous avons déjà toutes les productions classiques : lettre de Cérulairc à Pierre d'Antioche, lettre de Léon d'Ochrida, Διάλεζι de Nicetas Stéthalos IIcpl των Φράγγων, etc. Dès lors, la Russie devient de plus en plus antilatine. V.-I. Sreznevskij, *Examen des anciens manuscrits russes de la Korn.àija,* dans *Sbor. Old.,* t. LXV, 1899. n. 2.

III. Polémique antijuivi; jusqu'à l'invasion des Mongols. — On sait que l'inlluencc juive se ht sentir fortement en ancienne Russie jusqu'au règne de Vladimir Monomaque (c'est-à-dire jusqu'au pogrom de Kiev de 1113). Sans nous arrêter ici aux hypothèses de Firkoviè et de Daniel Chwolson sur l'existence de larges colonies karamites en Crimée et sur les documents vrais ou taux, découverts (ou fabriqués) en 1839 par le même Firkov.'è. rappelons qu'avant l'avènement d'Olcg, une grande partie de la Russie méridionale, Kiev en particulier, sc trouvait sous la domination khazare. Or, les Khazars étaient juifs: c'était le seul peuple qui ait été converti au judaïsme depuis la prise de Jérusalem. Aussi l inlluencc juive sc lit-elle fortunent sentir partout où leur empire s'étendait. Un savant juif converti à l'orthodoxie, G. Baratz, a fait paraître une série de brillantes études sur les rapprochements littéraires à faire entre certains ouvrages de l'ancienne Russie et tel passage du Talmud. Nous sommes loin de partager toutes ses hypothèses, en particulier quand il affirme que la chronique primitive de Russie (Nestor, ou son prédécesseur) et la *Vie de suint Vladimir* sont des documents littéraires basés presque uniquement sur des sources juives, mais il semble avoir démontré quo plusieurs ouvrages, notamment la parabole de l'aveugle el du boiteux (ou dans sa forme plus abrégée, la parabole du corps et de l'àme) attribuée à saint Cyrille de Turov est prise directement du Talmud. On peut en dire autant du *Discours à un certain caloyer sur la lecture des livres,* et d'autres ouvrages encore.

G.-M. Baratz, *Parallèles bibltco-agadiqucs avec la narration de la chronique sur saint Vladimir* (en russe : *Hiblefsko-agadléeskifa Paralleli,,.)·* Kiev, 1908; du même. *Les compositeurs du « lléctl des années écoutées · et scs sources surtout Juives* (en russe : O *sostavltfljakh,.,),* Berlin. 1921, cet ouvrage fut très critiqué par II. Salomon doits *Dgsantlaischc Zeitschrift,* t. xxvi, 1926, p. l 18; cf. A. Bnicknrr, dans *Archiu f,* β/αu. *Philologie,* t. xl. 1926, p. 1-11-118; G.-M. Baratz, *Questions cyrlllo-mélhodienncs,* dans *Trudy,* août 1891, p. 606-680.

Aussi ne nous étonnons pas de remarquer une forte influence juive à Kiev. Dans la *Vie de saint Théodose des Cryptes,* il est rapporté que celui ci avait l'habitude de sort lr en secret de sa cellule et du monastère, le soir, pour aller chez les juifs et disputer avec eux sur le Christ; il les réprimandait et les appelait apostats, car, ajoute son biographe, ‹ il désirait être tué pour la confession du Christ... » Théodose était obligé de sc limiter à des désirs, car les juifs d'alors étaient aussi inolïensifs (pic ceux d'aujourd'hui, mais il est manifeste qu'ils exerçaient alors a Kiev une Influence considérable.

Sous Svjatopolk Izjaslaviè, l'influence juive augmenta encore. «Svjatopolk. rapporte TatiSèv dans son histoire, était fort avaricitux, aussi il donna aux juifs beaucoup de privilèges au détriment des chrétiens dont beaucoup perdirent leur commerce et leur industrie. › A la mort de Svjatopolk il y eut un pogrom, le premier signalé dans l'histoire de Russie (1113). Les Kiéviens commencèrent par attaquer les partisans de SvjatopoÎk. ils dévastèrent la maison d'un certain Putiata Tysctskij, puis sc portèrent aux maisons des juifs « car ceux-ci avaient cause beaucoup de torts aux chrétiens dans les marches ». Les juifs sc retirèrent dans leur synagogue, et se défendirent comme ils purent. La noblesse de Kiev envoya un exprès a VI idimir (Monomaque) pour le faire venir et arrêter les désordres. Le prince fut accueilli par la ville comme un sauveur. On lui demanda de proclamer un édit contre les juifs; il rtfu a d'abord de le faire, alléguant que les juifs avaient été tolérés par d'autres princes et que c'était leur faire une injustice que de les dépouiller. Il promit cependant de réunir les princes russes pour discuter a ce sujet. Le meeting piinclcr promulgua la loi suivante : * On chassera maintenant tous les juifs de toute la Russie avec toute leur propriété et on ne les laissera plus s'y établir, et s'il y en a qui viennent en secret, il sera permis de les tuer et de les piller. » En 1151, on parle encore des portes juives à Kiev, mais c'est la dernière notice.

La polémique antijuivc, à l'inverse de la polémique antilatine, n'intéresse pas les prélats grecs, mais elle constitue un des lieux communs de la littérature nationale.

Pour le χ··χι< siècle, voir toujours N'. NikoKkij, *Matériaux..,;* Dr Levilskij Jaroslav, *Lc\ premiers prédicateurs ukrainiens et leurs auivrcs,* L'vlv, 193U (en ukrainien : *Prrii ukrains'ki...).*

1° *Le métropolite llilanon.* — Ce premier métropolite de nationalité russe qui ait siégé à Kiev écrivit, entre 1037 et 1U50, son fameux discours *Sur la loi et la grace.* Ce discours, le monument de la littérature russe du xi· sied? le plus universellement connu et apprécié, est divisé en deux parties: la première démontre la supériorité de la foi chrétienne sur la loi juive; l'auteur, s'inspirant de l'épllre aux Romains, développé la comparaison d'Agar el de Sara; il nous parle ensuite des deux tils de Joseph : Éphral n et Manasse, (iédéon commanda qu'il y ait rosée sur la toison et il en fut ainsi; seul le peuple juif reçut la rosée divine; puis le peuple juif sc dessécha et toute la terre fut baignée de rosée. Puis l'orateur décrit le mystère de l incarnat ion : une personne en deux natures, les attributs de l'une et de l'autre depuis la naissance du Sauveur jusqu'à la résurrection: en lin, il traite de la réprobation des juifs du fait qu'ils crucifièrent le Sauveur. La doctrine d'l Illarion sur l'incarnation est parfaitement orthodoxe. Nous connaissons d'ailleurs une profession de foi du même auteur qui est également catholique.

Le *Discours sur la loi et la grâce* ne dépend pas des écrits byzantins antijuifs dont quehpies-uns *(Dispute de Grcgentios, éuegue de Tarphar avec l: juif fierban — Vie de Jacques le Juif — Sermons de satnt Jean Chrysostomc contre les juifs)* furent traduits en slave

à tint époque plus ou moins reculée. Il n'exerça pas une influence très notable sur la polémique juive postérieure.

N. Nikûhkfj, *Matériaux.* p. 75-90, décrit les éditions de ce document, p. 81-82; cf. G.-M. Barntz, *Sources du discours sur ta toi rI la* ordre (en russe : /doénîlff...), Kiev, 1916 (compte rendu dans *JHbliografIfeskaja létopis,* t. \ni, 1917, 54); I.-N. Zdanov, *Discours sur lu loi el lu grâce rI éloge du kagan Vladimir* (en russe *: Slovo* 0 *zakone...),* dans *(Euvres . Hnphtrs.* t. Î, 1901. p. 1-80; N.-K. Niknhklj. *Ibdaclmn commentée du » Discours sur la lot rI la grâce › avec des fragments du Commentaire des Prophéties d't pir Likhov* (en russe: *Talkovaja redaktsija..,),*dans.Sbor. OA/., 1.1 xxxiî, 1907. p.28-55; M.-N. P-ij, *IIIlarion, métropolite de Kiev et Domrnltan, hirramoine de Khilandar,* dans /:<·. OA/., t. .xm, 1908, p. 81-133; Th.-M. Pokrovsklj, *I'ragmen! du discours du métropolite HHorion sur lu loi et la grâce dans un nu, du XП9·XПР siècle (vn* russe : *Olryookslova...).* dans *Jzo. Otd..* t. xi, 1906. p. 412-117; B.-M. Sokolov, .lu *sujet du * Discours sur la loi fI la grâce ‹ d'Illilarion* (en russe : 0 pooodu...), *ibid.,* t. xxn. 1917. p. 31 1-319. On consultem aussi les historiens Golublnskij, Istrin, etc.

La polémique antijuivc postérieure fut influencée davantage par un *Commentaire des prophètes, avec ré/ulalion des jails,* anonyme,qui contient des passages de la Genèse, d'Isaïe, de Baruch, de Daniel et d'Ézéchiel commentés dans un sens ant ijuif D'après Evseev, la source principale de cet ouvrage serait dans les *Prophéties commentées (Tolkovyja proroiestiui)* composées en Bulgarie sous le règne de Simeon. Les autres sources du traité russe seraient la *Dispute* de Gregentios avec Herban que nous avons déjà nommée et les *Paroles des saints prophètes.*

Evseev attribue une grosse importance à ce traité et le donne comme la première rédaction d'une partie de la *Totkovaja Palca.* ce recueil massif de polémique antijuivc dont nous reparlerons. Il le fait sans doute avec prudence et n'avance son affirmation que comme « une opinion non sans fondement ». Quoi qu'il en soit, l'hypothèse ouvre de vastes aperçus.

I.-E. Evseev, *Démarque sur l'ancienne traduction slave de la sainte Écriture* (en russe : *Zametka...).* dont la publication a commencé dans *Iweslija Imperat. Akad. Xauk,* t. vin, 1898; t. x, 1899 et s'est terminée dans *Jzu. Old..* t. V, 1900. p. 788-823, nous n'avons utilisé que cc dernier fascicule; «ht même. *Commentaires île quelques passages drs prophètes avec incrépalions contre (es juifs* (en russe : *Tolkouantja...),* dans *tzu. Old..* 1900.

2e *Saint Cyrille de Turov.* — On trouve des traces de polémique antijuive dans les sermons de saint Cyrille, évêque de Turov (en 1130-1182), en particulier dans son sermon sur les Hameaux, dans celui du dimanche après Pâques, l'éloge de Joseph d'Arimathie et ailleurs. On peut dire que, dans toute l'œuvre de l'évêque de Turov, on peut discerner un courant de poléintque antijuive d'autant plus frappant qu'il n'y a pas de trace de sentiment antilatin, pas même là où le célébré orateur parle des azymes... Fort intéressant est le sermon pour le sixième dimanche de Pâques (guérison «le l'aveugle de la piscine de Siloé) où, ayant rapporté une longue controverse entre les juifs et l'aveugle, l'orateur conclut : « Nous autres, ayant laissé la malice juive, louons l'homme dont Dieu a eu compassion. » Nous donnerons la bibliographie *ur Cyrille de Turov dans le paragraphe sur les traités oratoires et doctrinaux.

On trouve encore dans un recueil du xm· siècle un *Sermon sur l'incarnation adressé a un juif.* Dans la fim< use epitre du métropolite Clément «le Smolensk au prêtre Thomas, on trouve aussi un fragment antijuif; enfin, dans les *Bylines,* les poèmes épiques populaires de l'ancienne Bussie qui ont survécu dans b tradition orale avant d'etre consignés par écrit au cours du siècle dernier, on voit constamment apparaître le juif dans les rôles ingrats.

3° *La Tûlkovaja Palea.* L'ouvrage monumental de polémique antijuivc est la *Totkovaja Paint* qui est une sorte d'encyclopédie historique à l'usage des Busses pieux du xm· siècle et d'une époque plus tardive. Il y a plusieurs recensions de lu *Palca* : il y a celle qu'on est convenu d'appeler la *Palra is(ort&.u kaja* dont Γoriginal grec a etc identifié et dont h texte slave a été publié par Popov dans les *Lectures de la Société impériale d'histoire et d'antiquités russes,* de Moscou. Mais beaucoup plus importante pour l'histoire de la pensée religieuse de Bussie est la *Totkovaja Palca* ou la *Palea* avec commentaires, dont il convient de distinguer diverses formes: il y a celle du manuscrit de Kolomna *(Kolomenskaja Palca),* éditée par les élèves du professeur Tikhonravov; elle est probablement le type primitif : c'est une histoire de l'Ancien Testament arrangée de façon a réfuter les prétentions juives. La *Sinudal naja Palea* est déjà postérieure; l intérêt antijuif était tombé et l'ouvrage ressemblait davantage à un immense recueil historique où l'on traitait de l'histoire de l'Ancien Testament. Plus tard on y ajouta l'histoire byzantine et la conversion de la Bussie. On trouvera dans istrin les autres types ou sous-types de la *Totkovaja Palca* ainsi qu'une excellente étude sur leurs relations mutuelles.

On a beaucoup étudié la *Palea* et ses rapports avec d'autres documents. Sakhmatov l'appela une ‹ encyclopédie bulgare du x· siècle ›, mais c'est là une opinion extrême. Depuis les études de Mikhailov et d'istrin, indépendantes les unes des autres, mais parvenant aux mêmes conclusions, on est à peu près d'accord pour dire que la *Palca* ne fut pas écrite en Bussie avant le xm· siècle, mais probablement vers la fin de ce siècle ou plus tard encore. Mikhailov a proposé récemment comme auteur le moine Barsanuphc qui vécut à la lin du xiv« siècle, mais ceci n'est qu'une conjecture. L'existence et la popularité de cet énorme recueil (il en existe un grand nombre de manuscrits) semble indiquer que la polémique antijuive était assez bien accueillie à l'époque de la formation de l'Etat moscovite.

Nous reparlerons de la polémique antijuive à l'occasion de la querelle des judaïsants.

Il y a une abondante bibliographie spéciale sur la *Palca :* V. Adrianova, *L'histoire Hltéraire de la Palea* (en russe : K *literalurnoj,.A.* dans *Trudy.* 1909, n. 9 et 10 (excellent nrtl de); K.-K. Istoniln, *Au sujet des rédactions de la Totkovaja Palea* (rn russe : /< *voprosu).* dans *tzv, Otd..* 1905-1913; du même. *Kèponse à M. htrin.* dans *ÿ.urn. Min. ,\ar, Pr..* nov. 1906; V. Istrin, *Ilemarques sur la composition de la Tolkouaja Palca.* dans /:<>. *Old..* 1897-1898, ou encore *Stfor. Otd.,* t. !.xv, 1899, n. fl, el la recension qui en parut dans *liijz. Zeitschrift,* t. vu. 1898, p. 226 cl t. vin, 1899, p.230; du même, *I^es rédactions de la Totkovaja Palea (Ilcdaktsljal.dmw Izv. Old..* 1905-1906, ou séparément, Pélervbourg, 1907; du même, Ixi *Tolkouaja Palca et lu Chronique de Georges Homarlotos, dons Izv. Otd..* 1921; A.-D. Karneev, *Sur les relations mutuelles entre lu Tolkouaja Palca el la Zlataja Matitsa,* dans *Zurn.* Afin. *,\ar. Pr.,* févr. 1900 *(K uoprosu...);* M. Mikhailov, *Ile l'origine cf des sources littéraires de la Tolkouaja Pulra (K uoprosu).* dans *izv. Otd.,* janv. 1028; A.-V. Bystcnko, *Matériaux pour l'his·toirc liUéruin· de la Tolkouaja Patra (Materiatu),* dans *Jzu. Otd..* févr. 1908; A. Sakhmatov, *I'nc encyclopédie bulgare du X· siècle,* dans *Vizantijskij Vremcnnik.* I. vu, 1900.

Iui *Palra istoriéeskaja* a été publiée par A. Popov dans *Clrniju,* janv. 1881, sous le titre de *Kniya bytija ncbesl i zemti;* par les élèves «le Tikhonravov, Moscou, 1892-1896; en partie a Pétervbourg, 1892.

IV. TnAITÉS DOCTÎUNAUX ET OПΛГO1HEX, CANONIQUES ET tlISTOniQURS COMPOSÉS A LA ttft .||ζ ÉPOQUE,

— 1· *Cyrille de Turov* est l'orateur le plus connu de l'époquo prémongolienne el peut-être de toute i'ancicnnc Bussie. Né à Turov au début du χιι· siècle, il s'appliqua de bonne heure à l'étude, entra au monas-

1ère de Zaruba, puis, suivant l'attrait caractéristique des moines orientaux pour la solitude, monta sur une colonne et vécut quelque temps en stylitc (la chose est rare en Bussie ou les hivers sont rigoureux), «jeûnant, priant et travaillant et écrivant beaucoup sur les divines Ecritures ». Il devint bientôt fameux dans la région e! fut consacré évêque de sa ville natale. 1) écrivit divers ouvrages, mais Il est surtout connu par scs sermons dont un certain nombre nous est parvenu.

On lui en attribue beaucoup; il y a tout d'abord ceux qu'il composa pour le temps liturgique (pii va du dimanche des Hameaux jusqu'au dimanche des 318 Pères de Niece, donc une série de beaux discours pour la semaine sainte et le temps pascal. Beaucoup d'autres lui ont été attribués par divers auteurs. Ainsi, il y a un sermon sur l'Epiphanie, attribué par d'autres, plus justement peut-être, à Jean, l'exarque de Bulgarie; il y a aussi le célèbre sermon sur « la sortie de l'âme et les douze épreuves » que l'âme doit subir avant d'arriver à la gloire.

Cyrille de Turov, suivant l'exemple des auteurs byzantins de la dernière époque, est un symboliste qui aime surtout à commenter les détails. Ainsi, dans son sermon sur le dimanche des Hameaux, après avoir décrit la glorieuse cl honorable maison du Christ (l'Eglise). bâtie par les «patriarches, métropolites, évêques, hlgoumènes, prêtres et tous les docteurs de l'Église », il commente l'évangile du jour : les « filles de Jérusalem » sont les Ames; l'ânon sur lequel monte Notrc-Scignellf représente les gentils et, à cette occasion, Cyrille lance aux juifs la pointe accoutumée; les habits que les apôtres jettent devant Notrc-Selgncur symbolisent les vertus chrétiennes; ceux qui arrachent les branches des arbres sont les pécheurs et les humbles qui préparent la voie du Seigneur par leur contrition et leur pénitence; enfin, c'est une description lyrique de tout Jérusalem qui va au-devant du Seigneur. Dans son sermon du dimanche après Pâques, il y a toute une allégorie sur le printemps spirituel : le ciel, cc sont les apôtres qui, ayant laissé de côté leur frayeur, illuminés par l'Esprit-Saint, prêchent la résurrection contre les juifs; la lune (l'ancienne loi) fait place à la loi nouvelle; le printemps ensoleillé, c'est la foi au Christ; les vents sont les mauvaises pensées; la terre, la nature humaine qui a reçu la semence de la parole divine d'où fleurit l'esprit de salut. N'allons pas croire que Cyrille de Turov sc soit uniquement arrêté à ces considérations subtiles qui nous semblent exagérées. Il a de belles envolées oratoires comme par exemple quand il célèbre les grandeurs du jour de Pâques. Ailleurs. Il s'adresse A scs auditeurs avec une simplicité (pii rappelle la belle époque des orateurs byzantins; il sait rabrouer son auditoire pour son manque d'exactitude; puis il recommande à ceux (pii sont venus de répéter aux absents cc qu'ils viennent d'entendre : « La reine de Saba est venue voir Salomon, ajoute l'orateur non sans mélancolie..., si tous les jours je vous distribuais de l'or ou de l'argent, ou meme de l'hydromel *(tncd)* ou de la bière *(ρivo)* ne viendriez-vous pas? » (v· dimanche après Pâques.)

Le contenu théologique des sermons n'est pas remarquable. Cyrille est plus orateur (pic théologien. Nous avons relevé son allusion à la hiérarchie ecclésiastique. Sa doctrine sur l'incarnation ne (litière pas de l'exposé traditionnel. A l'occasion du sermon sur les 318 Pères (de Nicéc), il transmet la doctrine classique sur la Trinité, sans sc douter qu'à cette heure il y avait de farouches écrits publiés contre les latins et le *l· iliaque.* Il trouve le moyen de parler longuement des azymes sans faire une allusion à la pratique de l'Eglise latine; il se limite à réfuter les juifs.

On a attribué aussi à Cyrille de Turov une série de prières (pii doivent être récitées après Pollice les divers jours de la semaine. Il y en a plusieurs a Notre-Dame qui sont très belles Le jeudi, après matines *(ulreni),* Il y a une prière aux apôtres, en particulier une éloquente Invocation de Pierre · solide rocher de la foi, inamovible fondement de l'Église, pasteur du troupeau spirituel *(sloveinago)* du Christ, porte-clef du royaume des deux », etc.

On trouvera un nombre Important des scrmnns de Cyrille dans J:ir. Lcvlcklj, *Iss ṗremier prédicateurs ukrainiens et leur» ouvrages,* Léopol, 1930 (en ukrainien), voir aussi K. Knljadovlê, *Monuments de ht littérature rune du XJfsiè· de* (en russe : Pα/nptfnfkI..,), Moscou, 1821 ; une traduction russe sans nom d'auteur n été publiée par 1.-1. .MalyUvikij, *Ouvrages de Cyrille, évêque de Turov...* (en russe : Taore-*nija...),* Kiev, 1880; V.-P. Vinogradov, *I^e caractère de T<rlivre oratoire de Cyrille, évêque de Turov* (en russe : *O kharaktere...),* Sergiev Posad, 1915.

Toutes les histoires de l'ancienne littérature russe parlent de cc fameux évêque qu'on n nommé le Chrysostome russe. Voir aussi : L.-K. Goetz, *Die Erhtheit der Mônehsrrden des Kyrill von Turon,* dans *Archio fur slavische Philologie,* t. xxvn, 1905, p. 181 sq.; I.-P. Eremin, *La parabole de Taveugle et du boiteux dans Tanc. littér. russe (iTitéa...),* dans *Izv. Otd.,* 1925, p. 323 sq.; Khr. I^iparrv, *Sermon pour le samedi saint* (en russe : *Slovo v Vehkuiu Subbotnj,* dans *Pamjatniki drevnej pis'mennosti,* t. xcvn, 1893; N.-K. Nikolsklj, Vie *de Cyrille, évêque de Turov,* dans *Sbor. Old.,* I. lxxxii, 1907, η. I, p. 62 sq.; E. Petukhov, 1rs *auteurs du nom de Cyrille dans Pane. littér. russe (K voprosu o Kirlltakh avlorakh...),* dans *Sbor. Old.,* t. xliii, 1887, n. 3; I. Platonov, *Étude sur les apdfignés ou proverbes de saint Cyrille (Izsledovanie...),* dans *2urn, Min. Nar. Pr.*9 mal 1868; M.-I. Sukhomlinov, *I^es ouvres de Cyrille de Turov* (en russe : *O soêinenijakh...),* dans *Sbor. Otd.,* t. lxxxv, 1908. p. 273-349.

2° *Clément de Smolensk* (en russe : Klim Smoljatié). — Il fut choisi comme métropolite sur la demande du grand-prince de Kiev, Izjaslav II. La chronique dite de Nikon rapporte qu'il fut un écrivain fécond. Nous connaissons de lui une épître au prêtre Thomas commentée par le moine Athanasc. La première partie de l'épître qui donne un vif tableau de la culture russe à l'époque d'Izjaslav II (milieu du xn< siècle) est certainement de Clément. Il connaissait non seulement scs recueils liturgiques, mais aussi (au moins de nom) Homère, Aristote et Platon. La seconde partie de l'épître, de style presque illisible et de contenu vague et désordonné, est sans doute liée à la première, mais il est malaisé de déterminer ce qui est de Clément (t cc qui appartient à Alhanase. Les sources de cette seconde partie sont Jean, l'exarque de Bulgarie, la *Théologie* de saint Jean D unascène, le *Testament* apocryphe *du patriarche Juda,* enlln el surtout les huit quest ions-réponses de Théodorct de Cyr sur le Pciitateuque. Quant aux sermons qu'on a voulu lui attribuer, il n'y en a pas un qui ait une probabilité sérieuse d'être authentique.

Pour l'éplIrc de Clément, soir Khr. Loparev, *Épttrc de Clément au prêtre de Smolensk Thomas* (en russe : *Poslanie...)* dans *Pamjatnikl drevnej pi.Vniennosti,* Pétcrsbourg, t. xc. 1892 ; elle n été éditée en même temps par N. NikoKklj, *Les travaux littéraires du métropolite Clément de Smolensk, écrivain du Λ//'* riéc/r, Prtvrsbourg, 1892 (en russe : *litcralurnykh ṫrudakh...)* voir la recension de Vladimirov, dans les *Izvestija* de l'université de Kiev, 1.1, 1893. p. 15-31. Golublnskij, dans son *1Hstoirr de ΓÉglise russe,* t.i, s'alL quo énergiquement à Nikolsklj. Du même Nikolsklj. voir A *propos d'une homélie inédite du métropolite Clément de Smolensk,* dans *Izv. Old.,* t. i, 1891, par Lcvlcklj, *I^s premiers prédicateurs... (K voprosu...),* cjui s'cllorça en vain d'attribuer quelques homélies ou métropolite de Smolensk.

3° *Saint Théodose des Cryptes.* — On a attribué toute une série d'homélies à I higoumène des Cryptes, saint Théodosc qui vécut au xi· siècle. Il y en a d'abord Cinq qui furent prêchccs au cours de la troisième semaine du carême (elles traitent surtout de la patience), Il y en a d'autres sur les châtiments divins.

et sur divers sujets. Le contenu dogmatique de ces sermons n'est pas intéressant.

Vers 1113, un moine grec des Cryptes, nommé lui aussi Théodose, traduisit, pour le prince Svjatoslav Davidoviê, devenu moine sous le nom de Nicolas (après la mort de son épouse Anna Svjatopolkovna). l'épltrc de saint Léon le Grand au concile de Chalcédoine; il y ajouta une préface et une conclusion. Dans l'introduction, il explique qu'une lettre sage et dogmatique est venue « de Home, pour notre foi », qu elle est • pleine de ('Esprit-Saint, pleine de sagesse, et qu'elle fut appelée conseil et colonne de l'orthodoxie par le IV· concile œcuménique ». La phrase est obscure : elle peut signHier (pic la lettre fut composée à Rome (par Léon le Grand) ou encore, ce qui est une interprétation plus vraisemblable, que la lettre fut envoyée de Rome cn Russie · à cause de la foi ». De la conclusion, ajoutée par le même Théodose, nous retiendrons simplement qu il convient de remarquer que le pape Léon n'alla pas en personne au concile; il ne le lit que par cette épitre, étant en possession du trône apostolique suprême ·. Cette phrase, qui contient un témoignage implicite en faveur de la primauté romaine nous empêche d'attribuer à ce même Théodose les écrits antilatins composés par un Théodose à l'adresse d'un prince Izjaslav. Voir supra, col. 218. Le texte russe de l'épltrc de saint Léon avec la préface et la conclusion de ‹ Théodose » a été imprimé dans *Clenija,* 18-18 (3· année, n. 7), par O. Bodianskij.

Pour être complet, il faudrait encore déterminer l'origine et faire l'analyse de nombreux sermons composés, traduits ou recopiés à l'époque prémongolicnnc. On avait déjà beaucoup public de textes de sermons semblables sans encore les étudier suflisamment. Le désordre survenu dans les bibliothèques de Russie depuis la révolution de 1917, retardera ces études de plusieurs générations.

A.-K. Arkhnngehklj, Les œuorei *des Pires de TÉglise dans l'ancienne littérature russe (Tvortnija olsov...),* I vol. dont les deux prem ers réunis, Kazan, 1889-1890; Bcne-Avvlè, · Les *commandements des saints Pères · de la période prémongolienne* (Za/weedL.J, dans *Izv. Old.,* t. x.xu, 1917, p. 10-15, Bencscvlfi l'attribue à Grégoire de Novgorod (1186-1193); G.-A. Il'inskij, *L'importance du Mont Alhos dans l'histoire de la littérature slave (Znaéenle Athana.,.),* dans *Zurn. Min. Nar. Pr„* nov. 1908. p. 1-11 ; A. Nlkolskij, *Matériaux pour l'histoire de l'ancienne littérature russe,* dans /:p. *Old.,* 1903; seconde édition dans *Shorn. Old.,* t. lxxxh, 1907; du même, *Matériaux pour un dictionnaire des propriétaires de manuscrits, des copistes, traducteurs, correcteurs et bibliothécaires du XI· au Λ17/· siècle,* I (\-B). ðan *Izdanfa drronej pis'mennosti,* t. cxxxu, 1913; M. P-ij, *Discours sur tu nalivlté de la Mère de Dira,* dans *izv. Old.,* mars 1902, p. 115 Bq.; A.-S. Pavlov, *Documents inédits du droit* ecclé*slastlaue russe du XII· siècle : Homélie de Tévéque de Novgorod, Élle-Jean* (cn russe *: Ncizdannuj...),* dans *Zurn. Min. Nar. Pr., ocL* 1890; \.-|. Ponomarev, *Monuments de l'ancienne littérature doctrinale ecclésiastique de Russie (Parnfatnlki drevne-russkoj Herkoono m'iltd'iioj literalury),* t. i-iv, Pvtcrsbourg, 1891-1898; E. Petukhov, *Anciennes homélies pour ⁋f dimanches du grand carême* (en russe : *Drcvniju pouécnija...),* dans *Sborn. Old.,* t. xe, 1886. n. 3; du même, *Matériaux cl remarques sur l'histoire de l'ancienne littérature russe (Materlalg i zamelki...),* dans *Izv. Old.,* t. ix. 1901, p. 111-172, ŋ. I ; la première partie de cette étude (I-m), parut tous le même titre, Kiev, 1891; A.-L Sobolev %kij. *Dan· le domaine de l'ancienne prédication slave (Iz oblnstl...),* dans *Izv. Old.,* 1903-1906: M.-N. Spcranskij, *Sur 1rs rapports entre les littératures russe et /ugoslavc,* dans *Izi». Old.,* t. XXVI, 1921. Petrograd, 192-3; L-A. Sliapkin, *Homélie russe du XI· siècle a l'occasion de la translation des reliques de saint Nicolas le Thaumaturge,* dans *Pamjatniki drennej pis'mennosh,* xix(x), Pctcrslmurg, 1881 ; A.-L Jalslrnlrsklj, *Menus textes et remarques sur la littérature staroslane et russe,* ðuo *Izv. Otd.,* 1899-1916.

⁋ *Recueils ou Sborniki.* — Les Russes cherchèrent longtemps leur nourriture théologique ou ascétique dans des recueils de morceaux choisis plutôt que dans des ouvrages déterminés. Les deux plus anciens recueils que nous connaissons nous sont parvenus sous le nom de *Recueils de Sujaloslav.* Il y en a deux: l'un, daté de 1073 et dont nous avons une magnifique édition phototypique, avait été traduit du grec pour le prince bulgare Siméon, puis copié pour le prince russe Izjaslav Ier, dont le nom fut efface ensuite pour faire place à celui de Svjatoslav Jaroslavlè, son frère et heureux rival. Le texte grec de ce recueil, publié par Barsov dans les *Clenija* de Moscou, existe dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris. Le recueil est composé en grande partie des *Réponses* d'Anastase le Sinaïtc; il contient aussi quelques extraits du livre V de saint Basile contre Eunoine, quelques passages du Dialogue de saint Cyrille avec Ifermias, la profession de foi de Michel le Syncclle (dont une traduction, défigurée dans un sens semi-arien, devait entrer dans l'ancienne chronique russe), un opuscule sur * les six saints conciles », où l'activité des pontifes romains reçoit un relief extraordinaire et quelques autres fragments (pœudo-JuUin, S. Maxime, S. Athanase, S. Grégoire de Nysse, S. Jean Chrysostome). Le second *Recueil de Svjatoslav* dont l'origine est disputée, date de 1076. Au xn· siècle nous avons déjà une quantité intéressante de ces recueils dont le contenu est varié : fragments de Pères de l'Églisc, sermons, textes hagiographiques, etc. Ainsi, un *sbornik* du xn· siècle, de caractère plutôt hagiographique, celui-là, contient le texte le plus ancien que nous ayons de la « légende pannonicnnc » de saint Méthode et l'otlicc liturgique des apôtres des Slaves.

En dehors de ces recueils, plus ou moins vagues, il en est d'autres dont le contenu peut être déterminé avec plus de précision et dont l'origine remonte au xn·, au xnr, au xiv® siècle ou encore plus tard, quoiqu'il soit dilhcile de leur fixer une date plus exacte.

Mentionnons en particulier la *Châtnc dfor (Zlaiaja Tsêp);* c'est un recueil de sermons pour le carême. On y a découvert les discours du seul écrivain russe qui ait prêché des sermons qui nous soient parvenus de la lin du xni· siècle, l'évêquc Sérapion de Vladimir. Beaucoup plus important est le *Zlatoust* (Bouche d'or, Chrysostome); il y cn a deux espèces : Le Chrysostome *abrégé* est composé des serinons pour les dimanches du carême (à l'instar de la *Chaîne d'or),* des sermons pour Pâques et pour les dimanches après Pâques jusqu'à la fête de tous les saints. Le compilateur pouvait quelque peu varier les sermons; le titre du recueil venait de ce que la plupart des sermons étaient pris aux œuvres (authentiques ou non) de Jean Chrysostomc. On v trouvait aussi des serinons d'autres prédicateurs. Le Chrysostome complet *(prosirannyj)* contenait des sermons pour toutes les fêtes de l'année; B se subdivisait à son tour cn plusieurs catégories. Ces recueils servaient aux services liturgiques publics et ils doivent être considérés comme l'expression de la prédication olhcielle. Du même genre étalent l'Évangile commenté *(Evangelic ui.leTnoe)* et les recueils pour solennités *(Toriestvenntki).*

A ces recueils de caractère officiel il faut cn joindre d'autres destinés à l'usage privé des fidèles : les *Zlatostruj* (Onde d'or), recueils de sermons tirés aussi en grande part des œuvres de Jean Chrysostome. Le premier de ces recueils remonte au tsar bulgare Siméon ‹pii, suivant quelques historiens — surtout bulgares — aurait non seulement choisi les sermons de son recueil mais les aurait lui-même traduits du grec. Du même genre que le *Zlatostruj,* sauf que la variété de son contenu est plus grande, est *V Izmaragd* (Émeraude). Le sujet des sermons varie peu : il s'agit

surtout de la pureté du cœur, de l'obéissance, de la patience, etc. Le *Zlatostruj* suit plutôt l'ordre de l'année liturgique tandis «pie Γ*Izmaragd* groupe les sermons suivant les matières. L'*Émeraude,* recueil à l'usage des gens du inonde, semble avoir été compilé par un laïc. Ceux-ci, d'ailleurs, comme on le voit par les écrits du prince Vladimir Monomaque, étalent non seulement aussi (et souvent plus) cultivés, mais ils étaient tout aussi bons théologiens, quand ils le voulaient, (pie les moines eux-mêmes.

Plus tardive est la *Margarit* (Pierre précieuse) traduite vers la lin du xin· siècle. Nous avons encore la *Source d'or,* la *Pierre précieuse,* la *Profondeur,* le *Livre de la colombe,* etc. La plupart de ces recueils ont été étudiés du point de vue littéraire, artistique et philologique. Sobolwskij, Petukhov, Nlkolskij, Pypln, Arkhangelskij et d'autrrs se sont rendus célèbres pour leurs études sur les anciens monuments littéraires de Russie. Une étude d'ensemble sur le contenu doctrinal de ces écrits reste encore à faire. Ce serait un travail minutieux, diflicilc aujourd'hui après (pie les bibliothèques ont été en partie désorganisées, très intéressant au point de vue psychologique, qui apporterait sans doute de jolies contributions à la théologie ascétique et peut-être mystique, mais nous croyons que l'apport dogmatique serait peu considérable.

Pour les recueils de Svjatoslav, voir : *Recueil de 1073.* édition phototypique, *Izdanja drcvnej pis'mennosti,* Pétersbourg, 1880; une autre édition (textes grec et slave) avec introduction, a été publiée dans les *Ctcnlja* de Moscou, 1882, ms. n. /.

A. Hozcnfcld, *La langue de I'Ixbornik de Svjatoslav de 1073 (Jazyk..,),* dans *Russkif jllologic. véstnik,* 1899, n. 1,2; Leonhard Musing, *Studicn zur Kenntnis des Izbornik Svjatoslava vom Jahre 1073 nebst den Hcmerkungen zu den jiuigcrcn Handschrijtcn,* dans *Archiv für shwlsche Philologie,* t. vm, 1885, p. 337 sq.; A.-A. Sakhinatov, *Zur Textkritik des Codex Svjatoslav vom Jahre 1073 nach der photolithogr. Ausgabe, ibid.,* t. vi, 1882, p. 599 sq.

Recueil de 1076 : V. Simanovskij. *Sbornik Svjatoslava de 1076,* Varsovie, 1891; recension de Nekrasov, dans *Zurn. Min. Nar. Pr.,* ocl. 1897; et de S. Kulbakcn, fév. 1892; Bobrov, *Hist, dr l'etude du · Sbornik de Svjatoslav · de 1076* (cn russe *; Islorija izueenija...),* Kazan, 1902; V. Jngiè, *Die Ausgabc des allruss. Codex inmi Jahre 1076 nebst den Rerichtingungrn Simony's,* dans *Archiv jur slavische Phil.,* t. XI. 1888, p. 233 s«p; 36S m|.

On trouvera de précieux renseignements sur les *slmmiki* en général dans : V.-M. Islrin. *hlsgiiisse de l'hlst. de Cane, littér, russe* (en russo : O<Vrk...). Pêtrogrnd, 1922, que nous avons souvent citée; voir aussi A.-G. Il'inskij, *Le Zlatostruj · dr Th. Rychov du Λ7· siècle,* éd. de PAcad. des sciences de Bulgarie, Sofia, 1929; V.-M. Islrin. *Lr livre appelé • Kaalh ·, c'cst-à-dirc « Sobarnik* (cn russe : *Kniga naritsaemaja...),* dans *Izv.Old.,* 1897; 1. Zdanov, *La conversation des trois évéques et tes Joca monachorum fReseda...),* dans *Zurn. Min. .\ar. Dr..* Jam. IS92 Mnlmin, *Étude du « Zlatostruj » d'après un manuscrit du X1P siècle* (en russe : *tzsledovanic...),* Kiev, 1878; P.-A. laivrosklj. *Description de sept manuscrits de la bibliolh. publ. impt r. (Opisanie,..),* dans *Clrnija* avril 1858; V. Mociilskij, *Analyse hlstorico-lltérairedu · Livre de la colombe ·.* Varsovie, 1887, recension dan *Zurn. Min. Nar. Pr.,* oct. IM8S; I.-I. Sjrvznev « *Zbiloitruj ·, notices rt remarques,* x.xi, xxji (t. i, p. 1 sq.), Pétersbourg, 1867; \.-A. Sakhinatov cl P.-A. Knrov, *Izbornik du jjp siècle <lc la cathédrale de Γl'spcnskij* â *Moscou,* «huis *Ctcnija,* fév. 1899, vd. de la plus grande partie de ce recueil fameux, d'importance surtout luigiographiiiue; on y trouvera la vie «le saint Théodose de Kiev, des saints Boris et Gleb cl do saint Méthode.

5° *Lillératurc juridique.* Le droit canon, cn ancienne Russie, <ut une importance secondaire pour la théologie. Nous avons dit comment le *Nomocanon* original ne contenait pas de littérature antilatlne. Nous n'avons pas à nous arrêter aux diverses traductions du *Nomocanon* apportées ou faites en Russie, De l'époque primitive semble dater le noyau de ce <pd sera appelé plus tard, injustement d'ailleurs, le *Nomo-*

canon de saint Vladimir dont l'importance historique ne peut être sous-estimée. Le texte latin du *Nomocanon* ressemble beaucoup à des textes analogues d'origine latine et occidental·. Beaucoup «le personnes et de causes étaient réservées â la juridiction épiscopale : ainsi les évêques jugeaient des litiges au sujet des héritages, géraient les établissements de charité et de bienveillance, s'occupaient des orphelins, des veuves et des pauvres. surveillaient 1rs poids et les mesures. Leur pouvoir dépassait largement relui de leurs confrères de Byzance. Le *Nomocafion de saint Vladimir* ne nous est pas parvenu dans sa forme originale. Jaroslav \ ladimirovié laissa lui aussi un *Statut ecclésiastique* semblable a celui de son père. L'un et l'autre documents illustrent les influences occidentales sur la constitution du droit russe.

Mentionnons aussi les *Réponses de Siphon de Novgorod aux questions de Kink de Savva et d'Élie* (quoique plusieurs réponses soient d'autres personnages), document embrouillé, mais qui connut une grande vogue et que Ilcrbcrstein publia en appendice a scs *Rcrum Moscovitarum commentarii,* Bâle, 1556, pour l'édification de l'Occident. D'intérêt secondaire pour les théologiens, le document jette une vive lumière sur l'état de la Russie au xn< siècle, scs coutumes plus ou moins chrétiennes, sa discipline ecclesiastique, son code pénitent ici extraordinairement sévère pour des fautes surtout extérieures, les rapports entre catholiques latins et orientaux qui faisaient le désespoir de certains prélats, les pratiques liturgiques d'ordinaire semblables aux pratiques byzantines. L'influence grecque semble peser si lourdement sur ce document que M. Zernin a cru devoir avancer l hypothèse (qui n'appartient d'ailleurs pas a lui seul) que Niphon était d'origine grecque. C'est une confirmation de ce que nous disions ailleurs au sujet de ce prélat.

La grande préoccupation qui tenait constamment cn éveil les intelligences russes au xn· siècle semble avoir été celle du jeûne. Déjà dans divers documents canoniques, on voit que les esprits étaient inquiets de ce qu'on pouvait ou l'on ne pouvait pas manger â certains jours. Mais cette question obtint un grand retentissement après <pie l'cvequc de Rostov eut défendu de manger de la viande tous les mercredis, même si ces jours coïncidaient avec une fête de Notrc-Svigncur ou de la Vierge. Ce même Léonce, s'il faut en croire l'historien TatvSèev, qui eut à sa disposition des chroniques qui ont disparu depuis lors, était partisan du célibat ecclésiastique. On lui causa de graves ditllcultcs, d'abord à Rostov, puis à Kiev, en tin â Constantinople où il faillit être mis à mort. Ses doctrines furent reçues en Russie par un certain nombre de personnes et, en 1169, un grand concile se réunit à Kiev pour discuter du jeûne monastique. Le concile fut réuni par le prince Mstislav II; c'est le seul concile (on ne peut guère appeler de ce nom quelques autres réunions privées d'évêques, comme celle de 1072 pour la translation des r< liques des saints Boris et Glcb) de la Russie prémongolienne sur lequel nous ayons quelques details. Tant évêques, qu'higoum.ncs, piètres et m >ines, il y eut environ cent cinquante ecclésiastiques. Les princes locaux sc passionnèrent, et quand on parla d'en référer à Constantinople, un des plus puissants d'entre <ux, André BogoliubskiJ, prince de Vladimir, s'écria que de Constantinople ne venaient (pic des malheurs, et il proposa franchement d'établir l autocéph.die cn Russie. Les avis furent très partagés (au sujet du jeûne), trois évêques s'en allèrent bruyamment; le concile ne prit aucune décision.

Nous avons donné col. 216 quelques notes bibliographique* sur le *Noniocanon de Vladimir.* Voir aussi Λ.-Λ. Pavlov et V.-N. Bciicseviê, *Monum. de Cane, droit canon.*

rusir (en russe : *Panijatniki...),* dans *îlots. ht. Illbl.,* t. vi (2· éd., Pétorsbourg, 1908).

6 *Histoire eci tésiastique.* — Nous n'en dirons que quelques mots laissant l'étude de détail aux dictionnaires «pé< iakment consacres a l'histoire. Rappelons tout d'abord la chronique, ou plutôt les chroniques dont ne us avons déjà eu l'occasion de parler en etudiant l'authenticité de la profession de foi antilatine proposée a saint Vladimir lors de son haptimj. La Chronique de «Nestor » donne d'abondants détails sur la vie mmastiquî à Kiev et de temps à autre contient d'impl s développements édifiants mit la Providence. Icchàtimnt des péchmrs, etc. Il y a d'autres chroniques i,u«i, généralement plus sobres, importantes cependant elles aussi pour l histoire ecclésiastique. D'autres ont disparu. La littérature hagiographique est intéressante. Il y a l'éloge de sainte Olga et de saint Mad.mir par le indue Jacob, les vies des saints m irtyrs Roris et Gleb (m artyr, ici. veut dire simplement tué injustement; l'idée de témoignage de la véritable religion n'est meme pas sous-entendue) assassinés par leur frère Svjalopolk. la vie de saint Théodosc des Cryptes, la vie de saint Abraham de Smolensk qui date déjà du XIH· siècle. Mentionnons aussi le *Paterik* «lu monastère des Cryptes ou recueil hagiographique des moines considérés comme saints au xiii· siècle.

Nous renverrons seulement â V.-S. Ikonnikov, *Essai *ur l'historiographie russe* (cn russe ; *Opyl russkoj...),* 2 vol., Kiev, 1891-1X98. ouvrage extrêmement précieux, quoiqu'un p u vieilli. Voir aussi V. Istrin, *Esquisse de l'hisl. de rune. littér. russe (Oi~rk Istorii...),* Pétrograd. 1922.

La première période de l'histoire littéraire de Russie sc termine avec l'invasion des Mongols; telle est du moins la division classique que l'on retrouve chez tous les historiens, mais elle nous semble un peu artificielle. Nous dirions plutôt qu'une nouvelle période s'ouvre dès le milieu du xii' siècle avec l'hégémonie de Vladimir.

Tant quj Kiev resta la capitale des Rurikides, la littérature religieuse de Russie connut un vif éclat. On attendra longtemps, à Moscou, avant de retrouver une pléiade d'auteurs comme Hilarion cl Théodosc. Nestor et les chroniqueurs Clément de Smolensk et Cyrille de Turov, pour ne nommer que les plus connus. Le fonds théologique durant celle période prémongolienne est constitué par ce qui a été reçu des Grecs; les dogmes principaux sont rappelés (non étudiés ou discutes) dans les œuvres des auteurs russes. C'est la dm trine sur la Trinité, l'incarnation, les sacrements, mais proposée avec simplicité. Le monachisme, surtout celui qui a Kiev pour centre, paraît être le foyer principal d'ou jaillit presque toute l'activité religieuse et littéraire. Lee relations fréquentes avec l'Occident donnent aux auteurs russes une altitude parfois sympathique, jamais hostile aux latins. Tout a fait caractéristique est la polémique antijuive, si commune alors comme dans la suite, a tous les auteurs russes.

Mai ., après le sac de Kiev par les troupes d André Bogoliub klj et ses alliés barbares (1169), on prévoit le divrions futures, l'hégémonie du Nord avec son isolement culturel La Russie ‹ européenne ▮ de saint Madimir et de Jaro las le Sage disparaît et l'on soit surgir deux Russie ; celle qui dans la suite tombera tous la domination polono-lithuanknncct se ressentira des influences occidentales; l autre, celle du Nord, qui s infernv ra dans un cercle de fer, resserré encore par Li domination mongole d'une part et l'impérieux despotisme des pn laU byzantins de l'autre. C'est a cette dcniicrv que nous allons désormais conserver toute notre attention. Nous verrons comment ce peuple, extraordinairement tenace, tombé dans une servitude humiliante à l'époque où le reste de l'Europe développait ses universités, saura, malgré tout, créer une civilisation qui. malgré les emprunts étrangers, n'en reste pas moins son grand litre de gloire.

V. L'invasion pics Mongols et le synode de 1271. - 1° *Situation de la Russie sous les Mongols.* - Lors de la prise de Kiev par les Tartarcs (1210), le métropolite Joseph, un Grec qui était arrive cn Russie en 1237, mourut ou plus probablement encore s'enfuit; cn tout cas il disparut sans laisser de traces. Les chroniques russes laissent le siège vacant jusqu'en 1218; mais les sources occidentales connaissent un « Pierre, archevêque de Russie», qui vint avec le prince Michel (de Cernlgov?) au concile de Lyon (1215). l 'n savant ukrainien récent a cru pouvoir identifier cet archevêque de Russie avec un métropolite, Pierre de Kiev (1211-1215). inconnu jusqu'aujourd'hui. Ses arguments rencontrèrent de la faveur; on l'écouta moins quand il ajouta que ce métropolite était le boiar Pierre Akcrovlê dont parle la chronique laurenlienne en 1230. Ce métropolite, d'après son attitude à Lyon, fut catholique, probablement russe. Il accepta donc l'union â Lyon. Nous ne savons rien d'autre à son sujet.

Voir S. T >ma$ivs'kij, *Γη prédécesseur d'Isidore : Pierre Akeroiné, un métropolite inconnu de Russie (1241-1243),* dans *Analecta ord. S. Basilii Magni.* 1927 (en ukrainien : *Prcdtcca isidora...);* du meme. *Boiar ou higouméne? Ibid.,* 1928. (Ce dernier article est une réponse à la critique du baron de Taube.)

En 1218, huit ans apres la chute de Kiev, le prince I) miel de Galicic, tout en maintenant les relations les plus cordiales avec Rome, envoyait à Nicée le moine Cyrille pour y être consacré métropolite de Galicie. Le nouveau prélat était à peine rentré que Daniel, ayant accepté l'union, se faisait couronner roi de Galicie par les légats du pape. Cyrille aimait trop peu les latins pour rester auprès d'une cour catholique. Il partit donc pour «au delà des forêts», vint à \ ladimir-sur-KIlazma, où cn 1271 il réunit un concile.

L'invasion des Tartarcs avait laissé la Russie dans un état déplorable : la fleur de la vieille noblesse variague disparut sur le champ de bataille de la Kalka au cours d'une première rencontre. Lors de l'invasion définitive de 1237, un grand nombre de princes périrent; d'autres sc soumirent et cherchèrent â la Horde, en y mettant le prix, la conlinn.ition de leur dignité de prince local ou encore de grand-prince. Car la poussée tartare, après les massacres des premiers moments, n'avait pas détruit l'ancien système politique et social de l'époque antérieure. L'ancienne distribution du pays en apanages restait et nous y retrouverons des princes locaux à Vladimir, a Suzdal, à l'vcr, â Nil lij-Novgorod et ailleurs. On comprend la possibilité d'intrigues et de meurtres que c‹ t état de choses signiilait. Pour reprendre l'expression du P, Picrling, c'était ordinairement le prince le plus riche et le moins lier qui obtenait gain de cause. Ajoutons aussi que c'était le moins scrupuleux dans le choix des moyens; en fait, c'est bien grâce à l'appui tartare (pie les princes de Moscou, souvent plu riches et toujours moins fiers et moins regardants que leurs compétiteurs, linirent par s'en débarrasser. Les métropolites russes qui jouirent d'une considération exceptionnelle auprès des envahisseurs jetèrent tout le poids de leur influence du côté de Moscou et c'est pour cette raison que deux d'entre eux, Pierre et Alexis furent canonisés. Ge fut le malheur de l'Eglise russe.

Nous renvoyons aux historiens pour une bibliographie sur l'invasion mongole. Voir J. I bunnivr-Purg\t;dI.G'r.»c/i.</rr *yoldciirn Honte* in *KipUchak, da* 1st : *der Monyolen* in Htmfond, Prsth. 1810; V. TizenhaiKcn. *Ufcudl de inulrriuujc ayant trait à l'histoire de la Horde dr,* Pctcisbourg. 1881,1.1

(en russe : *Shornik nudcrialoi·...)·. (*\, Soninzo. // *Papalo, Γ Europa crlstiana e i Tartari,* Milnn. 1930, excellent ouvrage avec abondante bibliographie· on y trouvera aussi une littérature considérable sur le moine franciscain Giovanni del Piano Carpine (Jean de Plan-Carpln); voir C. Pullê, *Hist. Mongolurum. Vlugglo dl jra Giovanni dut Pian del Carpine ai Tartari net 1246-4217,* Florence, 1913; Matrod, *Noies sur le voyage du frère Jean de Plan-Carpin,* dans *Études franciscaines,* t. xxvil, Paris, 1912.

Un des premiers princes russes h faire sa soumission aux envahisseurs fut Jaroslav Vsevolodoviê, grand-prince de Vladimir-sur-Kliazma; aussi nous le voyons durant les années mêmes de l'invasion en lutte avec l'Occident. Son fils, Alexandre Nevskij, l'année même de la chute de Kiev, parlait en guerre contre les Suédois et les mettait cn déroute dans la bataille historique qui lui a valu son surnom de Nevskij.

Jaroslav mourut peu de temps après sa soumission, empoisonné, dit-on, par les Tartares, et — du moins Jean de Plan-Carpin rapporta le fait à Innocent IV après avoir fait sa soumission au pape. Ses deux tils Alexandre Nevskij et André allèrent chercher â la Horde l'héritage de leur père empoisonné. André, le cadet, reçut Vladimir. Alexandre, l'aîné, dut sc contenter de Kiev, et du reste de la Russie. Il cn fut mécontent et cn voulut au prince de Vladimir. Il commença par armer les Tartarcs contre son frère.

Quelle étrange ligure que celle d'Alexandre Nevskij pour peu «pi'on la dégage de l'auréole dont une légende tardive l'a entourée! L'année même de la chute de Kiev, nous l'avons dit, il sc battait contre scs voisins occidentaux. Il fut aussi le premier prince russe à amener une bande de Tartarcs contre un autre prince russe : son propre frère André. Le motif de la lutte était pure convoitise, car dès que l'aîné eut dépouillé le cadet, il sc réconcilia avec lui. On a voulu faire de Nevskij le farouche défenseur de l'orthodoxie dissidente et c'est peut-être son plus grand titre de gloire pour tant de Busses contemporains, mais on connaît deux lettres d'innocent IV adressées à ce prince : la première est une invitation à l'union, et la seconde le félicite «l'avoir fait sa soumission au Saint-Siège et d'avoir promis, en signe de fidélité, de bâtir une cathédrale latine à Pskov. La Vie d'Alexandre, qui, nous dit-on, fut écrite par un · contemporain ·, nous montre les Tartarcs épouvantés au seul nom du redoutable prince russe, et les mamans effrayant leurs bébés cn disant · Alexandre arrive, Alexandre arrive», alors «pic les relations d'Alexandre avec les Tartares ne pouvaient pas être plus cordiales. N'est-ce pas Alexandre lui-même qui amène une bande de Tartarcs à Novgorod pour y lever le tribut? Et quand les libres citoyens de la lièrc république (pii n'avait jamais connu la honte de l'invasion bondissent sous l'outrage, n'est-ce pas encore Alexandre qui les châtie horriblement, coupant le nez aux uns, arrachant les yeux aux autres, et qui protège les percepteurs? Il y a encore aujourd'hui des historiens (pii prétendent que Nevskij eut une vision de génie en forçant Novgorod à accepter le tribut tartare; on dit (pie c'est en faisant sa .soumission aux envahisseurs que celte ville resta liée avec la Russie de \ ladimlr et de Moscou, tant il est vrai (pic cette Kussie du Nord doit son évolution historique à l intlucncc mongole. C'est lù l'immense différence entre la Kussie de Moscou et celle de Kiev. La Russie de Moscou ne connaîtra jamais l'union avec l'Église catholique. La barrière que les Tartarcs auront élevée contre l'Occident fermera la Russie du Nord aux influences de la civilisation occidentale. C'était alors, à l'Ouest, la période glorieuse des universités médiévales; la théologie et la philosophie y arrivaient aux plus hauts sommets (pii furent jamais atteints par la pensée humaine. Lu Russie du Nord, humiliée, demoralise par la dur· servitude que lui imposèrent scs conquérants barbares fut totalement écartée de ce splendide mouvement d'idées. Seuls les eurasiens farouches peuvent y voir un avantage.

On trouvera 1rs lettres d'innoernt IV dans A. Turgenev. *Historica Hussion monimcnta,* 1.1, Pétcrsbourg, 1811, p. 68-69, et dans Thciner, *.Monumenta historica Polonitre! Magni Ducatus Lithuania:....* 1.1. p. 46. Voir aussi S.-A. Bugoslavildj, *Sur le texte original de la oie du grand-prince Alexandre Nevskij* (en russe : *K voproiu...},* dans *hi». Old.,* janv. 191 I; M. Khilrov, /-r *saint, pieux grand-prince Alexandre Jaroslavit Nevskij* (en russe *: Svjatgj blagoœrnyj...},* Moscou. 1893; voir surtout Pouvrage classique de V. Manslkh, Vie *ð Alexandre Nevskij* (cn russe *: 2itU Al.* .Veo.). dans *Pamfatntki drevnej pis'mennasti,* t. clxxx, 1913; La brochure de N.-Λ. Klepinin, *Le saint et pieux prince Alexandre Nevskij* (en Hisse : *Sojatgj i blagoverngp,* Paris (s. d.), est écrite du point de vue eurasien et a peu de valeur scientifique.

2° *Le synode de Vladimir* (1274). — En 1274, le métropolite Cyrille retiré, comme nous l avons dit.â Vladimir-sur-Kliazma, réunit cn cette ville un synode, l'un des rares de la Russie mongole sur lequel nous ayons quelques détails. évêques de Novgorod, Rostov. Percjaslavl, Polotsk, s'étalent réunis pour consacrer Scrapion. évêque de Vladimir. Dans un court préambule, le métropolite fait allusion aux nombreux abus qui ont pénétré en Russie par le fait de l'ignorance des canons, (pii, jusqu'alors, étaient ‹ obscurcis par les nuages de la langue grecque ». Cyrille annonce qu'il a une traduction non seulement des canons eux-mêmes, mais aussi de leurs commentaires. l) s'agit de la *Korm&ija* qui venait d'être apportée de Bulgarie en 1262 et qui semble être â l'origine des commentaires antilatins introduits dans les recueils canoniques «l'ancienne Russie.

Après cette introduction, il y a neuf chapitres : L *Contre la simonie,* et à cette occasion on énumère tant les qualités requises pour recevoir le sacerdoce que les péchés qui cn écartent; le confesseur doit se porter garant du candidat, ce qui laisse â entendre que la loi sur le secret de la confession ne recevait pas une application universelle; on parle aussi des interstices à observer; enfin, et c'est la partie principale du canon, les tarifs de la métropole devront être appliqués à toute la Russie, (.cite question des tarifs pour l'administration des sacrements semble avoir été une des plus importantes. 2. *Du baptême,* ou plutôt des différentes onctions à faire lors du baptême. Relevons celles de la confirmation qui sc font ‹ sur le front, les yeux, les oreilles, les narines, la bouche et nulle part ailleurs ·. La formule est ▮ Sceau et don du Saint-Esprit ». La communion subséquente est considérée comme une partie intégrale du rite : « Qu'on ne baptise jamais sans communion · et l'on défend de baptiser ù l'avenir par infusion. Cette prohibition ne peut être considérée comme absolue, car les rituels des xiv· et xv· siècles semblent envisager le baptême par infusion comme une pratique courante. Dans un document presque contemporain (1278), le patriarche de Constantinople lui-même autorisa l'évêque Théognosle de Saraj à baptiser parfois par infusion : « Question : Si quelqu'un vient «les Tartares et veut être baptisé, et s'il n'y a pas de bassin assez grand, où faut-il le baptiser? · Réponse ; Verse de l'eau sur lui trois fois en «lisant : Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » On comprend celte altitude plus large de Constantinople en se souvenant qu'en Occident les deux manières de baptiser étaient alors usuelles. Le baptême par infusion n'était pas encore la manière spécifiquement occidentale, pas plu< que le baptême par immersion n'était la propriété exclusive de l'Orlent.

Les autres canons de 1271 n'ont pas d'importance

dogmatique: 3. *Des superstitions cl jeux diaboliques;* 4. *diacres* qui entrent dans le sanctuaire et reçoivent la communion avant les prêtres; 5. *De Pivrognerie du clergé:* 6. *De l'abus* qui permet à des laïques de bénir des fruits ou autres comestibles apportes â l'église. le même canon determine les attributs du diacre, du clerc *(diak)* et du bedeau *(ponomar);* 7. *De certaines coutumes* bizarres observées à Novgorod à l'occasion des mariages; 8. *De certains actes immoraux;* 9. *Dr la coutume* de tracer une croix sur la terre ou sur la glace.

Les netes du concile de Vladimir se trouvent dans A. Pavlov et V. Brncscvlè, *Monuments de l'ancien droit canonique russe,* dans *Him, 1st. Hild.,* t. vf. Pétersbourg, 1908, n. 0. Les réponses du patriarche de Constantinople à Théognoste sc trouvent dans le même recueil, n. 12.

Le métropolite Cyrille, antilatin et malheureusement à l'écart des grands mouvements d'union religieuse qui remuaient l'Occident, était un prélat consciencieux qui visitait son territoire. Chose vraiment extraordinaire, si nous interprétons correctement le silence des chroniques, il ne sc mêla pas aux dissensions politiques ct aux guerres qui occupèrent alors Alexandre Nevskij et ses ills. Cela seul lui mériterait une gloire immortelle. Il fut aussi le premier prélat russe â partir pour la Horde et obtint des empereurs Iartares le premier de ces classiques *jarlyki* ou privilèges qui devaient consacrer les droits de l'Eglise orthodoxe. Les Tartaros laissèrent à l'Église une indépendance ct une liberté qu'elle ne connut jamais et qu'elle ne connaîtra pas sous la tutelle des souverains orthodoxes.

E.-E. Gnlubinsklj, *Hist. de ΓÉglise russe,* t. π *a;* V.-V. Grigories *Sur Vauthenticité des jarlyki donnés par tes khans de ta Horde d'or au clergé russe* (en russe : O *dostovérnosli...),* Moscou, 1812; M.-O. Prhclkov, *Les jarlyks des khans concédés aux métropolites russes* (en russe : *Khanskie jarlyki...).* Pélrogrnd, 1916; voir la recension sévère de Veselovsklj, dans *2uni. Min. Sur. Pr..* mars-avril 1917, p. 118-130. Nous n'avons pas eu accès aux travaux récents de \.-N. Samojlovié, *Quelques corrections à l'édition et à la traduction des jarlyki de Tokhttunyi,* Simferopol. 1927.

\ 1. Les pbkmieks mêtkopolites de Moscou. — Le successeur de Cyrille (1219-1281) fut un Grec du nom de Maxime (1283-1305); il transféra le siège métropolitain de Kiev à \ ladiniir-sur-Kliazma (1299). Constantinople n'autorisera cette translation que quarante ans plus tard, quand la métropole aura été fixée depuis longtemps à Moscou. Maxime n'a pas laissé d'autre souvenir dans l'histoire de Russie.

Son successeur fut « saint » Pierre (1308-1326), un Russe de Galicie. Il avait été envoyé de Galicie à Constantinople pour y être consacré métropolite des évêchés relevant du prince de Galié. L'union du roi Daniel avec Rome n'avait pas duré et Constantinople avait déjà autorise la création d'un métropolite de Galicic (dont le nom ne nous est pas resté) quelques années auparavant. Entre temps, le prince Michel Jaroslav^ de Tver, grand-prince de Russie de 1304 a 1319, avait lui aussi envoyé à Constantinople son candidat à la succession de Maxime, le moine Géronte. Pierre obtint d'être nommé métropolite de toute la Russie, mais on n'est pas sur que ce fût sans simonie. Quand il arriva en Russie, il fut traduit devant un concile réuni a Percjaslavl (1309) ct accusé précisément de ce délit. Toutes les chroniques passent cette histoire sous silence, ct l'on n'y trouve que quelques rares allusions dans la Vie *de saint Pierre* écrite par le métropolite Cypricn dans un but d'édification. Même la chronique de Tver est silencieuse... Cet épisode d histoire ecclésiastique semble devoir être certainement relié â la lutte séculaire qui s'engageait entre Moscou cl Tver pour la suprématie. Le droit était manifestement du côté des princes de Tver, qui d'ailleurs montrèrent plus de noblesse de cœur et d'attachement à la religion orthodoxe que leurs adversaires moscovites. Michel Jaroslaviè de Tver fut assassiné sur ordre du prince de Moscou, puis canonisé. Pierre sc rangea néanmoins du côté de son rival, le prince Jurl de Moscou; il transféra le siège métropolitain de \ ladimir à Moscou. Ce fut là son titre principal à la canonisation. Nous dirons plus bas quc'qucs mots de scs épilres.

Son successeur était grec. Il venait de Constantinople et s'appelait Théognoste (1328-1353). Il jeta lui aussi son influence du côté de Moscou. Il excommunia le prince Alexandre de Tver dont le seul crime avait été d'infliger une sanglante défaite aux Tnrtarcs qui avaient voulu forcer les Tvériens à abandonner leur foi. Ce sont là des pages peu glorieuses dans l'histoire de Moscou, des pages bien sombres dans l'histoire ecclésiastique de Russie. Le malheur de l'invasion mongole ne fut pas tant la perte immense de matériel et de vies humaines; ce fut surtout la démoralisation d'une grande partie du peuple russe ct de presque tous scs princes, en dehors de ceux de Tver qui nous paraissent à travers l'histoire comme auréoles de gloire ct de noblesse.

Avant la mort de Théognoste, le prince de Moscou, Siméon Ivanoviê (1340-1353), méditait déjà sur les moyens à prendre pour assurer la primauté religieuse à son apanage agrandi. Le G décembre 1351. le métropolite grec consacrait comme évêque de Vladimir un Ills de noble famille, devenu moine sous le nom d'Alexis, et qui jouissait de la confiance totale du souverain. Le nouveau prélat était considéré comme vicaire de Théognoste avec future succession et on avisa Constantinople de ne pas envoyer d'autre candidat. En fait, Théognoste était à peine mort qu'Alexis partit se faire consacrer à Constantinople. Le prince lithuanien Olgcr y envoyait lui aussi son candidat, ou plutôt ses candidats successifs, Théodore! et Romain. Il n'avait pas tout à fait tort, car Alexis, devenu régent de Moscovie durant la minorité de Dmitri Donskoj (13G2-1389), s'occupait davantage d étendre l'hégémonie moscovite que de gouverner Γimmense territoire qui relevait de lui comme métropolite. Alors commença une période encore plus sombre de l'histoire ecclésiastique de Russie : excommunications, guerres civiles, Invasions, trahisons, envoi d'apocrislalres en Russie de la part de Constantinople, envoi d'argent (et quelles sommes!) tant de Moscou (pic d'autres parties de Russie. Après la mort d'Alexis (1378), la situation s'embrouille tellement que nous ne pouvons songer à la résumer ici; elle ne se clarifia qu'eu 1390 quand, par la mort du prince de Moscou, Dmitri Donskoj (1389), et de divers candidats à la métropole (Plmin en 1389 ct Denis en 1385), il ne resta plus que le Bulgare (ou Moldave?) Cyprlcn qui avait déjà été plus ou moins métropolite depuis 1378; il obtint alors juridiction sur toute la Russie ct l'on commença quelque peu a respirer.

On comprend que la production théologlquc et littéraire de cette période extrêmement troublée ait été à peu près nulle. Tout au début de l'invasion mongole, nous avons un prédicateur, l'évêque Sérapion qui avait été élu nu siège de Vladimir par le synode de 1274 (cl-dcssus col. 234). Il nous a laissé sept courtes homélies dans lesquelles il tonne contre les péchés, rappelle les sévérités de la justice divine ct invite scs auditeurs à la j>énllvncc. Les sermons sont bien faits, ne manquent pas d'élégance ct ont fait naître chez quelques-uns la supposition que Sérapion avait été formé en Galicie chez des maîtres latins, mais, l'historien Gohiblnskij le note avec un profond

regret, Sénipion est ħ ecu! évêque prédicateur que nous connaissions, après l'invasion des Mongols, pour une période d'environ trois siècles *(Hist. de l'Église russe,* t. n *a,* p. l 16 151). Voir aussi E.-V. Petukhov *Sérapion de Vladimir, prédicateur russe du xnr siècle. Étude et édition en supplement des « Homélies de Sérapion de Vladimir » d'après le plus ancien manuscrit,* l'< t' i 'bourg, 1888«

Nous omettons un court document canonique attribué nu métropolite Maxime; l'activité du métropolite Pierre semble avoir eu quelque importance : Il y avait au xvi· siècle un livre qui était intitulé *Pierre de Russie (Petr Russkij).* Il ne reste que peu de chose de ces écrits du premier métropolite moscovite. Mentionnons tout d'abord son encyclique aux prêtres et laïques où il empêchait les prêtres veufs de continuer à célébrer : « SI In femme d'un prêtre vient à ħourir qu'il entre au monastère et il conservera sa dignité sacerdotale; s'il veut rester dans l'état de faiblesse ct s'il aime hs joies du monde, qu'il ne chante pas; s'il n'obélt pas à mes paroles, qu'il soit maudit (c.-à-d. non béni) lui et tous ceux qui communient de sa main. » Désormais les prêtres veufs, en Moscovie, seront déposés au rang de ⁑acristain à moins qu'ils n'entrent au monastère. Les deux autres éj Près de saint Pierre au clergé de Russie ne présentent pas d'intérêt. En 1909, M. Nikolskij a publié un autre petit sermon du meme métropolite, où il encourageait les fidèles à respecter le clergé, à faire pénitence ct où il leur faisait un très bref commentaire des béatitudes. Voir (iolubimkij, *op. rit.,* 1. n a, j>. 116-120 et A. Nikolskij, *Matériaux pour l'histoire de Γancienne littérature religieuse russe,* dans *Rhr. Clen.,* 1909. n. 2. L'épître sur le clergé veuf se trouve dans A.-S. Pavlov, *Monum. de l'ancien droit canonique russe,* dans *Russ. 1st. Ribl.,* t. vi. n 17.

Le métropolite Alexis écrivit une épître à tous ses fidèles lors de son accession au siège métropolitain où il leur rappela les devoirs de bons chrétiens; il écrivit aussi deux autres lettres : l'une aux habitants de Niinij-Novgorod et une autre aux habitants de Cervlenyj-Jar dont le contenu est assez semblable à celui de son encyclique. On lui a attribué aussi une traduction du Nouveau Testament, qu'il aurait faite quand il était simple moine au couvent des Cudov; en tous cas on ne connaît pas d'autre manuscrit qui ait conservé cette recension. Voir Lcontij, métropolite de Moscou. *Le Nouveau Testament de* A'.-S. *Jésus-Christ, traduction du métropolite Alexis* (en russe : *Novyj Zatél...).* édition ⁑hototypique Moscou. 1892.

La littérature hagiographique, pour cette période, n'est guère plus abordante. Depuis l'invasion des Mongols jusqu'au concile de Florence, il n'y eut guère que sept ct peut-être huit Vies de saints dont la majorité furent d'ailleurs écrites sous le pontificat de Cyprien. I ne série de récits, dont quelques-uns sont fort bien composés, se trouvent encore dans les recueils manuscrits; d'autres ont été incorporés dans les chroniques.

En 1343, l archevêque novgorodlen Basile (on était toujours si positiviste à Novgorod!) s'efforça de prouver l'existence d'un paradis terrestre matériel ù l'évêque Théodore de Tver. Les arguments de Basile sont tirés des apocryphes ou de Vies de saints; ainsi, • Saint Macalre habita à 20 *popr.ié* du paradis terrestre; saint Euphrosine fut au paradis terrestre et il en rapporta trois pommes du paradis qu'il donna a son higoumène Basile, et ‹lies firent beaucoup de guérisons ·; il y a aussi un argument ‹j *ratione theologica :* tout ce que Dieu a erre reste sans être détruit Jusqu'à la création d'un ciel nous vau et d'une terre nouvelle. Enfin, ct c'est l'argument final, des marchands novgorodiens ont *vu* le paradis terrestre; c'étaient Molslav ct Ui fils. Partis en mer avec trois bateaux, ils furent longtemps ballottés par les tempêtes ct arrivèrent enfin au pied d'une très haute montagne ; une lumière extraordinaire baignait tout le paysage; on entendait des voix ang5liqu<-s. On envoya un homme au sommet de la montagne, afin de voir ct de revenir ensuite. Il monta, battit des mains ct s'enfuit de l'autre côté. On envoya un second qui ht de même. Molslav ct .Jacob en envoyèrent alors un troisième, mais par prudence, ils lui mirent une corde aux pieds. Arrivé au sommet de la montagne, *ce* troisième explorateur sc réjouit lui aussi, battit dc^ mains et voulut s'enfuir. On tira sur la corde ct il mourut. Ce qui restait des Novgorodiens revint à Novgorod et, conclut l'⁑archevêque «les enfants ct petits-enfants de ces hommes, ó frère, sont encore vivants et en bonne santé ». C'est la l'unique ouvrage religieux entre l'invasion des Mongols ct le concile de Florence, indiqué par Golubinskij dans son *Recueil de littérature théologique;* il était difficile de trouver un exemple plus saisissant pour faire comprendre combien l'invasion mongole ct les luttes intestines qui s'ensuivirent apportèrent de malheurs à la Russie. Voir Golubinskij, *op. cil.,* t. n *a,* p. 208-210.

Sous le pontificat de Cyprien, nous relevons l'activité liturgique de ce métropolite, une renaissance littéraire due aux influences bulgares et la lutte contre Γhérésie des *slrigolniki;* cette lutte fera l'objet d'un paragraphe spécial.

Tout en continuant ù recevoir de Constantinople ct des Balkans les divers livres ⁑iturgiques on avait gardé en Russie le vieux *typicon* studite, délaissé depuis longtemps dans le Sud pour celui de Jérusalem. Aussi, les lixTcs liturgiques ne répondaient plus aux indications des vieux *typica;* d'où une série de difficultés ct de confusions qu'on ne pouvait enlever qu'en mettant le *typicon* d'accord avec les livres liturgiques. Au lieu de prendre celte mesure radicale, on préféra résoudre les diverses questions individuellement. Cyprien travailla beaucoup, mais, soit Impossibilité, soit manque de courage, il ne put faire une réforme d'ensemble.

Son cuchologe est intéressant : il ne contient pas seulement le missel, mais aussi le rituel; le théologien y glanera plus d'une indication importante. Cyprien donne le texte de trois liturgies, celle de saint Jean Chrysostome, celle saint Basile ct celle îles prèsanctiliés; Il n'y a pas d'épidcsc; il est indiqué simplement que le prêtre · prie en lui-même · et après cette prière (sans paroles déterminées), on parle déjà de la sanctification des dons. L'intérêt théologique de ce detail n'échappe à personne.

Quelques particularités dans l'administration des sacrements ont aussi une importance dogmatique; le rite du mariage, par exemple, est longuement décrit, mais il n'y a pas de paroles rituelles prononcées lors de la transmission des anneaux; le prêtre ne pose pas de question pour s'informer s'il existe un empêchement de lien: les paroles le servitiur de Dieu se marie... la servante de Dieu se marie » (litt. est couronm(ej) manquent également; il n'y a qu'une formule déprecatoirc. L cuchologe ne contient pas le rite du baptême; mais Cyprien nous a laissé sa doctrine dans une *Réponse* qui réprouve le baptême par infusion, classé comme pratique latine. Cyprien exagère. Le baptême par infusion était répandu à cette époque, surtout pour ce qui concerne les enfants, en particulier les enfants faibles ; · On lient l'enfant avec la main gauche, déclarent les rituels, et avec la main droite on prend de l'eau tiède et on la verse sur la tête, car, l'enfant étant faible, on observe l'infusion. · A ce témoignage qui suit ù un peu plus d'un demi-siècle de distance la *Réponse* du patriarche de Constantinople

A l'évêque de Saraj dont nous avons parlé plus haut (col. 234). on pourrait en ajouter d'autres.

Î.-П. Mnnsuetov, *Ix métropolite Cypricn et son activité liturgique,* Moscou, 1882; ce travail parut aussi à In même époque dans la revue de l'académie ecclésiastique de Moscou. *Pribivlenija k izdaniu toorenii su, Olsov;* deux Importantes recensions de E.-V. Barsov, dans *Ctenijm* mars 1882, et de I. Pomjolnvskij. dans *2urn. Min, ,\ar. Pr„* mai 1883. L'euchologe de Cypricn est décrit dans le *Catalogue des manuscrit de la bibliothèque synodale de Gorskij et strurv,* part. III. Livres liturgique^. î, n. 3 II. Sur l'évolution de In prosconiédlc à cette époque voir les deux notes de Belokurov dans Gohibinskij. op. ci/., t. II *b,* p. I2G-I27.

Dès le milieu du xiv· siècle, c'cst-à-dirc dès l'arrivée de Cypricn comme apocrisialre, on commence à noter en Russie un renouveau d'influence bulgare. Nous avons parlé ailleurs des rapports entre l'ancienne Russie ct la Bulgarie. Après la conquête de la Bulgarie par Basile le Bulgaroctonc, les relations entre les deux pays s'étaient d'abord amoindries, puis avaient presque totalement cessé. Les traductions russes et les œuvres russes des xi'*xnr siècles, hormis quelques rares exceptions, restèrent inconnues en Bulgarie; de même le peu qui parut dans les Balkans au cours des xip-xiii· siècles ne passa pas dans le Nord. Mais, vers la fin du xin· siècle, alors qu'en Russie, par suite de l'invasion mongole ct des discordes entre les princes, les ténèbres s'amoncelaient, dans le Sud au contraire on assistait à une véritable renaissance; on se mettait à reviser les anciennes traductions de l'Écriture sainte ct des Pères, on en faisait de nouvelles, non pas seulement de livres religieux, mais de presque toute la littérature grecque; le vocabulaire s'enrichissait, parfois un peu maladroitement; quelques écrivains de valeur. Euthyme de Trnovo en particulier, écrivaient des livres originaux. Parmi les traductions, qui parurent les unes après les autres, citons les œuvres ascétiques de saint Basile, d Isaac le Syrien, de Dorothée, de Grégoire le Sinaite, de Slméon le Nouveau Théologien; les ouvrages de polémique antilatine de Grégoire Palamas, de Nil Cabasilas, de Nicetas Stcthatos, du patriarche Germain, etc. Ces traités, traduits par les moines bulgares, soit dans leur propre pays, soit encore ct surtout à Constantinople ct à l'Athos trouvèrent vite le chemin de la Russie. C'est là un fait de toute importance dans l'histoire de la pensée religieuse en Russie, car — M. A. Sobolevskij l'a remarqué — les traductions ont occupé une place plus importante en ancienne Russie que les travaux originaux. L'immense multitude d'apocryphes qui pullula en Russie à cette époque n'eut-elle pas elle aussi une origine bulgare? En tous cas. le métropolite Cypricn composa une liste d'apocryphes prohibés et l'on sc demande si l'hérésie des *itrigoinlki* dont l'origine est si mystérieuse ne doit pas être mise en rapports avec les sectes bulgares dont les adhérents, sous le nom de « bougres · avaient déjà envahi l'Occident.

VIL L'kéhêsîe DBS stiuoolnîki. — Le premier renseignement que nous ayons sur elle date de 1375. En cette année, les hérétiques Nikita le Diacre, Karp (probablement diacre lui aussi) ct un troi dème, dont le nom est resté dans l'oubli, furent précipités dans la Volkhov du haut d'un pont. C'était la manière traditionnelle de châtier les hérétiques à Novgorod. Nous apprenons un peu plus de détails sur leur hérésie par des lettres qui furent écrites contre eux par le patriarche Nil de Constantinople (vers 1382). le métropolite Photios de Russie (1416 et 1427) et surtout parla lettre de l'évêque Etienne · P. rcmyskij · dans laquelle on est a peu près unanime à reconnaître le célèbre missionnaire des Zyrlans, saint Etienne de Perm, l'IBumlnatcur du nord de la Russie. D-· tous les traités antistrigolnikicns, le lien est certainement le meilleur.

Strigolntk, paralt-il, veut dire barbier; c'était la profession des fondateurs de la secte; leur nom passa à leurs adhérents. Ils n'étaient pas strictement des hérétiques; ils protestaient plutôt contre la conduite de leur clergé. La simonie, en fait, semble avoir pris alors des proportions inquiétantes : on ne pouvait sc faire ordonner diacre ou prêtre, tonsurer moine, encore moins aspirer à quelque higouménat sans payer comptant de fortes sommes. Les protestations contre la simonie sont trop fréquentes dans la littérature de l'époque et dans les conciles subséquents pour que Ton puisse mettre en doute l'exactitude des plaintes des «barbiers». Le clergé, surtout les hiérarques, réunissait d'immenses biens fonciers et les monastères, au moins les principaux d'entre eux, étaient en passe de devenir d'énormes exploitations agricoles. Cypricn le métropolite avait bien cherché à réagir contre cette tendance trop répandue, mais ses etTorts allaient trop à l'encontre de la voie plus facile pour être couronnés de succès. Ceci n'allait évidemment pas sans exciter de graves mécontentements, surtout à Novgorod où la *vil·* (assemblée populaire) avait habitué les citoyens à avoir des idées nettes ct à les défendre énergiquement. Les uns parlaient même de passer aux «latins» ce qui «attrista profondément » le patriarche Nil de Constantinople; les autres, avec un radicalisme encore plus outré, nièrent la légitimité de la consécration des patriarches, des métropolites (il est vrai que lors des troubles ecclésiastiques de tout ce xiv· siècle, on avait levé des sommes folles dans toute la Russie pour appuyer à Constantinople les divers candidats au siège métropolitain), des évêques ct des prêtres; en un mot, ils niaient toute la hiérarchie. Ce n'est pas sans raison que cc mouvement éclatait à Novgorod et à Pskov. Nous avons déjà fait allusion aux habitudes d'indépendance acquises à la *vêi:;* Pskov dépendait ecclésiastiquement de Novgorod dont l'archevêque regardait Pskov comme une excellente prébende. Novgorod, d'autre part, on l'avait bien vu lors des difficultés qui éclatèrent pendant la visite du métropolite Cypricn à Novgorod, fournissait à Moscou le plus clair de scs revenus. Pskov, à plusieurs reprises, avait cherché à obtenir son propre évêque et Novgorod s'était non seulement mise en relations directes avec le patriarche de Constantinople ct parlait à l'occasion de passer aux latins, mais elle était allée jusqu'à sc révolter ouvertement contre l'autorité judiciaire du métropolite de Moscou afin de ne pas avoir à lui payer les droits Importants de justice. Si le métropolite de Moscou ct les évêques (surtout l'archevêque de Novgorod) étaient les gros percepteurs, la même rapacité sc révélait à tous les échelons de la hiérarchie. Il y avait là un grave abus contre lequel on réclamait depuis longtemps, mais personne n'y trouvait un remède ctïlcace.

Les *slrigolnlki* savaient lire; ils citaient volontiers l'Evangile pour réprouver la conduite de leurs supérieurs hiérarchiques. N'ayant plus de clergé, ils ne pouvaient plus croire que les sacrements fussent nécessaires : plus de communion, plus de confession, sauf peut-être un rite bizarre de confession faite à la terre; plus d'extrême-onction, plus d'enterrements religieux. Ils sont les précurseurs des futurs *bezpopovtsg,* Ajoutons que leur conduite morale était reconnue comme excellente, si bien que leurs adversaires les plus acharnés ne pouvaient que les accuser d'hypocrisie; ct l'on comprendra facilement que leur hérésie se soit rapidement propagée.

Car l'exécution de Karp et de scs compagnons ne mit pas tin aux mécontentements ct par conséquent à l'hérésie; nu contraire, elle semble n'en avoir marqué que le début. Sept ans après (1383), le patriarche de Constantinople envoyait à Pskov et à Novgorod

l'arcbcvêquc D^nys de Suzdal, un des protagonistes dans les troubles ecclésiastiques qui .avaient surgi entre la mort du métropolite Alexis (1378) et celle de prince Dimitri Donskoj (1389). Denys vint dans les deux villes et s'acquitta de sa mission. Plus tard, cependant, un métropolite de Moscou trouvera mauvais que Denys, quoique légat de Constantinople cl venant à un moment où la situation ecclésiastique de Moscou était à tout le moins peu éclaircie, se soit ingéré dans les affaires de Novgorod et de Pskov; mais l'hérésie durait toujours. On en parle encore en l »27. Cette année-h'ï on organisa une battue générale contre les *strigolniki* et le métropolite Photlus félicita les Pskoviens de leur zèle à chût1er les hérétiques, tout en leur recommandant de ne pas les tuer. Nous retrouverons encore des *strigolniki* à Novgorod plus d'un siècle après.

Malheureusement, nous ne connaissons la doctrine de ces singuliers hérétiques que par les écrits de leurs adversaires, en particulier par la lettre d'Étienne, évêque de Perm. Cette épltre est fort intéressante au point de vue théologique, car l'évêque missionnaire, non content de réprouver simplement la doctrine adverse, donne aussi les arguments de la doctrine orthodoxe. C'est ainsi qu'il développe la doctrine sur le sacrement de l'ordre : les *strigolniki,* sans consécration ni mandat, n'ont pas le droit d'enseigner. · Car le Christ, notre Sauveur, choisit douze disciples, les nomma apôtres. Après avoir prié Dieu son Père, il leur imposa les mains ct kur commanda d'aller enseigner le peuple: les apôtres, voyant que la foi au Christ sc propageait ct que l'enseignement de la parole divine prenait de plus grandes proportions, firent un choix entre Durs disciples et nommèrent l s uns prêtres, les autres évêques, les autres patriarches et établirent le canon : deux ou trois évêques instituent un évêque... Ainsi il faut que nous considérions tous les prêtres comme les apôtres du Christ. Quand le prêtre célèbre la liturgie, il faut le considérer comme le Christ lui-même, célébrant, sur la montagne de Sion, la cène avec ses apôtres, ct il faut communitr de sa main comme de la main du Christ, a

Après avoir accusé les *strigolniki* de pharisafsme. l'évêque reprend : « Vous, ô strigolniki, vous accusez les évêques ct les prêtres de manger et de boire; c'est ainsi que les Juifs accusaient le Christ : · Cet homme ‹ mange et boit, il est l'ami des publicains ct des « pécheurs »; et vous, ô strigolniki, vous dites : Ces ‹ docteurs sont des ivrognes, ils mangent et boivent « avec des ivrognes, ils prennent de l'or, de l'argent et «des vêlements, ils pillent les vivants ct les morts. el par ces paroles insidieuses vous trompez le « peuple. » Étienne répète alors à leur adresse toutes les accusations évangéliques contre les pharisiens : orgueil, désir de paraître pieux, jeûnes en public. Les *strigolniki* sc réclamaient de saint Paul pour permettre aux laïcs de prêcher; Étienne leur réplique qu'une discipline permise « quand tous étaient infidèles · ne l'est plus aujourd'hui.

Il parle ensuite de la nécessité de la confession : « Comme un malade montre ses plaies au médecin, et le médecin lui donne le remède suivant la qualité du mal, et le malade guérit; ainsi l'homme accuse ses péchés à son père spirituel qui lui enjoint de ne plus pécher, lui impose une pénitence à faire cl, par ce fait, Dieu lui pardonne cc péché. » Pour prouver la nécessité (h prier pour les défunts, l'auteur apporte une série de Jolies historiettes comme celle du moine qui mourut dans la laure de Saint-Antoine à Kiev. Il mourut en état (le péché; on l'ensevelit dans la crypte : « Il exhalait une mauvaise odeur ‹ t il y cul une apparition à son sujet; ihigoumène commanda de retirer son corps cl de le donner aux chiens ; mais dans la suite, par les prières des saints Pères Antoine et Théodore ct des autres saints déposés dans celle crypte ct par lev prières des autres saints Pères vivant dans ccttc crypic, il lui fut pardonné ct la mauvaise odeur sc transforma en parfum. · On pensera tout cc qu'on voudra de ccttc anecdote copiée d'ailleurs dan» le *Paterik* des Cryptes; il n'était pas inutile de la rappeler ù ceux qui croient qu'aucun péché, pas même véniel, ne peut être pardonné apres la mort.

Les *strigolniki,* tout comme plus tard les disciples de Nil Sondeij, étaient adversaires des grandes propriétés ecclésiastiques. Cc n'est pas le seul trait par lequel ils ressemblent aux moines d'au delà de la Volga. Comme eux, ils étaient dans l'cnremblc plus cultivés que leurs compatriotes, lisaient volontiers ct raisonnaient sur cc qu'ils lisaient. Aussi quelques auteurs, rejetant l'explication que nous avons donnée des hérésies de la secte, y volent plutôt l'cfTct d'un rationalisme semblable à celui qui éclatait alors en Occident. D'autres les mettent en rapport·» avec Grégoire Palamas, ce qui est plus difficile! On pourrait les rapprocher davantage des vaudois occidentaux et autres sectes anticléricales, qui eux aussi, scandalisés par les mauvaises coutumes du clergé, voulaient nier tout sacerdoce. 11 serait peut-être intéressant de chercher à rattacher les uns aux autres ces mouvements hétérodoxes populaires reliés entre eux par une idéologie peu raffinée, mais toujours violente ct extrémiste. Tout ce que nous savons des *strigolniki* peut s'expliquer pur une simple protestation, mais profonde et poussée jusqu'à scs dernières conclusions, contre la cupidité du clergé cl son inconduite. Ce sont «les anticléricaux qui, l'Évangile en main, fulminent contre les abus cl en introduisent de pires, quoique leur conduite privée, d'une rigidité parfois farouche, soit au-dessus «le tout blâme.

Les document' sur l'hérésie des *strigolniki* ont été publiés de nouveau par Pavlov ct Bciicscviè. *.\h>num, dt l'anc. droit canon, russe,* duns *Jluss. hL Ilibl.,* 1903« t. vi. En plus des histoires generales de ГÉglise : .Mncairr, Golublnsklj, voir encore E. Vorontsov. *Le niouucnunt des sectes dans la Jtussie du Sorti au* Λ7Γ· *siècle* (en russe : *Scktanhkoc dinienie.,,),* dans Vrru ï *razunt,* 1900, n. 18, 19; cet auteur rejette les Influences bogomiles et considère ce mous ement comme une chose locale. Influencé par les inquiétudes religieuses de l'Occidcnt catholique cl par la peste qui avait éclaté a celte époque. Th.-I. **I**'spcnskil, *Sur forigIne de Γhérésie des strigolniki (O proiskhoidenie »,* dans *Istorlèrskoe obozrénie,* t. m. 1891. p. 21 L

VIII. Le concile de Flokenci et l'aiꞏrocïaMtalik moscovite.— Au métropolite Cyprlen, qui gouverna toute l'Églisc «le Russie («lu Nord, de l'Oucst cl du Sud) de 1389 ù l 106, succéda le Grec Photius, qui occupa le siège de Moscou jusqu'en l 131. Ce patriarche marque un dernier cflort de la part de Constantinople pour garder la suzeraineté sur l'Églisc moscovite.

Depuis longtemps depuis les origines la Russie s'cITorçail de s'alTranchir de la tutelle grecque. Un regard jeté sur la table des métropolites depuis l'invasion «les Mongols jusqu'au concile de Florence montrerait que. normalement, Grecs et Russes alternaient. Constantinople pourtant sentait bien (pie la Russie lui échappait. En 1393, le patriarche Antoine écrivit à Moscou pour protester contre l'omission du nom de l'empereur dans les cclcnics. En 1415. les évêques de Russie occidentale, réunisen concilcà Vovogrodck, se séparèrent à nouveau de Moscou et élurent un métropolite dissident, le fameux (iregoire Tsamblac qui accepta l'union de Constance, puis disparut mystérieusement; mais le métropolite moscovite Photius, après avoir récupéré son territoire, fil inclure dans le serment «pie les évêques devaient prononcer lors de leur consécration épiscopale qu ils promettaient de ne pas accepter «le métropolite sinon celui qui serait

Institué par Constantinople, connue nous les avons acceptes des l'origine » (Pavlov, *Monum. de l'anc. droit canon, russe,* dans *Rus ht. Ribl.,* t. vi. n. 1, col. 454). Phot lus mourut en 1431 ct Basile l'Avcuglc, grand-prince de Moscou, dépêcha à Constantinople l'évcque de Riazan, Johns, pour le faire consacrer métropolite de Moscou et de toute la Russie. A Constantinople, on avait décidé de ne nommer que des partisans de l'union avec Rome. Le grec Isidore fut donc consacré ct Jouas revint avec un vague espoir de lui succéder en cas d'accident: telle est. du moins, la version moscovite de l'alTairc. A peine arrivé à Moscou, où il fut d'ailleurs bien reçu. Isidore parla de sc mettre en route pour le concile de Florence. La chronique rapporte que Basile hésita longtemps avant de donner son consentement. Isidore partit cependant: il était accompagné d'une suite brillante parmi laquelle, sc trouvaient l'évêque de Suzdal, Avraamij, dont le nom se retrouve au bas de l'acte d'union de Florence, et un pope, Simeon de Suzdal qui nous a laissé un joli compte rendu de scs impressions de voyage. Sur la participation d'Isidore au concile de Florence, voir P Pierling. *La Russie et le Saint-Siège,* I. i, Paris, 1896; G. Mercati, *Seridi a Isidoro il cardinale Rufeno,* dans *Studi e Testi.* fO»C. 4G, Rome. 1926.

Après que l'union fut conclue ct signée à Florence, les pèlerins repartirent pour leur pays. Isidore vint d'abord à Cracovlc. puis à Przemysl, où il trouva la cathédrale aux mains des Polonais latins; de là, il passa à Galiê, dont le siège était vacant depuis 1428. puis à Chchn; partout il proclama l'union; ce n'est qu'à VÜna qu'il rencontra des résistances. Kiev sc prononça pour lui ct il sc mit en route pour Moscou, où il arriva le 19 mars 1411. La ville avait pourtant déjà été alertée, cc semble, par Avraamij de Suzdal ct d'autres qui avaient précédé Isidore en Moscovie. A peine arrivé, le métropolite sc rendit à la cathédrale de l'Assomption où il entonna un service solennel d'action de grâces; puis il célébra la liturgie au cours de laquelle il commémora le pape ; enfin, la liturgie terminée, il envoya son diacre à l'ambon lire l'acte d'union signé à Florence le 5 juillet 1439. C'est la seule fois qu'un métropolite de Moscou commémora le Saint-Père solennellement dans la capitale du monde orthodoxe slave. Les boiars sc taisaient, dit la chronique, de même tous les évêques russes, silencieux, somnolaient et dormaient. L'union, semble-t-il. allait être acceptée. Basile, le prince défenseur de l'orthodoxie, veillait : trois jours il garda le silence lui aussi; puis il lit mettre le métropolite en prison, le qualifia d'hérétique ct de loup ravisseur couvert d'une peau de brebis et décréta la réunion d'un concile pour le condamner. ‹ Alors, rapporte la chronique de Nikon, tous les évêques russes s'éveillèrent; les princes, les boiars, les nobles et la multitude des chrétiens orthodoxes sc rappelèrent alors et comprirent l'ancienne religion grecque; ils citèrent les paroles des Pères (t qualifièrent d'hérétique Isidore. » Peu après le malheureux métropolite s'enfuit du couvent des Miracles (Cudov) où il avait été emprisonné, prit la route de Tver ct de Vilna, mais partout rejeté, il Unit par revenir à Rome. L'union avait été rejetée à Moscou. Ce rejet, dû exclusivement au prince Basile, eut une portée historique incalculable.

Il devait dominer l'idéologie de Moscou pour longtemps. 11 ouvre une période nouvelle dans Γhistoire religieuse de la Russie. Pour Moscou, Γorthodoxie byzantine a failli; l'empereur de Constantinople ct son patriarche ont manqué à leur mission historique. Apres l.i première Rome, l'ancienne, celle des césars et des papes, c'est la seconde, Constantinople, «pii vient de s'écrouler. La ruine de 1 153, interprétée en Occident comme un châtiment divin infligé aux Grecs pour avoir rejeté l'union de Florence, sera pour les Moscovites un châtiment Infligé aux Grecs pour leur apostasie. Il ne reste donc que la troisième Rome: Moscou. (Les idées se font déjà jour dans les écrits du pèlerin de Florence, Siméon de Suzdal. C'était l'impression qui devait rester : Moscou devenait le centre de l'orthodoxie dissidente, mais la ligure principale de la troisième Rome était maintenant le grand-prince, plus tard le tsar, enfin l'empereur, en tous cas, toujours un laïque.

Moscou était alors en pleine anarchie. Le prince Basile y perdit la vue ct y gagna son surnom d'Aveuglc; ses compétiteurs les princes Semjako y l Issèrcnt la vie. Pendant longtemps on fit traîner 1rs affaires d'Église, quoique l'évêque de Biazan, en vertu de son ancienne candidature et de la faveur dont il jouissait auprès du prince Basile, semble avoir été considère comme le chef hiérarchique de l'Église russe, Basile enfin eut raison de ses adversaires et la paix revint; on décida de se passer de Constantinople; un concile fut réuni (1448) et Jonas fut élu. Le consentement de Constantinople ne semble même pas avoir été demandé, car les ambassades que Moscou aurait envoyées sur le Bosphore à ce sujet semblent avoir été inventées après coup. On aimerait avoir quelques détails sur la procédure de l'élection et de la consécration. Une soixante d'années plus tard, Joseph de Volokolamsk, en rupture avec son archevêque, citera pour se justifier l'exemple de l'iiigoumènc saint Paphnucc de Borovsk, un des saints les plus vénérés d'ancienne Russie, qui ‹ ne voulut pas appeler Jouas... métropolite ▪; néanmoins l'autorité de Basile était irrésistible et Jonas fut bientôt universellement reconnu.

1· *Document officiels.* — La correspondance (authentique?) entre Moscou ct Byzance au sujet de l'élection du métropolite Jonas a été publiée dans Pavlov ct Bncievlé, *Monum. de l'anc. droit canon, russe,* dans *Russ. 1st. Bibl.,* t. Vf, n. 62 et 71.

2® *Documents littéraires.* — \vranm de Suzdal (?), Voyagr d *Avraam de Suzdal au VI!/· concile avec le métropolite Isidore (hkhotdenie... hdnns Drcvnaja RossijskajaVIvlioteka* de Novikov, t. xvil, p. 178-195; ce document sc trouve aussi dans Popov, *Revue hist.-litlér. des ouvrages polémiques contre les latins en ancienne Russie (Obzor...).* Moscou. 1895, j). 100 sq.; Siméon de Suzdal, *Voyage du métropolite Isidore au V///· concile en 6945,* dans *Drcvnaja Ross. Vivt.,* t. vi, p. 27-71 ; *Récit du moine prêtre Siméon de Suzdal : comment U pape romain Eugène convoqua le V//J· concile d accord avec ceux qui pensaient comme lui (Inoka Simeona...),* dans Popov, Obror..., p. 311 sq.; du même Siméon. *Recueil choisi des saints Pères contre les latins, et comment on célébra le Vil!· concile, comment Ir trompeur Isidore fut renversé et comment on établit des métroimlUcs en Russie ;* la première partie est la même chose que le travail précédent; la deuxième partie raconte la consécration de Jouas et de son successeur Théodose avec la participation du prince Basile, dans Popov, op. *cit.,* p. 300 sq. ; un clerc d'Ostrog, *//ist. du concile Listrikskij, c'est-à-dire du brigandage de Perrare ou de Tlorence, écrite brièvement mais de façon véridique. (Klirik Ostrozsklf istorifa o Llstrijskom soborê...),* publiée dans *Apocrhds,* Ostrog, 1598, réimprimée dans *Russ. ht. Bibl.,* t. vix, sous le titre de *Histoire du concile de brigands à Elnrcnce.* Voir aussi 1rs chroniques russes, surtout *Sofijskafa* cl *Vtukresrnskaja; .\ ikonovskafa* donne quelques détails complémentaires.

3° *Travaux.* — B. Buèinskij, *Traces des ouvres littéraires au sujet du concile d·· Florence.... dans VHist. du concile de Florence dr 159H* (en ukrainien : *Slidi vclikorus'kikli...),* dans *Zapiski tou. im. Sevétnka,* ftlsc. 115, 1913, p. 23 sq.; Th.-I. Dclcktorskij. *Faamrn des récits sur Tunton de Florence* (en russe *: Obzor skazanii...),* dans *2urn. Min. .\ar. Dr.,* juillet 1895; du même, *I/unton de Ttorrnce* (en russe *: Florentijskaja unifa),* dans *Strannik,* 1893; ces articles de Dclcktorskij doivent être encore aujourd'hui consultés; P.-P. Sokolov, *hidorr fut-il légat ά Moscou* (en russe *: Ilgt II),* dans *Ctcnifa* obiê. *.Xrstora letopistsa,* 1908,

η,.χχ; A.-D. Sccrbin, *Histoire littéraire des récits russes sur le concile dr Florence (en* nine ; *LIlrratiirnaja islorl/a.,.)·* dans *I.d. 1st. ftloloi/. obW, firi Nowrosiijskom Unloersltrte, t. x,* Odessa, 1002, p. I3M-I86; flild. Schnrder, *Dir rusststcJien Erznldunyrn ιχηη Florcnliner Konzll,* chapitre dr ton ouvrage *Muskau das drille Horn.* Hambourg, 1020, p. 15-28.

On accepta Jonas aussi en Pologne Le 31 janvier 1451, Casimir JagelIon lui donnait tou· les privilèges (pie Ladislas Jagellon cl Vltovt avaient concédés a scs prédécesseurs; il commanda à tous ceux qui avaient la · foi russe » d'obéir à Jonas Le métropolite aussitôt nomma des vicaires. L'année suivante,Daniel, évêque de \ Indlmlr ct Brest, demanda pardon d'avoir osé · sc laisser nommer nu siège de Vladimir par le métropolite Isidore et les autres métropolites en communion avec lui et avec le concile réuni a Constantinople ».

Mais bientôt Pic II divisait la métropollc d'Isidore. Isidore restait titulaire de Moscou; Kiev était donnée à son disciple Grégoire surnommé le Bulgare, qui vint en Pologne, fut reconnu par Casimir et rétablit l'union. Jonas bien entendu tonna contre lui ct réunit à Moscou un synode composé de Théodose de Rostov, Philippe de Suzdal. Géronte de Kolomna, Vasian de Saraj ct Jonas de Perm. Après avoir déploré l'arrivée de Grégoire en Ruthénie, ils signèrent un serment de rester fidèle à Jouas de Moscou et après sa mort à celui qui serait élu sur le choix de l'Esprit-Saint, suivant les canons des saints apôtres et des saints Pères ct sur *l'ordre de notre seigneur le grand-prince Jlasilc Vasilevit, autocrate russe.* On le voit, c'est toujours le pouvoir civil qui décide des destins de l'orthodoxie Ceci est tellement vrai que, pour les successeurs de Jonas au trône de Moscou, ils ne seront pas seulement nommés sur l'ordre du grand-prince, mais on verra aussi qu'ils seront déposés, dégradés, emprisonnés, assassinés meme comme de simples fonctionnaires (quitte à être peut-être canonisés dans la suite comme saint Joasaph ou saint Philippe!). Des quatorze successeurs de Jonas jusqu'à l'institution du patriarcat moscovite, cinq seulement mourront sur leur siège, les neuf autres seront ou déposés (la plupart) ou devront se retirer. Philippe fut tué.

Mais en même temps que l'on brisait avec Constantinople, que les évêques, lors de leur consécration, prêtaient serment de ne pas recevoir de métropolite venant de Constantinople (même après que Constantinople se fut de nouveau séparée des latins) ct que le grand-prince de Moscou défendait à Γarchevêque de Novgorod de recevoir les légats du patriarche de Constantinople, Moscou gardait contact avec l'Oricnt orthodoxe par le mont Athos et surtout par lerusak m.

A Moscou, on se persuadait de plus en plus que le seul territoire vraiment orthodoxe était la Russie moscovite. Soumise aux Turcs, Constantinople ne pouvait désormais se vanter de conserver la foi orthodoxe dans toute sa splendeur : scs églises étaient tournées en mosquées; le son des cloches ct comment concevoir des fêtes sans sonneries? était interdit. Le mariage d'Ivan III avec Sophie Paléologue, s'il causa une profonde déception à Rome, apporta du moins à Moscou un peu de la vieille gloire byzantine; les artistes italiens qui suivirent la princesse dans sa nouvelle patrie donnèrent à la ville russe un éclat incomparable. C'était vraiment la capitule d'un empire, de cet t mpire que lentement, habihment, les « rassembleurs de la terre russe », dont un des plus opiniâtres était bien Ivan 111, avaient créé autour de Moscou. Déjà, tant qu'il pouvait, car l'entreprise n'était pas facile, Ivan se faisait appeler tsar par ses diplomates. Le métropolite Zosimo rappelait « le nouveau tsar Constantin de la nouvelle Constantinople », tandis que h· moine Joseph de Volokolamsk, un des grands théoricif ns du césaropaphme moscovite, le décorait du titre dt D îlavnyj (autoc ate) ct lui appliquait toutes les attributions de défenseur de la foi que Justinien avait prodiguées à l'empereur byzantin. L'archevêque Vassian de Rostov, en invitant Ivan à lutter contre les 'fartares, en le gourrnandant même, car Ivan ns· se distinguait pas par sa bravoure sur le champ de bataille, lui donnait ouvertement du <tsar fort et brave » ou du » tsar aimé de Dieu » ou encore du « grand tsar chrétien des terres russes ». Ce n'est pas encore d'un patriarche que Moscou n besoin pour réaliser l'idéal de la troisième Rome; mais il lui faut l'empereur orthodoxe, le basileus, le tsar.

En 1512 parut une chronographic ou histoire du monde cpii sc distinguait des vieilles chroniques en ce sens qu elle était divisée en chapitres et contenait de longs récits pris d'un peu partout. Il est intéressant de remarquer la conclusion que son auteur tire de la chute de Rome ct de celle de Constantinople. Après la chute de Rome (455), l'auteur (il s'agit de Constantin Manasscs, un Grec du xu· siècle, une des sources du chronographe) remarque : « Ces choses arrivèrent donc a l'ancienne Rome; mais notre Rome nouvelle, Constantinople, fleurit, grandit, est jeune et forte. Qu'elle croisse éternellement, ô empereur, souverain du monde! » Après la chute de Constantinople (1453), l'auteur du chronographe écrit : ‹ Car tous les pieux empires, celui de Serbie, de Bosnie, d'Albanie ct beaucoup d'autres, à cause de nos péchés et par la permission de Dieu ont été conquis, dévastés et assujettis à leur puissance par les Turcs infidèles, mais notre terre russe, par la miséricorde divine ct les prières de la très pure Mère de Dieu cl de tous les saints thaumaturges, croît, est jeune ct s'élève. Que le Christ miséricordieux lui donne de croître, de s'élever cl de s'élargir jusqu'à la fin des siècles ! » Cette dernière phrase rappelle celle de Constantin Manassès. Jadis on disait que Constantinople avait succédé à Rome, prise par Gcnsérie; on dira désormais que Rome, la première Rome, est tombée dans l'hérésie apollinaricnne *(FiHoquet)* cl que la seconde Rome, saccagée par les Turcs, est encore en captivité; il ne reste que la troisième Rome. Moscou.

Le théoricien classique de cette doctrine est un moine, sans grandes prétentions intellectuelles il est vrai, mais dont les écrits sont encore aujourd'hui cités dans tous les manuels : « Je suis un villageois, disait Philothéc de Pskov; j'ai appris à lire ct à écrire, mais je n'ai pas examiné les subtilités grecques; je n'ai pas lu les rhéteurs astronomes, je ne suis pas né a Athènes et je n'ai pas conversé avec les sages philosophes, mais j'ai lu les liwcs de la loi sainte. » Ceci pour bien mettre en relief qu'il ne s'agit pas ici de cette science mondaine dont Philothéc, comme tous le> moines de son époque, avait horreur, mais de dogme. 11 parle ‹ de l'empire actuel orthodoxe de notre Serenissime et Eminentissime Souverain, qui, dans tout l univers, est le seul tsar chrétien, qui tient les rênes de tous les sièges divins de la sainte Eglise œcuménique, laquelle au lieu d'être a Rome ou à Constantinople, se trouve dans la ville de Moscou gardée de Dieu «...Car, dit-H ailleurs, bien (pie les murs et les colonnes ct les palais de la grande Rome ne soient pas en captivité, l'âme des Romains est prisonnière du démon à cause des azymes; bien que les llagarencs (les Sarrasins) aient conquis l'empire grec, ils n'ont pas ruiné sa foi et n'ont pas forcé les Grecs à apostasicr; ainsi l'cmplro romain est indestructible, car la puissance romaine est une ligure du Seigneur. »

Dans sa lettre adressée au prince Basile Ivanoviè. il hii rappelle (pie « l'ancienne Rome tomba dans l'hérésie apollinarienne; les l lagarènes ont taillé les portes de la seconde Rome avec leurs haches el leurs cognées;

mais la troisième Home, celle (l'aujourd'hui... brille comme le soleil »; puis il invite le tsar à considérer ‹ que tous les empires de la foi chrétienne orthodoxe »e sont conjoints dans ton seul empire, tu es le seul tsar sous le ciel ». Ou encore la phrase fameuse que les enfants russes apprenaient dans tous les manuels : « D?ux Bornes sont tombées, la troisième est debout ct il n'y aura pas de quatrième. »

Cette doctrine, d'après Philothée, est tirée des livres prophétiques. Voici son commentaire du célèbre passage de l'Apocalypse x iî, l sq. : » La femme vêtue de soleil, ayant sous scs pieds la lune et sur la tète une couronne de douze étoiles, c'est l'Église chrétienne, dont .Jean dit qu'elle dut s'enfuir devant le dragon dans le désert. Elle quitta la vieille Rome à cause des azymes, car Rome la Grande tomba dans l'hérésie apollinarlste; la femme s'enfuit alors à la Rome nouvelle, la cité de Constantin, mais là aussi elle ne trouva pas la paix, car ils s'unirent aux l d ins dans le VH I· concile (le ₹VIII concile dans les sources russes est toujours le concile de Florence); elle s'enfuit alors à la troisième Rome qui se trouve dans la nouvelle grande Russie; elle resplendit maintenant, l'Église une ct apostolique, plus brillante que le soleil, dans tout l'univers ct le pieux tsar seul la dirige et la protège. * Ces idées sur la Russie seule dépositaire de la vérité ct de son souverain, le tsar aimé de Dieu, seul protecteur et dirigeant de l'Église sont à la base de la fierté et de l'orgueil que les Russes affichaient vis-à-vis des étrangers au cours du xvi· siècle. Elles connurent une vive popularité; elles subirent des modifications quand le *raikol* éclata; elles sont aujourd'hui à la base de certain messianisme russe que plus d'un moderniste orthodoxe afllche.

Sur Philothée de Pskov, voir surtout V. Malinin, Lr *Harris Philothée du monastère de SainPÊléazar* et ses *lettres,* Kiev. 1901 ct les importantes recensions de A. Sobolcvskij, dans */urn. Min. Nar. Pr.,* déc. 1901; de Smirnov, dons *Itog.* Vé.4„ fcv. 1902. ct de Kazanskij, dans */uni. Min. Nar. Pr.,* oct. 1902. Quelques lettres de Philothée nvolent été déjà éditées dans Prat». *Sob.,* fév. 1861, jonv. 1863.

Voir encore : A. Kadlubovskij, Vie *du bienheureux Paphnuce de Horons écrite pur Vasslan Sanin,* Nezin, 1898; A.-A. Sakhnuitov, *De l'origine du chronographe* (en russe : *K voprosu o),* dans *Sbor. Old.,* t. i.xvf, 1900; du même. Pacéme *le logothète et le chronographe,* dans */uni. Min. Nar. Pr.f* jonv. 1899; du même. *Le voyage de M.-IL Mlsura Munekhin en Orient cl le chronographe de 1512 (Putcieitrdr..J,* dans *Iw. Old.,* jonv. 1899; V. Jnblonsklj, Le *Serbe Paeôme cl ses travaux hagiographiques,* Pétersbourg, 1908. lai recension qui devait paraître dons *Khr. Cten.,* janv. 1909, p. 111-133, et qui avait été préparée par Nikolskii fut écartée par la censure; voir une recension dans */urn. Min. Nar. Pr.,* juin 1909, de A. Sobolcvsklj ou Fauteur est appelé Jovorskij.

Le meilleur ouvrage sur la question de Moscou, troisième Rome, est celui de Hildegard Scharder. *Moskau dus drille Rom,* Hambourg. 1929.

Tout au cours de ce même siècle il v eut une littérature abondante pour démontrer aux Russes que leur Église était l'héritière de Rome ct de Constantinople; mais la personne toujours mise en vedette est celle du souverain; l'Église reste toujours à l'arrière-plan. Rappelons en premier lieu la légende du bonnet de Monomaque et des insignes impériaux envoyés en Russie par Constantin Monomaque (fl054), mais qui n'apparaissent en Russie qu'au xvi· siècle. Il y a celle de l'origine romaine des Rurikides. Ils descendent d'un certain Prus qui fut frère d'Auguste et l'ancêtre de la famille Impériale de Russie.

Il y a encore d'autres récits plus ecclésiastiques, nuis pour trouver leur origine, il faut toujours aller, ce semble, a Novgorod. II y a l'histoire de l icône de Notre D une de Tikhvin. Elle avait été peinte à Condantinopic par ordre du patriarche Germain; lors de l'hérésie iconoclaste, il l'envoya à Rome où elle resta cent trente ans; puis elle revint à Constantinople, mais, soixante-dix ans avant la chute de la capitale byzantine, l'image s'enfuit miraculeusement à travers les airs et, après s'être posée en diverses localités du territoire de Novgorod, resta définit ivcnicnt à Tikhvin. Il serait Intéressant d'examiner s'il n'y a pas quelque rapport entre ce récit et l'histoire de Loretto.

C'est alors aussi qu'on développa l'histoire de la visite et de la prédication de l'apôtre André à Novgorod, afin de donner une origine apostolique à l'ÉglLc de Russie, histoire qu'Ivan le Terrible citera un jour au jésuite Antonio Possevino, quand celui-ci cherchera à le persuader de laisser les Grecs pour Rome. Depuis longtemps. Moscou n'avait rien à envier à la cité du Bosphore.

Une des légendes les plus caractéristiques de l'époque traite d'une mitre blanche donnée par Constantin au pape Sylvestre, c'est l'adaptat ion slave de la célébrée D mation de Constantin ». L'histoire de la mitre blanche *(Mlyj klobuk)* suit de très près la *Donatio* jusqu'au baptême de Constantin. Puis, une fois baptisé, l'empereur voulut faire des dons au pape, en particulier, il tenait à lui offrir une couronne royale. Le pape refusa en alléguant qu'il avai. fait la piofcssion monastique. Constantin, attristi, reconduisit le pape et alla se coucher. Il eut durant la nuit une vision des saints Pierre et Paul qui lui montr>rcnt une mitre blanche. Constantin fit donc faire la mitre suivant le modèle qu'il avait vu en songe, ct la donna au pontife « qui s'en servait seulement pour les fêtes du Seigneur ». Les autres jours, le *klobuk* blanc restait à l'église sur un plat d'or orné de pierres précieuses. Constantin laissa Rome à Silvestre ct partit pour Constantinople comme il est écrit dans la *Donatio.* Longtemps après la mort de Sylvestre, les papes ct les évêques orthodoxes honorèrent la mitre blanche, mais ils cessèrent de le faire quand le tsar Charles (Charlemagne) et le pape Formose défaillirent dans Γhérésie apollinarlenne ct se servirent d'azymes. Dès lors la mitre blanche resta dans l'oubli. Après des péripéties extraordinaires, accompagnées de miracles ct de visions, la mitre blanche dut être abandonnée par les Romains ct vint à Constantinople, mais le patriarche Philothvc, à qui elle arriva, reçut l'ordre de la transmettre à Novgorod; une vision lui apprit que la mitre blanche avait laissé Rome à cause de l'hérésie apollinaricnne, ct qu'elle devait laisser Constantinople à cause de l'imminente invasion turque : « Dans la troisième Rome, qui est la Russie, la grâce de l'Esprit-Saint rayonne; sache donc, ô Philothéc (nous citons les paroles de la vision au patriarche de Constantinople), que tous les empires chrétiens arrivent à leur terme ct s'unissent entre eux dans le seul empire de Russie (on dirait que ccs expressions ont été copiées dans Philothéc)... Car la grâce ct la gloire ct l'honneur ont été enlevés à l'ancienne Rome; ainsi de même la grâce de ΓEsprit-Saint sera ôtée à la ville impériale qui sera conquise par les infidèles ct toutes ses choses saintes seront livrées par Dieu a la terre russe au moment opportun le Seigneur élèvera le tsar russe au-dessus de toutes les nations ct beaucoup de tsars d'autres nations seront sous son empire. La dignité patriarcale sera transmise à son tour de cette ville impériale à la terre de Russie pour y être sous sa domination, ct le pays s'appellera la sainte Russie. · Sous une forme quelque peu rajeunie, cette doctrine presque dans les mêmes termes, est formulée par plus d'un Slavophile.

\.-L KIrplênfkov, *Vn récit russe sur la vierge de Lurette* (en HBse : *Husskoe skazanie...),* dans *Ctrnija,* murs 1896; ce récit devint frécpicnt dans les manuscrit» du xvn· siècle; il arriva en Russie en 1328; I. Zdnnov, *Hécits sur Habylone',*

duns *Zurn. Min. Nar. Pr.,* juill., sept. 1891, on Il est question des légendes sur lu famille impériale de Ilussic. I) existe mie édition des œuvres complètes de Zdnnov; A. Jatzimirskij, Z2c/ioi *moldaves <ft» légendes moscovites sur 1rs dons de Monomaque* (en russe : *Motdavskte otgoloskg...),* dans *Xurn. Min. Nar. Pr.,* oct. 1903; A.-S. Arkhangelsk!}, *éducation rI littérature rn Moscovie, dr ht (in du* A'I ' *nu* Λ17/· *siècle,* 3 iasc.. Kazan, 1808-1901; V. Sawn, *Les tsars dr Moscou rt 1rs basHeis dr Ipjzancr,* Kharkov, 1901 (en russe: *Moskovsklr tsari...);* cf. recension dans *lisant. Zeitschrift,* I. XII, 1903.

Lu légende sur le *Hélyj klobuk* (la mitre blanche) n été publiée par M. Kostomarov, dans *Monum. dr l'une, liltér. russe,* t. I, Pétenboiirg, I860, p. 287-303; voir aussi A.-S. Pavlov, *La fausse donation de Constantin le Grand au pape Sylvestre, dans le texte complet de sa traduction grecque ct slave (en* russe : *Podlotnafa,·,),* dans 17:. *Vrrmennik,* 1806, p. 19 sq.

Le couronnement impérial d'Ivan le Terrible était l'about isu ment logique de toute cette évolution qui s'étalt faite dans les esprits moscovites depuis le concile de Florence ct la chute de Constantinople. Cet événement,qui ne fut au début qu'un événement local, célébré avec une pompe extraordinaire, devait être gros de conséquences pour tout l'Orient orthodoxe. Ivan le Terrible fut couronné tsar par son métropolite Macaire le 16 janvier 1547. Tout le rituel de ce couronnement, autrement pompeux que celui des empereurs byzantins, insiste sur le caractère sacré de la cérémonie et les prérogatives de l'autocrate oint de Dieu. Après son couronnement, Ivan partit en guerre contre les Tactares de Kazan et ajouta un nouvel <mpire à sa couronne. C'était un gage de la bénédiction divine sur le nouveau souverain orthodoxe. Ce n'est qu'en 1556 qu'il commença ù s'intéresser à Constantinople. Un métropolite grec était venu mendier à Moscou; on le pourvut d'argent ct on le renvoya dans son pays, avec des aumônes destinées à diverses personnes, pour demander la reconnaissance par Constantinople du fait accompli; il était spécifié qu'on voulait une reconnaissance conciliaire, que ccIle du patriarche siul ne suffisait pas. La réponse vint en 1561 ; elle fut composée par le patriarche Joasaph et par le métropolite Joasaph; mais sur les trente-sept signatures apposées au document, il n'y en avait que. deux d'authentiques (celles des deux Joasaph; c'est Hegel qui a démontré ce fait extraordinaire!), cf. *Analtcia byzant.-slaù.,* Pctcrsbourg, 1891, p. 1 iii-1 v i; voir aussi la reproduction de ce doi unu ni à la tin de l'oux rage de Hegel. Le légat devait cependant couronner à nouveau Ivan le Terrible nu nom du patriarche, car seuls, disait-il, les patriarches de l anciinnc et de la nouvelle Home ont le droit de couronner les ‹ mpereurs. On ne prêta aucune attention à ces exigences.

Des lors le tsar était vraiment le chef politique de toute l orthodoxie et l'on enjoignit à tous les métropolites di s quatre patriarcats grecs de faire commémorahon de lui dans les prières liturgiques sous peine d'excommunication. Mais ce n'est qu un demi-siècle plus tard qui· le patriarcat moscovite sera institué.

K.-V. Barsov, *Documents d'ancienne Hassle sur le sacre des bars (Drcvne-russkle pamjat Mv...),dvns(* 1883; on trouvera dans cette étude les textes du cérémonial pour 1? sacre d'Ivan le Terrible ct d'autres souverains; *Esquisse historique du cérémonial fin sacre impérlalen Hussit rises rapports avec le développement tic l'idée impériale en Ilussic, ibid·* (en russe: *Istorléeskij oécrk..·)·,* il y cul toute une littérature à ce sujet en 1896. Voir en particulier K. Popov, *Le cérémonial du couronnement impérial,* dans *Bog· Vést.,* avril-mai 1896; V. Einhorn. *I.t sacre impérial des souverains russes.* Moscou. 1896 (en russe · *Ventante,,,),* recension dans *2urn, Min. Nar. Pr.,* nos. 1896, p. 151.

IX. L ui.ni su. juoaisax ri., Concilks DE 1490 ET DK 1503.- Malgré la bibliographie considérable qui a été consacrée à l'élude de cette curieuse hérésie, il faut reconnaître encore aujourd'hui que bien de» problèmes n'ont pas encore trouvé leur solution.

On lui a assigné les origines les plus diverses. Malheureusement, ici encore nous n'avons que des documents de l'Église officielle ct il est presque impossible, avec eux seulement, d'écrire une histoire impartiale des événements. Nous croyons cependant qu'il est impossible de considérer cette hérésie comme une chose homogène. Nous dirions volontiers qu'on a groupé toute une série de manifestations politico-rellgkuscs sous cc titre général. La passion s'en mêla ct l'on en fit une question dogmatique.

1° *Gcnnade à Novgorod.* — Quand Ivan III vint Λ Novgorod en 1479-1480 pour en finir avec les dernières franchises de la vieille ville républicaine, il fit une gigantesque confiscation de biens d'Églisc (la mense épiscopale y perdit 87 % de scs terres), ct emmena à Moscou l'archevêque Théophile (24 janvier 1480) qui, au bout de deux ans de prison dans le monastère des Miracles, finit par signer son abdication. 11 fut le dernier prélat élu librement à Novgorod. Son successeur, Serge, fut élu suivant le vieux rite novgorodien, il est vrai : on choisit trois noms et l'on tira au sort ; mais la cérémonie se lit à \ *L'spenskij (*l'Assomption) de Moscou ct Serge venait de SergievTroitsa. Il fut le premier archevêque moscovite de Novgorod. Il fut consacré le 4 septembre 1483. Le clergé novgorodicn lui fit grise mine, si bien qu'au bout de quelques mois il donna sa démission. On ne passa même pas par la formalité d'une élection ct d'un tirage au sort pour lui donner un successeur. Gcnnade, archimandrite du monastère des Miracles du Kremlin de Moscou, l'ancien geôlier de Théophile, fut purement et simplement désigné pour prendre la succession. On ne se trompera pas en affirmant que cc n'était pas le métropolite Géronte qui l'avait nommé. Gcnnade était l'envoyé d'Ivan III. Il devait aider le bras séculier û assujettir Novgorod ct l'un de scs mérites est précisément d'avoir introduit à Novgorod le culte des saints moscovites Pierre el Alexis.

Gcnnade était déjà une personnalité influente dans la politique ecclesiastique du Grand-Duché de Moscou. Né autour de 1410 — mais s'agit-il ici de notre Gcnnade? 11 donnera en tous cas des preuves d'énergie qu'on n'associe pas ordinairement à une vieillesse avancée — il avait été dès son jeune âge disciple de saint Sawathcc, le célèbre cofondalcur du monastère de Solovki. On le perd de vue jusqu en 1 177 quand B fut consacre archimandrite des Miracles a Moscou. Dès lors son autorité s'affirme de plus en plus. En 1479. lors de l'âpre dispute entre Ivan III ct le métropolite Géronte sur la manière de faire les processions (l'un disait qu il fallait tourner selon, l'autre contre le cours du soleil), Gcnnade fut un des deux ecclésiastiques qui s'opposa au métropolite. Les esprits furent vive ment agites par ce problème. Géronte se retira dans un monastère ct donna sa démission. Ivan 111 dut s'humilier devant lui. le prier de reprendre son trôm ct de faire les processions comme bon lui semblait. Mais le métropolite garda une furie Use rancune contre Γarchimandrite des Miracles. En 1182, pour une vétille. Gcnnade était arrêté. Il chercha d'abord a se cacher dans le palais d'Ivan; le prince, comme d'habitude, céda devant l éncrgie du métropolite qui, semble-t-il. savait affirmer son autorité avec une fermeté à laquelle les princes moscovites n'étaient pas accou tumés. Gcnnade fut mis aux fers et ne fut libéré que sur une nouvelle intervention du prince qui exhorta le métropolite au pardon des injures. L'année suivante. Gcnnade partait pour Novgorod.

Il était â peine arrivé que le prince Boris Voslleviè de Vologda se permit de remarquer —cl l'on avouera que ce n'était pas sans de bonnes raisons — que

Gcnnadr avait été conw r« · avec · 1'appul des puli· santi de ce monde », Il s'attira une vcrt<? réplique du nouvel Archevêque qui lui rappela ⅋ devoir» de «oomission A l'iiidorltc cccléilastlquc. Entre temps les rbosrs s'aggravaient n Novgorod. Ivan III y avait envoyé comme lieutenant un certain Jacob Zakh.irlê dont 1rs exaction· réduisirent les Novgorodlcns A l'exaltation du désespoir. On voulut le tuer, rnah Il fut iwx hibllr pour écarter le danger et se livra alors a ‹l épouvantables rc pr· .ailles. Ivan III, las de tant de résistance s, transplanta une partie considérable de la population de Novgorod en Moscovie : A Moscou. Vladimir, Murom, Nifdj-Novgorod, Pcrcjnslavl, lur'rv, Itoxtov, Kodroma, etc., dispersant ainsi les derniers survivants de l'ancienne aristocratie et de la bourgeoisie d‹ Cantique république. En même temps il envoyait ses $oldat qu'il n'avait pas payés depuis longtemps, hériter des terres de exilés. Or, Jacob Zakharlé, lr Cromwell moscovite ,i Novgorod, fut l'intime collaborateur de Gennade dans toute celte ailaire de l'hérésie Judahante.

Il était néi esutlre de rappeler l'état de surexcitation «l» esprits de Novgorod, toutes les condamnations de l'hérésie novgorodlrnnr nous viennent de Moscou ou de personnes absolument dévouées a l'idée moscovite. San vouloir insinuer quoi que ce soit, on ne peut que regretter qu'il n'y ait pas de documents novgorodkns sur ce pénible Incident,

Gennade était par ailleurs un esprit cultivé. En collaboration avec le dominicain Benjamin, dont la présence au palais épiscopal d'un archevêque orthodoxe n'a pas encore été expliquée par les historiens, il prépara une traduction nouvelle de la Bible en slave, Inspirât dr la Vulgntr, traduction qui, nous disent les savants modernes, fit époque Il aimait aussi à sc mettre en contact avec 1rs étrangers Il envoya une ambassade a Borne C'est vers cette époque (pie sc propagea a Novgorod la légende sur la mitre blanche dont nous avons parlé au paragraphe précédent En I486, il causa longuement avec l ambassadeur de l'empereur d'Allemagne a Moscou, Nicolas Poppel, et fut crmrveillé d'apprendre comment h roi d'Espagne l avait « nettoyé » son pays d'hérétiques. Il en dressa même un compte rendu pour l'édification de son métropolite. Gennade, néanmoins, eut maille à partir avec tous s‹λ supérieurs ecclésiastiques. Nous avons vu comment il avait souffert aux mains de Gérante. Il refusa de signer une nouvelle profession de fol quand Zosimc fut nommé métropolite et allégua (4cam cnt d'ailleurs) que c était contre la coutume. Ia suce» scur de Zosimc, Slméon, déposa et « inprl sonna Gennade. En somme, c'est avec Zosimc quo Griinade sc lira h mieux d affaire. ce métropolite que, mr la foi d un seul témoin, passionné η l extrême, le violent Joseph dr ⅋olokolamsk l'on accuse couramment d'hért le Mais Ivan III qui appréciait les scr vit ℓ de Gennade a Novgorod ne voulut Jamah ℍ voir Λ Moscou Deux métropolites ct plusieurs évêque» furent élus .un lr suffrage de Gennade et les conciles pusMfrc ni leurs décrets sans lui (Il « st ‹ tirh ux de noter l'absence ℍ fréquente d« s archevêques de Novgorod aux conciles de Moscou). Gennade en fut profondément mortifié, car, on le volt bien par mis épllrcs, il sc sentait une véritable vocation d'être le champion de fol orthodoxe dans tout· s les affaires de l'Eglise russe.

2 *L'I^rctir* t ne chance hii fut offerte en I 187, û l'époqut Justement oü ℍr esprits étalent surexcités à I rxtrêmt un prêtre du nom de Nauin Apporta u son jrchrvêqut un psautier Judahant », qui servait aux office s d« quelques prêtres, ℊoupable disait-il, d une rooiblmilsoii d‹ juivrrl· «t de mcts.dianlsme. En fait, on le» accusait surtout d'avoir bu ct mangé avant dr célébrer la liturgie et d'avoir commis don malpropreté! sur ‹lrs Icônes et des ‹ rurlfix. On ouvrit mie enquête, mais les anuses protest irent si vigoureusement de leur orthodoxie qu'on n'en retint que quatre qui furent il nillrurs laissés en liberté provisoire. Dans l espoir de trouver aide a la cour, ils t'enfuirent *a* la capitale ou IB furent arrêtés. Gennade envoya alors son acte d'acrusat ion, appelé le *poilliiuiik,* et écrivit en même ℓemp a l'évêque Nlphon de Suzdal pour l'intéresser à la cause Gennade n'avait évidemment aucune confiance dam son métropolite et Il n'en avait guère plus, avec raison ce semble, dans le prince Ivan III, dont h' rôle dans toute cette affaire est énigmatique. En mérne temps, il lui décrivait par le menu de nouvelle» horreurs : « Ils attachent des croix aux corbeaux ct aux corneilles; beaucoup l'ont vu. Le corbeau vole ct Il porte une croix de cuivre; le corbeau vole et il porte une croix de boh. Ou encore cette autre profanation ; le corbeau et la corneille sc posent sur charogne et ordures et traînent la ‹ rolx la dessus. »

A Moscou Il ne semble pas qu'on sc soit inquiété outre mesura. Pour le chroniqueur officiel, Il s'agissait simplement de quelques popes novgorodiens qui, en état d'ivresse, auraient profané des Icônes. Trois «l'entre eux furent trouvés coupables, knoutés ct renvoyés A Gennade. Le quatrième, un certain Grldla, contre lequel Il n'y avait que le seul témoignage de Naum, fut acquitté par l‹· concile cl renvoyé Λ Novgorod pour supplément d'instruction. Gennade devait réunir son clergé, convaincre les hérétiques, pardonner aux pénitents cl remettre les obstinés a Jacob Zakharlê qui avait In tructlon de les châtier. Puis un rapport devait être fait ct expédié à Moscou.

C'était beaucoup trop peu pour Gennade qui se croyait le sauveur de l'orthodoxie. Il sc mit pourtant à l'o uvre avec zèle; la torture fut libéralement appliquée par h s bourreaux de Zakharifi el Gennade avait toujours parmi eux un homme de confiance, pour qu'il n'y eût pus de corruption. C'est juste vers celle époque ‹|ii ‹ un nt HeQ b l'rribb. η pr· ·.idles «le Zakhariê contre les Novgorodiens... L'hérésie pourtant (mais s'agissait-il vraiment d'hérésie?) se développait. L'hlgoumène du monastère dr Gorm èno, Zacharie, accusa *h son* tour l'archevêque Genna«ic. Mais l'archevêque ‹ ut vile raison ‹!▮ l'hlgournène. Sur plainte des moines, dit Gennade, Z.icharic fut arrêté. Il paraît qu'il avait «h taché quelques nobles «le la suite du prince Théodore BehkIJ, qu'il leur avait donné la tonsure monastique, puis qu Il leur refusait la communion. Gennade lui demanda pourquoi il refusait la communion. « .Je suis un pêcheur », répliqua l'hlgournène. ‹ Mais alors pounpiol as-tu détaché des ℍoble du .service de leur a-|gn«ur et leur rcfusrvtu la communion? », poursuivit l'inquhitdir Alors · Z icharh manifesta son hérésie... Chez «pii communier? dit-il, car tous les popes oïd été ordonnés Mmonlaquemcnt et «le même I· métropolite ct hs ·ν««μϊιη... » Je répondis : «Le métropolite n'a pas été shn«mia«|Ucmcid ordonné. » Il répliqua : · Jadis nos métropolites payaient «le l'argent nu patriarche «lr Constantinople, mais maintenant, il donm: de ⅋ pourboires aux bohirs en secret. » Z ℍcharh était dom un *elrÎQülnik.* Gennade renferma, mais sur Instance» d Ivan III h· lit de nouveau libérer. Désespérant «h.· convaincre le métropolite, qu'il soupçonnait alors «t qu'il accusera plus lard «h· tiédeur «I ℍn l'excrch c «h sa charge, il écrivait a l'archevêque drpoλ «I· Ho.lov en Icxcitunt nu zèle.

J· /.e *inrlrnfhdtlr* . Entre tempi («érontc mourut et Zoslmt fut ‹'lu sans I Intervention de Γarchevêque «l« Novgorod (Zosimc fut consacré le 2(> février! Γ»‹›‹ I laissa on trône malgré lui le 17 mai 1494) Dé' que Grnnudr fut au courant d‹ › événements, il écrivit «le longues lettres tant « Zosime «ju'au concile

pour l··» engager A ᵏvir ⊛ document» sont importants car ils nom donnent de⅛ rc nuIgnemt rit* ℘lu concrets <t plu· dignes de fol sur ℔hérc juduhantc que les diatribe» postérieures de Joseph de \oloko- l Ulisk. \ol< I <|lh II. .111..11 ill lu g(!.. (J‹ |JP f, ICf surtout d'après cet documents.

Quand Michel Alcxandrovlé (Oklkovlé) vint a Novgorod en J 170, Il était accompagné par un juif nomme Skharlj qui était originaire dr Kiev et te distinguait par ses ℭonnaissance astrologiques et cabalistiques. Skharlj convertit bientôt deux ℘prêtre novgorodlens, Denis et Alexis, qui plurent tellement a Ivan ill, quand II vint *ù* Novgorod (I IM), qu'il les emmena A Moscou. Denis devint protopopc de lu cathédrale de l'Assomption ct Ah xl· celui de l'église de I Ar< hange.

Puls Grumule décrit l'irruption de l'heresIc judaïsante A Novgorod, sa démarche aupr< s du métropolite que nous connaissons déjà et lu futilité d< l'enquête menée par Gérontc. Quand les ℑudaisant novgoro diras surent qu'ils pouvaient trouver protection a Moscou, ils s'y enfuirent tous cl y commirent ⅆ'autre horre urs. Gennade apprenait a Zosimc, par exemple, que Denis, dans l'églbc <le l'Archange, au Kremlin di Moscou, mirait dansé sur l'autel..· ℜl sont donc cou pablcs, coupables aussi ceux qui ont concélébré avec ‹ux, coupable aussi celui qui ne ℔e a pas cxcommuniés (Gérontc!). Gennade invite donc le métropolite Zosimc a réunir les évêques, A condamner a l'anu thème les hérétiques déjà défunts, pub a maudire «tous ceux <|iii sont dans l'acte ⅆtion, tous ceux qu'ils ont induits à leur manière de voir, tous ceux qui sc portent caution d'tux, tous ct ux qui Inter cèdent pour eux, tous crux qui tomberont ⅆan leur hérésie » et Gennade demande a être chargé de l'exécution du décret. Il écrivait en même temps au concile ct donnait toutes les précisions sur le moine Zacharie.

Lr samedi IG octobre 1490, les évêques, après avoir chassé de la cathédrale de l'Assomption le protopopc Denis qui voulait célébrer avec eux, ℜ réunirent ℔ou au palais du métropolite. En ℘plu des évêqurs ℘présent (il manquait comme toujours l'archevêque de Novgo rod), des archimandrites, hlgoumènes, ℘protopopc et moines qui avaient droit a assister aux sessions, on Invita aussi ℜr deux moines ℭelebre Poise ℑaro vov ct Nil SorskiJ. On recueillit ⅆe dépositions. Bupport ℜ envoyé a Ivan Vosillcvlê, qui vient au concile. I.nfin les accusés furent ℭondamné dégradés cl maudits. Voici le texte du décret di condamnation qui prêche ⅆuel furent 1rs ℊrief Il ℜ d Importance capitale pour l'histoire dr l'hérésie,

• Beaucoup d'entre vont ont profané l'image du Christ ri l'image do la Trr* Pure prhih** sur icônes, d'nntrc» ont profané la croix du Christ, d'autre» ont blasphémé contre de nombreuses lalntes icône* « t d'autres ont craché sur de* Icônes ou les ont brûlée*; d'autre· ont déchiré avec h * dont» de» croix faite* de bol» d'aloé* et d'autre* ont Jeté h tern· croix et icône* et Jeté de* ordure* sur elle»; d'autre* lr* ont Jetée» dan* dr* riivrmn ct vous usez fait beaucoup d'autre* profanation* contre le* sainte* image* fwintr* sur icône*. Et d'autre* ont prononcé de* Insulte» nombreuse» contre N<drr-Scigneiir Jésus-Christ et contre *a ire* Purr M« rr. d'autre* ont refusé «l'appeler Notre-Scigneur le I il* de Dieu, d'outre* ont dit de· parole* ln*ol<-nt<* contre le* grands évêque» thanmnturge* cl le* nombreux saint* Perr*, ct d'autre» ont Insulté le» sept conciles de* saint» I'h ĸ ; d'autre* ont mangé dr la viande, du fromage, de* œuf* rt du lait durant tout h Carême, et durant le carême, vnn* avez mangé de la viande rt du fromage, de» omts, du lait le mercredi et le vendredi ct toit» vous a* ex préféré le samedi au dlmam lo*. D'autre* purnil vous nient I i ll< *urrction rt la suinte \»cr«Klon «lu (hrisL Vou* »·›<·/ fait tout ccta selon la coutume Juive, ‹onlralrc rnrnt a la loi divine rt a la foi chrétienne. ·

L<· recours de Gennade avait donc été couronné dr succès. On n< pendit néanmoins personne. Quelques-uns des coupables, apres un châtiment sommaire, furent envoyés en prison dans différents monastères, 1rs autres furent ℭxpédié A Novgorod, ou Gennade était autorisé A ℔» punir sans leur infliger pourtant la peine de mort.

Le récit qu« nous venons dr reproduire, pris ⅆe acte» niêriM du concile, se trouve ℘plu ou ℜnoin dans toutes h-s ℭhronique Celle dite de Nikon ajoute que Joseph, hlgoufin *nr* dr Volokolamsk, écrivit un ouvrage «ordre 1rs judahnntv C'est aussi la seule chronique qui porl< une accusation gravi rontn Zotime Krlr ℣on ce détail dès maintenant, afin d'en tirer plu» tard 1rs ℭonclusion ⅆℑms. Entre temps, Féodor Kuritsyn, un noble qui jouissait dr la confiance du souverain, protégeait Ica hérétiques. On ne reparlera de l'hérésie qu apres sa mort quand, en novrmhrc- d«ccmbr< 1503, on réunira un concile contre h t Judal- ℘ant «En rct hiver, rapporte la chronique, h· grand-prince Ivan Vaslllevič avec son ℜil h· grand-prince \iisillj Ivanovié cl .on père h· métropolite Simeon, avec h i évêques et tout le saint concile enquêtèrent nu sujet ⅆe ℔hérétique et commandèrent de les faire mourir \'<»lk Kuritsyn, Michel Konoph-v et Ivan .Maximov furent brûlés ℣if le 27 décembre; ℕrkr.i Bukavuv eut la langue arrachée cl fut ensuite brûle a Novgorod; ce même hiver on brûla Casslcn, arrhimandrltc de Jurlev et son frère Ivan k Noiret beaucoup ⅆ'autre ℔hérétique ⅆ'autre furent envoyés in exil ou dans les ℜonastère » D'nprK Jo eph de Voïokohintsk on arr.iclu la langur i beaucoup d'entre eux avant de les envoyer en exil Ce fut la fin de cette hérésie.

4° *Zmimr Mr/iiqtir?* Entre 1490 el l'auto-dafé de 1503, dr ℊrave ‹vé icmeiils s'étalent déroulés. Le métropolite ℤno avait dû donner ⅋« démission en 1494. ℑ.pui lors, a peu près ℔ou ℔« historiens russes l'accusent à I ‹nvl ℭlié de crime· contre nature. Or, toutes, ccs accusations, reçues ⅆan I historiographie oflicldlc de Haute, reposent uniquement sur le témoignage dr Joseph dr Volokolamsk; une .«•ulc chronique, celle dite de Nikon, rapporte que Zodmc fut déposé a cause de wn ivresse et de sa vie indigne; mais ccttc chronique, nous I avons dit ℘plu haut, connaissait le *PrtMêîllfl* de Joseph dr Volokolamsk, qui semble être lu source unique de ℔oute les ⅆaccusation dirigées contre Zosimc; «m cite encore une lettre de Joseph dr Volokolamsk a Nlphon de Suzdal sur l'hérésie du métropolite, «t on «Lite celte lettre de I 193, car elle semble supposer que Zoslmr siégeait encore a Γ Assomption ; ℜnal il nous parait invraisemblable qU'on ait pu lanc er publiquement «le ℔elle accusations en I 193, car il « »t impossible de supposer que Zosimc ail clé l'objet d ℑmputation ℜ ℊrave surtout de la part d un homme comme I higuumciu- de Volokolamsk, sans (pic Gennade de Novgorod en ait été averti Or, quand Zosimc fut chassé l'anncc suivante, Gennade en communiquant son adhésion a l'élection du successeur, ne saura rien d'un tel scandale. Pour lul.ZOsInic aura simplement déchiré <|u'H ne pouvait continuer à siéger ⅋r le trône métropolite cl aura donne sa démission en public Lomment, l'année precedente, Joseph aurult-il pu écrire a Nlphon que « maintenant -e trouve sur le trône (de Γ Assomption) le loup impur cl mauvais, déguise en pasteur, évêque suivant l'ordre hiérarchique, ℜnal le traître Judas lui même d'apres ion origine; (pii salit le grand trône pontifical enseignant le judaïsme aux uns, corrompant les autres par *a sodomie, serpent de perdition », etc ? Et l'ardent Gennade qui * était fait le champion de l'orthodoxie dès le début en aurait été paisiblement ignorant? L'invrahcmblancc dépasse toute mesure II est ℘plu

facile de supposer que nous sommes en présence d'un faux ou encore que Joseph de Volokolamsk a simplement antidate une de ses lettres...

Quant à l'introduction au *Prosvélitel,* où l'higoumène de Volokolamsk fait à sa manière l'historique de l'hérésie judaïsantc, voici quelques-unes des conclu-\ions établies par N. Popov en 1913 : « I. La première rédaction du *Prosvélitel* ne savait pas que Zosime avait participé au mouvement hérétique. — 6. La rédaction postérieure de ce récit, paraissant à un moment où son auteur est surexcité au suprême degré par le fanatisme qu'il avait déployé dans sa lutte contre ses adversaires, répond moins à la réalité que la première rédaction. — 7. ...Ce n'est qu'avec la plus grande réserve que nous pouvons nous servir des autres indications historiques de ce document. Si la haine put changer radicalement, à brève échéance, l'idée que Joseph avait de Zosime. n'avons-nous pas le droit de nous attendre à davantage pour ce qui est de l'idée de Joseph sur l'hérésie des judaïsants? — X. Le récit du *Prost êtitel* de la dernière rédaction n'obtint évidemment pas beaucoup de faveur, même au xvi· siècle, ct cela non seulement auprès des moines d au-delà de la Volga, mais même chez les part isans de Joseph parmi lesquels il faut compter le métropolite Macairc. — 9. Le bienheureux Joseph classa comme hérétiques tous ceux qui parlaient de traiter les hérétiques avec miséricorde, en particulier Nil Sorskij ». N.-P. Popov, *Le récit sur l'hérésie des judaïsants écrit par Joseph de Volokolamsk d'après les manuscrits des grandes Ménées,* dans *Izu. Otd.,* t. xvm. 1913, p. 173-197. Ces thèses de Popov viennent de recevoir une confirmation du travail récent de V. Percts. *Le Pros·rétitel de Joseph Sanin dans une traduction ukrainienne du début du XV/P siècle,* dans *Sborn. Otd.,* 1928, p. 108-167. Il manque aussi â cette traduction les invectives contre le métropolite Zosime.

Les conclusions de Popov sont accablantes pour l'higoumène de Volokolamsk. Mais dès 1905. un professeur de l'académie ecclésiastique de Sergiev Troitsa, Th.-M. Ilinskij. avait innocente Zosime et accuse Joseph, dans un article du *Pogoslovskij Vêdnik* de son académie, 1905, 3 octobre (Le second article, quoique annoncé, n'a jamais paru.)

5° *La polémique antijudaïsantc.* — D'après les développements historiques que nous venons de faire, il apparaît difllcilc de classer cette hérésie. 11 nous semble impossible d'y voir une seule hérésie, c'est-à-dire un groupe homogène de doctrines. Il est manifeste que des juifs convertis y prirent part et que par conséquent l'influence juive s'y manifesta. D'autres auteurs y ont reconnu des apports bogomilcs. Décemment, M. Félix Koncczny, professeur à Vilna, décrivant le voyage à Moscou d'Hélène la Moldave, fiancée du Ills d'Ivan ill, crut que dans son entourage il y avait pim leurs bogomiles; de fait, les livres dont se servaient les judaïsants manifestaient des préoccupations de ce genre, l'éodor Kuritsyn, l'homme d'État qui semble avoir été un des principaux appuis que les hétérodoxes trouvèrent à Moscou, avait beaucoup voyagé à l'étranger. 11 avait été ambassadeur en Hongrie et était revenu par la Moldavie et la Crimée. On reconnut assez volontiers dans la littérature judaïsantc des livres de cabale ct d'occultisme, il y a le *Scstokryl* (les six ailes), le *Mystère des mystères,* attribué â Aristote, et d'autres encore. L'attitude du prince Ivan III semble a peu près inexplicable. On condamne les popes novgorodkns accusés d'actions ordurières. mais le mouvement persévère parmi les chefs. Nous croyons qu' lllovajskij fut bien inspiré quand il crut que l'hérésie judaïsantc était surtout faite de pratiques d'astrologie. On comprendrait alors plus aisément l'attitude d'Ivan ct d? Kuritsvn.

En tout cas les Judaïsants semblent avoir été des personnes cultivées. Dans sa lettre à l'ancien archevêque de Bostov, Gennade de Novgorod demande qu'on lui recherche » au monastère de Saint-Cyrille (c'est-à-dire de Belozero) ou de Spassokamennyj ; Sylvestre, pape de Home (la *Donatio Constantini),* ‹· discours du prêtre (.orne contre l'hérésie bogumllc, l'épître de Photius au prince Boris de Bulgarie, les Prophéties, la Genèse, les Bois et les Proverbes, Ménandre, Jésus de Sirach et la Logique et Denys l'Aréopagite; car tous ces livres se trouvent d ms les mains des hérétiques. » Sobolevskij a depuis identifie cette Logique avec une œuvre du rabbin Malnionidcs.

On a beaucoup écrit sur le Psautier judaïsant dont parle Gennade dans sa lettre à Joasaph. En 1907. Speranskij publia un Psautier traduit durant le pontificat du métropolite Philippe par un ‹ Théodore baptisé ·. Il ne s'agit pas ici de psaumes, mais de prières dont sc servaient les Juifs dans leurs services liturgiques. Ces « psaumes », inspirés d'ailleurs du livre de David, ne contiennent pas les prophéties messianiques. B y avait aussi quelques cantiques. Plusieurs auteurs ont identifié ce Théodure ivcc l'auteur d'une épître au peuple juif, baptisé durant le gouvernement de Basile Basilievié par le métropolite Jouas (donc de 1118 à l 161). L'auteur de l'épître semble sincère dans son attachement à l'orthodoxie. (Somment put-il donc traduire un livre de prières juives de l 161 à 1173? Les uns ont cru que Théodore était un hypocrite, d'autres qu'il avait traduit le psautier avant son baptême. Speranskij penche à croire que Théodore se convertit sincèrement, mais, quand l'hérésie éclata à Novgorod, et quand Skharij qu'il avait connu dans le grand-duché de Lithuanie ou à Kiev vint en Bussie, il aurait appuyé en sourdine ses anciens coreligionnaires.

Or, tout cela tombe par la base si l'on se souvient (pic, d'après Gennade, ce psautier contient la doctrine (littéralement tradition, *predanie)* des ‹ hérétiques Aquila, Symmachus et Théodotion ». Or. Sobolevskij en a fourni la preuve, le seul commentaire des Psaumes qui contienne des fragments de ces trois auteurs est celui de Théodoret de Cyr qui existe précisément dans une vieille traduction slave. Gennade ne savait donc pas que le psautier en question était l'œuvre du ‹ bienheureux Théodoret · et il cria au judaïsme.

De tous les ouvrages que l'on a pu démontrer comme étant reliés à l'hérésie judaïsantc, il n'en est pas un seul qui' défende des doctrines juives.

Des polémistes orthodoxes contre I hérésie judaisante, nous ne retiendrons que trois noms : l'higoumène Savva, Joseph de Volokolamsk ct le métropolite Dam· I.

Nous ne nous attarderons guère à la lettre de Savva à D.nitrl Vasilievfâ Schein. L'auteur s'inspire presque uniquement de la *Palea* avec cpickpies citations de l'Évangile ct du métropolite I lilarion. Sa contribution théologique n'est pas intéressante ct a passé inaperçue Jusqu'au début de ce siècle.

L'ouvrage classique ‹lc la polémique ant ijudaïsantc est Γ *llluminateur (Prosvêlitel)* ou *J.ucidartus* du célèbre hlgoumène Joseph de Volokolamsk. Cet ouvrage connut longtemps une vogue extraordinaire dans l'ancienne Bussie ct conserve encore l'estime des historiens de la littérature religieuse archaïque russe. Malheureusement nous n'avons à notre disposition que l'édition bien imparfaite de Kazan (1857). Popov (dont nous avons rapporté plus haut les conclusions) exprimait en 1913 le désir qu une nouvelle édition critique en fût préparée.

Nous connaissons déjà l'introduction du *ProsvêliteL* On y parle du juif Skharij, de la perversion des prêtres Djnis ct Alexis, de leur fuite à Moscou. Dès lors, du moins d'après l'édition de Kazan qui représente la

réduction postérh lire, Zosime entre un ligne comme le grand protecteur des hérétiques et. chaque fois que Joseph écrit le nom de Zosime, il raccompagne des invectives les plus violentes qu'il puisse trouver dans l'opulent vocabulaire moscovite du χvι· siècle. Géronte était alors métropolite, mais il ne lit rien contre les hérétiques.

Apres cette introdui t ion vient *VJHuminaleur* lui-même composé, dans sa réduction actuelle, de seize discours : l Doctrine de la Sainte-Trinité: l'auteur s'inspire presque uniquement de l'Ancien Testament et il prouve l'existence du ï'ils et du Saint-Esprit.

2. Le Christ est venu; il est Dieu. La naissance du Christ est prouvée par les prophéties de Jacob et de Daniel; à celte occasion, l'auteur donne les dynasties ct fait le compte des années; ainsi il fixe la date du baptême du Sauveur. Il allègue Is., i.ni, pour prouver le crucifiement du Sauveur. D'autres textes prophétiques annoncent la résurrection ct Γascension.

3. La loi de Moise a passé; il ne faut plus offrir de victimes; la circoncision n'est plus obligatoire. L auteur note la caducité des diverses étapes de la Loi (de Noé A Abraham; d'Abraham a Moïse).

4. Sur la rédemption et comment Dieu, ayant usé de subterfuge envers le démon, sauva le monde et le sauve encore. Les hérétiques trouvèrent cette explication indigne de Dieu : Dieu peut faire toutes choses par sa sagesse; mais il est indigne de lui que de le faire par subterfuge ct de vaincre le démon par tromperie. Joseph réplique que Dieu ordonna â Moïse de tromper les Egyptiens; Samuel trompa Saûl pour couronner David; Judith trompa Holopherne. Joseph fait allusion a d'autres exemples encore ll ne faut donc pas sc scandaliser des ruses divines. Joseph rapporte donc comment l'un des anges tomba et s'appela le diable. Dieu alors créa l'homme ct le plaça dans le paradis; l'homme était iibr< . ! feu ne pouvait h brûler, ni l'eau le noyer, ni les bêtes féroces le déchirer : i) était orné de toute vertu ct de toute gloire. Dieu le nomma roi (tsar) de toutes les choses visibles » P. 181-182. \ ienl ensuite la créât ion de la femme, le précepte, la chute et la condamnation du genre humain. Dieu voulant enrayer le mal. envoya le déluge: mais la corruption revint pire qu'nuparavant. Dieu envoya la Loi. puis les prophètes, mais tout cela fut inutile. Or. si Dlcu avait écrasé le diable par sa puissance, celui-ci aurait pu dire : « Dieu n'est pas plus juste que moi, mais il fait toutes choses par force et par violence, tout comme moi, j'ai été par force vainqueur de l'homme. » P. 184. Alors voici ce que Dieu lit (l'auteur cite ici Jean Chrysostome) : « Dieu prit notre chair afin de purifier notre Ame par son âme. notre corps par son corps, etc. » Puis est rapportée la naissance du Sauveur, ses miracles et sa prédication. Le diable s'étonna de voir un homme accomplissant les merveilles d'un Dieu. Il excita contre lui les prêtres ct les scribes qui le lirent mourir, mais la divinité restait toujours cachée ct ainsi l âme du Christ fut conduite ‹ par la mort et le diable » en enfer. Dieu alors leur montra sa divinité ct leur parla terriblement, épouvantablement comme le tonnerre : « Je suis Dieu du Dieu éternel, je suis venu du ciel et je suis devenu homme, montrez-moi mon péché pour lequel vous m'avez tué ut pourquoi vous avez conduit mon âme ici. » Epouvantés ut étonnés, ils ne purent rien répondre. Dieu alors « les condamna, lus envoya nu feu, leur lia les mains avec des chaînes de fer », p. 18b, délivra les captifs, monta au ciel, envoya l'Esprit-Saint qui illumina les apôtres, lesquels prêchèrent l'évangile. Ainsi l'homme fut sauvé « comme le pêcheur prend lu poisson en mettant un ver pour couvrir l'hameçon ». Dieu ainsi couvrit sa divinité avec son humanité ct captura l'ennemi.

Le reste du « discours traite de choses diverse Quelques-uns prétendaient qu'il n'y avait plus de miracles. Joseph répond qu'ils n'étaient pas necessaires au salut ct fait une description élogieusc de la pénitence. Avant l'incarnation il y eut peu de saints (il les énumère); maintenant il est plus facile de compter Je sable ct les étoiles que le nombre des saints et de ceux qui sc sauvent par l'incarnation. « Il n'y a ni lie, ni ville, où la prédication du Christ ne soit annoncée, comme ceux qui l'ont vu en témoignent : les I lullèncs ct les Domains, les Égyptiens ct les Éthiopiens, les Indiens, les Babyloniens ct les habitants de la grande Ile Apravanskij (?). la Médic, la Perse ct la Bussie, toutes les villes ct tous les lieux sous le ciel ont reçu la prédication divine. » P. 197. Tel est, briè-vement, lu contenu de ce fameux quatrième sermon dont le contenu théologique faisait l'admiration do historiens du Joseph de Volokolamsk..·

5. ll convient de peindre la Três-Sainte-Trinité sur icônes. Les judaïsants disent que Dieu apparut a Abraham entouré de deux anges. Joseph leur réplique qu'il s'agit ici d'une vision de la Trinité cl cherche a concilier les divers témoignages des Pères. La lin de ce · discours » est intéressante, car Joseph nous donne les règles de l'iconographie de la Trinité : sur trônes, avec auréoles, car le cercle représente l'inimité, aver ailes ct sceptres. 6. Culte des icônes et de la croix, ut des autres objets sacrés, Évangile, les saints ₥ystère vivifiants du Christ (la sainte eucharistie)· les vases sacrés, reliques ct églises. La prohibition de ΓAncien Testament ne s'applique pas aux icones. Il y eut des objets sacrés dans l'Ancicn Testament; les juifs les vénérèrent; il en est ainsi à plus forte raison dans le Nouveau. Nous honorons aussi lus reliques ut la poussière du tombeau, sanctifiées par la grâce de l Esprit-Saint ct glorifiées par des miracles.

7. ll faut donc vénérer l'image de la Sainte-Trinité. Γimage du Ghrist imprimée sur le voile envoyé a Abgar, Γimage de Notre-Dame « proclamée par les apôtres, prophètes et justes, vraie Mère de Dieu car pure de cœur ct de corps, elle engendra l Emmanuel sans être corrompue, car si Dieu n'avait pas trouvé cet asile pur et immaculé, nulle chair n'aurait élu sauvée, car toute gloire et honneur et sainteté lui sont donnés depuis le premier Adam jusqu'à la fin des siècles par les prophètes, les apôtres, les martyrs, ₧ justes, les bienheureux ut ceux qui sont humbles de cœur». P. 294. Luc un lit la première image. On doit aussi vénérer la croix, sanctifiée par le sang cl la sainteté du Verbe de Dieu crucifié sur elle. Le culte nu s'adresse pas seulement a la vraie croix, mais a toutes celles qui sont faites a son image. On vénère aussi le livre de l Évangile : « D? même qu'en honorant Γicône, je n'honore pas la planche sur laquelle elle est peinte... mais l'image du corps du Christ, de même un honorant l'Évangile, je n'honore pas le papier ou l'encre, mais le récit de la vie du Christ. » P. 298. Il faut aussi vénérer lus saints mystères ». Joseph nous donne la doctrine classique sur l'eucharistie. La parole ‹ transsubslanllallon » n'y est pas. mais la chose y est; elle s'opère par la vertu de l'Esprit-Saint. Comme le feu change la cire en lumière. « ainsi l'action du Saint-Esprit sc mêlant *(priniéiivjattisja)* au pain, au vin et à l'eau, les transforme à la chair et au sang du Christ ». P. 302. La transsubstantiation s'opère donc par la vertu de TEsprit-Sainl. Joseph semblerait plutôt indiquer qu elle s'opère â l'épiclèse, car · avant la sanctification, i) y a pain, vin et eau. mais après la sanctillcalion par les prières du prêtre ct la venue de l Esprit-Saint (les dons) sont sanctifiés ct changés et transformés dans la chair et le sang du Christ ·. P. 302-303. On vénère aussi les vases sacrés, en particulier ceux de la nouvelle loi; les icônes des saints,

surtout celles de saint Jean-Baptiste, puis celles des vertus célestes, Michel, Gabriel et des autres guerriers, ils sont nos médiateurs, nos gardiens, ils portent nos prières à Dieu, prient pour nous, nous défendent du diable surtout à l'heure de la mort et portent nos âmes en haut, des prophètes et autres justes de l'Ancicn Testament... des apôtres, des saintes femmes *(mirono-siUy)t* des martyrs, des pont ifes, des femmes martyres et des bienheureuses. A l'occasion de chaque groupe, Joseph fait un court panégyrique... On vénère aussi les reliques, les églises. Puis l'auteur parle du culte rendu au temple de l'Ancicn Testament et aux églises du nouveau. I) interprète dans le sens d'édifice matéricl le *Tu es Petrus* et la persécution contre l'Église de Jérusalem. Quelques-uns veulent que nous vénérions les images seulement quand elles sont tournées vers lOrient. Ceci semble absurde à Joseph : on ne salue pas le tsar seulement quand il est à l'Orient. D'autres voudraient supprimer les églises et citent Jean Chrysostome pour qui l'église n'est pas un bâtiment, mais la communauté des fidèles. L'un n'exclut pas l'autre, réplique Joseph. Il ne faut pas seulement bâtir des églises, mais aussi se sanctifier. Ces dernières polémiques montrent des adversaires non judaïsants, mais plutôt rationalistes.

Joseph explique alors comment nous devons nous saluer les uns les autres, comment honorer les souverains (et il rappelle à ce sujet les obligations des princes). Il faut honorer et servir Dieu de façon toute spéciale. Puis il répète sa doctrine sur la Trinité et la christologie : ‹ Le Christ est consubstantiel au Père suivant la divinité, consubstantiel à sa mère suivant l'humanité. › P. 330. A propos de ŧ Esprit-Saint, l'auteur trouve occasion d'attaquer longuement les latins sur le dogme de la procession. Il produit contre eux les arguments qu'on peut déjà appeler classiques : Joa., xv, 26; xiv, 14-16, 25-26, et donne l'exégèse de ces textes suivant la tradition des dissidents byzantino-slavcs; il cite à ce sujet d'abondants passages des Pères (avec la critique qui existait en Moscovie au xvi· siècle).

De là Il passe aux règles pour prier : recueillement, il faut prier non seulement des lèvres, mais des profondeurs de l'âme « comme les arbres qui ont des racines profondes ne sont pas secoués par le vent ». P. 345. Quand on ne peut prier à l'église, il faut le faire chez soi. Puis il termine ce long discours en énumérant ce qu'il faut faire pour plaire à Dieu : « sois juste, sols sage, sols le consolateur des ailligés, nourris les pauvres... », etc. P. 362 sq.

8. Sur la parou.ie : contre les hérétiques qui prétendent qu il n'y aura pas de seconde venue du Christ. Le inonde doit Unir au bout de 7 000 ans, disaient-ils. Or les 7 000 ans sont révolus et le monde dure encore; il n'y aura donc pas de seconde venue du Christ. La Kussle a toujours été le pays apocalyptique par excellence. On croyait alors que le monde devait finir en 1491-1492, c'est-à-dire en l'an 7 000 de la création. Ix judaisants s'occupèrent aussi de ce point de doctrine. Joseph <ut raison de leur dire que nous ignorions l. moment de la seconde venue ‹lu Christ. Mais, r<prennent les hérétiques, les Pères de l'Église se sont trompes en disant que le monde Unirait après 7 (XKi ans; il faut donc brûler leurs ouvrages. Joseph réplique qu Ls Pères (commentant Eccl., xi, 2) ont dit qu-. le monde durerait sept siècles, mais ces textes doivent être interprétés dans un sens mystique. 9. Traite du mèm · argument. 10. Discute la doctrine de saint Ephnin u.· la paroude.

IL Sur la vie monastique : l'auteur commence par donner les arguments des hérétiques. ‹ Les moines ont abandonné ks cuinm indements de Dieu : Γ Evangile et la d-Mtnih des Hpôtres (ceci au moins n\st pas judaïsanl). et ils ont inventé et composé eux-mêmes ce genre <!c vie et ils observent des traditions humaines. · P. 451. Si la vie monastique était louable, le Christ et les apôtres seraient peints revêtus <le l'habit monastique, mais on les voit toujours babilles en séculiers. Ce n'est pas un ange (créature de lumière) qui a donne l'habit monastique (noir) à saint Pacônic. Les perturbateurs des derniers jours (1 Tim., iv, 1-2) sont les moines. Là-contre Joseph donne plusieurs exemples de vie monastique dans l'Ancicn Testament : Molchisédcch avant la Loi: sous la Loi, Élle et Élisée, les trois enfants de la fournaise de Babylone: Jérémie et Daniel: puis Jean-Baptiste. Il rapporte ensuite renseignement du Christ sur la pauvreté et l'abandon des parents; plusieurs apôtres furent vierges : Jean, Jacques son frère, Paul, André, Philippe, Thomas. Les autres apôtres laissèrent tout. L'institution de la vie monastique par les apôtres est décrite d'après les apocryphes. Le Christ est peint en laïque parce qu'il n'est pas moine et n'a pas de péchés à pleurer. ‹ L'habit monastique est l'image de la pénitence et des larmes. ▮ P. -184. Le Christ ht d'ailleurs beaucoup de choses que nous ne devons pas imiter : circoncision, sabbat, Pûquo juive; nous en faisons plusieurs que le Christ ne pratiqua pas : symbole de la fol; renoncement au démon lors du baptême. Les apôtres qui sont la lumière du monde sont bien au-dessus des moines.

12. Quelques citat ions pour expliquer qu'une excommunication prononcée par un prélat hérétique n'est pas confirmée par le tribunal de Dieu. Ceci est manifestement contre l'archevêque Sérapion île Novgorod qui ne fut certainement pas hérétique.

13. Sur le châtiment des hérétiques. Ceci est dirigé contre les moines d'au delà de la Volga, surtout contre Nil Sorskij qui voulait traiter les hérétiques avec douceur. Quand ils ne font pas de mal on les traite doucement, réplique Joseph; mais dès qu'ils deviennent dangereux, il faut sévir. 14. Il ne faut pas seulement châtier les hérétiques manifestes; il faut aussi démasquer les hérétiques occultes. 15. Les hérétiques novgorodiens (Ici il faut lire Nil Sorskij et son école) prétendent qu'il faut admettre à la communion les hérétiques pénitents. Joseph se refuse à admettre la sincérité de ces conversions. Puis il refait l'histoire de l'hérésie judaïsante et la continue en citant beaucoup d'horreurs. Ce chapitre montre aussi jusqu'où allait la passion aveugle de l'higoumène de Volokolamsk. 16. Il ne faut pas pardonner aux hérétiques, même quand ils sont condamnés à mort. Il y a grande différence entre eux et les pécheurs sincèrement repentis qui sc sauvent en restant fidèles à leur pénitence jusqu'à la mort.

Tel est, très brièvement résumé, le *Prosvêlilel* de Joseph de Volokolamsk. Héceinment encore les historiens russes ne trouvaient pas assez de superlatifs pour chanter scs louanges. Voir par exemple Golublnskij. *Histoire de Γ Église russe,* t n Z›, p. 219-220. Il est certain que l'ouvrage jouit d'une grande vogue en Moscovie au cours du xvi· siècle. Cette vogue était-elle méritée? Peut-être, et justement parce qu'il n'y avait pas mieux. Toutefois avec la meilleure volonté du monde il est impossible d'établir même une comparaison entre l'higoumène de Volokolamsk et les théologiens qui représentaient alors la science sacrée dans les pays catholiques.

Le métropolite Daniel (1522-1539) vint du monastère de Volokolamsk, où il avait été hlgoumène après la mort du bienheureux Joseph. Nous dirons ailleurs quelques mots sur lui. Pour ce qui louche à l'hérésie des juduïsants, disons seulement que Daniel est l'auteur d'un recueil de seize sermons, encore Inédits et fort peu intéressants. Joseph de Volokolamsk eut aussi

une controverse très importante avec Nil Sorskij sur les pr. priétés monastiques, mais bien qu'elle ait été au centre de la vie intellectuelle et religieuse de la Moscovie à cet le t poque. cette controverse lie touche guère u la ihéologic.

Pour l'histoire de l'hérésie des judaïsants voir les chroniques russes, en particulier celle dite tic Nikon et les documents édités pur Pavlov dans ŝc A/onum. *de l'anc. droit canon, russe,* dans *Russ. 1st. Itibl.,* t. vr (2· éd., Pctersbourg, 1008), p. 11 I sq. On se servira avec encore plus de prudence de Joseph de Volokolamsk, *Prosvitltel,* Kazan, 1857. L'introduction avait été publiée par Novikov dans *Drei>naja Ross. Vivliuhka,* 2‘ éd., I. xix ; V.-N. Forets, *L'Illuminatrur de Joseph de Volokolamsk duns une traduction ukrainienne du début du* A 17/· *siècle* (en russe : *Prosvéltel losi/a Sanina.,.),* dons *Sbornik po russkomu jazyku,* t. I, Léningrad, 1928.

Ouvrages contemporains. S.-A, Belokurov, S.-O. Dolgov, L-F. Evseev, M.-L Sokolov, *//hérésie des judaïsants* (en russe : O *eresi tidovstvujuSèikh), .Xouv. matériaux,* dans *Ctrnipi,* mars 1902, recension dans *Zurn. Min. Sur. pr.,* oct. 1902. Belokurov n édité I'nusnige nntljudalsant du moine Savva; Dolgov, les actes du concile de Moscou de 1190; Evseev, la traduction Judaïsante du prophète Daniel; Sokolov In lettre du juif Théodore ; M.-N. Speransklj, *La prière hébraïque de Judu (X*l ’-A *V/· siècle),* dans *Ctenija,* févr. 1908; du môme, /x? *psautier des judaïsants dans la traduction du juij Théodore (Psaltgr fidovstvuju/éikh), ibid.,* 1907, mais il se trompait en pensant qu'il s'agissait du psautier dont Gennndc s’était inquiété. *La porte d'Aristote ou le mystère des mystères (Aristotetevy...),* dans *Pamljatnikl dreunej pis'mcnnosti,* Pétcrsbourg, 1908.

A.-I. Sobolevsklj a consacré d’importants paragraphes ù la littérature judaïsante dans son ouvrage classique, *Les traductions dans la littérature de la Russie moscovite aux X*Ⅰ *·- XVII· siècles,* Pétcrsbourg. 1903; voir en particulier *La littérature des judaïsants,* p. 390-101 ; du meme. *Matériaux cl remarques sur l'ancienne littérature russe,* t. iv, */.e psautier des judaïsants,* dans *Izv. Old.,* t. xvil, 1912. n. 3, p, 92-94 (en russe *: Psaltyr Zidovslvujusèikh).*

Sur Joseph de Volokolamsk il faut encore sc référer à L Khrusèov, *Étude sur les ouvres de Joseph Sanm, le bienheureux higounu ne de Volokolamsk,* 1860, et a la recension de v ngt pages qu'en fit O.-Th. Miller, dans *Zurn. Min. \ur. Pr.,* févr. 1868, cet ouvrage serait pourtant entièrement à revoir; N.-P. Popov, Lr *récit île Joseph sur l'hérésie des judaïsants d'après 1rs manuscrits des grandes Ménécs* (en russe *: losijovo skazanic...),* dans *Izv. Otd.,* t. xvm, jnnv. 1913, p. 173-197; F.-N. Popov, Lci *vie Savvino de Joseph de Vologda dans un remaniement du* A 17 *siècle, fSavvino Hti ...),* dans *Ribliograflécskaja létupis,* t. 1. 191 I; S. Ivanov, .1 *projtos de l'histoire littéraire du · Prosvêtitcl › du bienheureux Joseph de Volokolamsk (K lilcraturnoij...).*

Sur le métropolite Daniel, nous avons les éludes de V. Zmakin, *L'attitude du métropolite Daniel, vis-à-vis des hérétiques* (en russe : *Vzgljad mitropoUta...),* dnnsZtirn· *Min. Xar. Pr..* mai 1879; du mémo, *Lr métropolite Daniel el scs ouvres,* flans *Ctenija,* 1881, 1 ; voir surtout les indications sur les discours vi et vu du métropolite, fournies par Zmakin, dans *Ctenija,* 1881, 2. p. 312-361.

Voir aussi P. Bedrzitskij, *L'activité littéraire des judaïsants,* dans *Zurn. Mm. Xar. t.,* mars 1912, p. 106 sq„ l’auteur est bien documenté sur la bibliographie du sujet, mais ses hypothèses reçurent un accueil si mauvais qu'un second article, quoique promis, ne vit pas le Jour; V.-G, DruMnin, *L'rpitre du juij Théodore sur te baptême et la foi orthodoxe (Posllanie /'eodora...),* dans *Létopis zanjalij arkheogr. Kommissii,* I. xxi, 1909. Le rapport de D.-E. Ilovahkij, *L'hérésie des pseudo-judaïsants.* lu nu congrès archéologique d'Odessa, 1881, et publié ultérieurement dans son *Histoire de Russie,* t. π, Moscou. 1881, p. 508-522 et 580-582, eut pour conséquence une vive polémique avec A.-S. Pavlov, Th. irinskij, *Ia' métropolite Zoslnu et le diak Théodore Vast·leviê Kuritsyn (Mltropoltt X.ozmui...),* dans *Ilog. Vest.,* oct. 1905; Ii’iiiskij lava le métropolite Zosime de l'accusation d’hérésie, mais la suite de son article ne vil pas le jour; du mém , */.es libres penseurs russes du X V· slèrle, ibld.,* 1905, 2. p. 131» sq.; du môme. *Ia diacre 'l héodore Kuritsy,* dans *Russkij Arkhiv,* 1895; N. Koslnuaros, *(îrnnadi, archevêque de Novgorwl.* ðan *Russk. (star, n Sizncopisantjakh,* t. !. r xiv; V.-N Pcretz, *Nom eaux travaux sur l'hérésie judaïsante et sa littérature,* dans *tzuestija* de l'université de Kiev, oct. 1908 *(.\ovye trudy...),* p. 1, 10; Th.-M.-L, */m pseudo-hér··tie du métropolite moscovite Zosime (O mnimom crrliéestoe.,.),* dans *Russkij Arkhiv..* 1900, 1, j’aime a croire que Th.-M.-I. n’est autre que Th. H’inskij.

X. Maxime le Ghec.— Le célèbre théologien grec, formé en Occident cl appelé fortuitement en Kussic, est rintcllcctuei le mkux doué que Moscou ait connu durant la première moitié du xvi« siècle.

Il polémiqua contre tous les adversaires de l'orthodoxie : juifs, musulmans, païens, arméniens, latins et peut-être encore luthériens. Il lutta contre les superstitions locales et contre les prétentions antiranoniques de l’Église de Moscou; il s’efforça de relever le niveau moral et religieux auquel la conquête larlarc et la domination des premiers princes moscovites avaient réduit la Hussic, il finit par être anathematise dans ‹Ik ux conciles, jeté dans un cachot monastique comme hérétique, libéré enfin, et puis, au cours des temps, vénéré en plusieurs endroits de Bussie comme un bienheureux sans être pourtant formellement canonisé. La place de Maxime le Grec dans la littérature de Bussie est fort importante; mais elle a été suffisamment indiquée a l’article Maxime l’Haghioiute, t.x.col 160-463.

XL Les conciles d’Ivan le Teiuuule; Littékature religieuse. — 1° *Le métropolite Macaire : les conciles de /547 et /549.* — Le couronnement d’Ivan le Terrible (16 janvier 1547), nous l’avons dit plus haut (col. 249), donna un nouvel essor a la croyance populaire que Moscou était devenue l’héritière de Borne cl de Byzance. La · troisième Home ▮ fut admirablement servie par le métropolite Macaire (1542-1563), dont le long pontifical, durant la premiere moitié du règne d ivan le Terrible, a été très loué par la plupart des historiens de l’Église russe, en particulier par Golubinskij.

Alors qu’il était archevêque de Novgorod, Macaire avait m l’idée géniale de réunir en une gigantesque compilation tous les ouvrages religieux qui avaient été jusqu alors écrits en Bussie. C’était doter son pays ‹l une véritable littérature. Il y travailla douze ans. Le résultat de celle œuvre immense est connu sous le nom dis *Grandes Ménécs* de Macaire. Dans ces douze énormes in-folio (un pour chaque mois de l’année), on trouve un peu de tout : vies de saints grecs, russes, et autres; les courtes vies sont tirées des *Zoologues,* les vies plus longues sont prises d’ailkurs (Métaphraste a été mis â contribution pour les vies grecques); elles sont classées suivant le calendrier liturgique. On trouve ù côté des \ ivs des saints, les écrits des mômes saints : des homélies et parfois même des ouvrages plus étendus. On devine qu’il y a là dis richesses encore inexplorées pour les anciennes traductions slaves des œuvres des Pères; À la lin de chaque mois, Macaire fit ajouter les œuvres religieuses d’autres ecclésiastiques non canonisés.

La Commission nrchéogrnphi<|uc de l'académie des sciences de Pctersbourg (Pétcrsbourg, 1868-1915), a publié intégralement les *Ménécs* pour les mois de septembre, octobre, novembre (1-2.5), décembre. Janvier (1-11) et avril; mie excellente description de ce recueil a élé publiée par A.-V. Gorskij et K.-I. Nusc (awc préface et suppléments de E.-V. Barsovï, dans *Ctrnija,* 1881, 1, et 1886, 1, sous le titre de *Description des Grandes Menées de Xlacaire, métropolite de toute la Kiisaîc.* L'archimandrite losif. *Descrlption détaillée des Grandes Ménécs de Macaire, conservées dans la bibliothèque patriarcale de Moscou* (aujourd’hui bibliothèque synodale), Moscou. 1892 (en russe : *l'udrobnoe mjlavlenie...).* .1 *propos des Ménécs (f) Crtiikh Mincjakh).* dans *Pamjatnikt drcvnej pls'mennosti,* t. m. LS79, p. 39-95.

Sur le métropolite Macaire \oir en plus des histoires générales, les monographies suivantes : K. Zaustsinskij, *Macairc, métropolite de toute la Russie (Makarli milropolil..,)* dans *Zurn. Mm. Nar. Pr..* nov.-déc. 1881; G. Kuntseviê,

Kô *il sur les derniers jours de lu vie du métropolite Macaire f !» sept.- il dec. 1S63l* (en russe : *Skazantr o posllednikh... h* dans /:π. Ob/., t. i iv. 1909, I; N. Lebedev, *Macaire, métropolite de toute la Hiissir,* Moscou, 1881 (ce travail a paru «Tabord dans les *fctrni/a obséestva liubitrlrj dnkhovnaqo proweiéenipi.* 1880-1881).

\u jeune empire il fallait un chœur de saints nationaux. C'est ce qui décida le souverain à procéder à une canonisation en masse des saints de Russie. (/était là d'ailleurs une idée chère au métropolite Macaire. Jusqu'alors il n'y avait que peu de saints russes célébrés dans tout le territoire soumis au prince moscovite. Jusqu'au métropolite Macaire, il n'y en avait que sept : quinze autres eurent leur culte étendu à toute la Russie par ce métropolite avant le concile de 1547; beaucoup avalent reçu un culte local. La pratique avait varié suivant les cas; quelques saints avaient obtenu un culte autorisé par suite d une intervention de l'autorité suprême dans l'Église, soit de Russie (les saints Boris et Glcb), soit de Constantinople même (saint Pierre de Moscou). Plus souvent on ignore tout de l'origine du culte qui semble avoir été surtout d'inspiration populaire et approuvé par l'autorité ecclésiastique locale. Un certain nombre de ces saints anciens sont légendaires, on se demande pourquoi certains autres ont reçu les suprêmes honneurs. D'autres enfin, on l a vu lors de la dispute entre Vasslan et Joseph de Volokolamsk, étaient acceptés par les uns et rejetés par les autres.

Quoi qu il en soit, au début du règne d'Ivan le Terrible, surtout après les grands efforts littéraires de Macaire à Novgorod, il y avait en Russie nombre de personnages dont les vies avaient été écrites, qui recevaient un culte local et jouissaient d'une réputation de thaumaturge. Macaire décida d'étendre leur culte a toute la Russie. Cinq des nouveaux saints de Macaire. d'ailleurs, n'avaient pas encore eu de culte aupa ravant.

La plupart des auteurs russes parlent donc d'une canonisation en masse (de fait, dans les deux synodes de 1547 et 1549 on canonisa trente-neuf personnages). Le P. Peelers, dans sont· ude sur les saints dans l'Église russe, a trouvé l'expression de canonisation abusive. Il suflit do s'entendre. Manifestement les synodes de 1517 et de 1519 n'ont pas «canonisé » les saints russes comme on le fait en Occident, surtout depuis les réformes qui ont introduit la pratique actuelle. Le P. Peelers écrit : Macaire a, par ordre du tsar, élevé au rang de culte liturgique le culte populaire dont jouissaient déjà plusieurs saints personnages. Mais s'il l'a rendu obligatoire, il n'en a modifié en rien le fondement traditionnel. Les saints qu'il a canonisés ne se distinguent pas de ceux qui sont montés sur les autels par simple prescription. Comme ces derniers, ils sont invoqués par l'effet d'une persuasion qui existe dans l'âme du peuple fidèle et non en vertu d'une déci sion péremptoire et irréformable qui serait devenue proprement le titre juridique de leur culte. » *Analecta boiland.,* t. xxxm, p. 398-399. Il suflit de noter que Macaire et son concile rendirent « liturgique » et « obligatoire » un culte qui auparavant n'était que ‹ populaire ».

Il y eut deux conciles. Le premier, célébré le 2 février 1517, est connu surtout par l'acte officiel qui en fut envoyé a l'archevêque de Novgorod qui, comme toujours, semble n'avoir pas été invité au concile. On y ht vingt-trois noms : vingt et un saints devront être célébrés avec oflice chanté dans toute la Russie; deux seulement, Procopèet Jean d'Ustiug ne seront célébrés qu'a I stiug.

En 1549 un second concile fut réuni : ⁑ Les canons des nouveaux thaumaturges, leurs légendes, leurs miracles furent exposés devant l'assemblée, on produisit des témoignages de tous les saints conciles cl il (ut ordonné aux Églises de Dieu de chanter les olllccs liturgiques en l'honneur de ces saints. · C'est la lu seule indication historique que nous ayons sur ce second concile, t ne Vie de « saint » Jouas, le hiérarque moscovite rebelle aux décisions de Florence, contient les noms de ceux qui furent canonisés dans les conciles de Macaire. En soustrayant les noms de ceux qui furent canonisés en 1547. on obtiendrait la liste de ceux qui le furent en 1519. Le procédé ne nous autorise pas à des conclusions certaines sur les noms de ceux (pii furent canonisés nu second concile. Il y a des variantes notables dans les diflérentes listes qui nous sont parvenues des saints canonisés en 1517.

Il ne faut pas attacher d'importance juridique a ces conciles. L'un et l'autre restèrent pratiquement sans effet. On continua à éci ire les livres liturgiques comme auparavant, sans trop tenir compte des nouvelles recommandations, tant et si bien que plusieurs saints, même des grands thaumaturges », alors canonisés, ne se retrouvent pas dans les livres liturgiques du WH® siècle. D'autres s'y introduisirent, Golublnskij va jusqu'à admettre que l'insertion des « saints · dans les livres liturgiques ou leur omission tout au cours du xvn· siècle dépendait purement et simplement des... typographes. Le culte des saints *in genere* fait partie du dépôt doctrinal de l'Église russe. Mais il est manifeste que l'Église orthodoxe, durant de longs siècles, n'a pas considéré comme une chose touchant au dogme l'acceptation de tel ou tel saint *in indiiiduo* dans ses listes de personnages canonisés et proposés au culte des fidèles.

file copie authentique du décret du synode de 1517 a été découverte par G.-Z. Kuntseviè, *List» authentique des nouveaux thaumaturges (envoilée à) Théodosc, archevêque de Novgorod et Pskov (Podlinntij spisnk...),* dans *Izv. Old.,* I. XV. 1910, 1. p. 252-257. t'ne mire liste se trouve dans la lettre du métropolite Macaire au clergé de Vologda cl Belo/.cro. *Actes dr la commission archéographique,* I. I, n. 213, p. 203-201; cette liste a été traduite en français par le P. Peelers *finira). Lu nie de x<iint Jonas* se trouve en appendice dans V. Kliucevskij. *Les anciennes Vies des saints russes considérées comme source historique (Drcvnerusskija !itija..J,* Moscou. 1871. On trouvera d'autres indications dans la Vir *d'Alexandre Xevskij* des *Mênées* de Macaire (23 nov.), Moscou. 1916. col. 3225, et dans la *X aération sur Γinstitution du patriarcat rnofcovite écrite* en 1029. Voir *Supplément aux actes historiques (Ilopolnrnija k Akt. istor.),* il, p. 189. Pour les éditions «lu *Sloqlav,* voir *in Ira,* col. 2GB.

V. Vasll'ev, *Iss conciles dr IÙI7 et* /5/9 *(Soboru* H47 *i* /5/9>, dans *Khr. Clen.,* janv. 1889; du nu' e. *Histoire dr la canonisation drs saints russes (htorija KiinoriizaUli...),* dans *Ctrnija,* 1893, ousrage trop diffus. E.-E. (îolubinskij, peu satKfait de ce travail, écrivit son *Histoire dr la canonisation des saints dans Γ ftqlisr russe (Islorija Kannnizat.sii...),* dans *Ilog. Vest.,* juln-tcpt. 189|; une seconde édition entièrement refondue parut dans *CIrnija.* 1903, 1 ; c'est l'ouvrage Capital sur la <pies|'on; voir les critiques <le Suvorov dims *2nrn. Min. \ar. Pr.,* 1903, 7, p. 263-308, et du P. Peeler», dans *Analecta bollandianu.* t. XXXIII, 191 I. p. 380-120, et note complémentaire, *ibid.,* t. xxxvui, 1920, p. 176.

2° *Le concile des Cent chapitres (Xloglau)* (1551). - C'est, de tous les conciles de l'ancienne Russie, le phis célèbre et le plus important, quoique, fait curieux, les chroniques contemporaines l'aient totalement liasse sous silence. On en connaît les actes ▮ (si l'on peut appeler de ce nom les chapitres assez informes qui nous ont été transmis); quelques documents contemporains font allusion a une législation conciliaire de date récente; on a aussi les *Xakaznge spiskt.* trois mandements qui contiennent de larges extraits du *Sloglav,* parfois en reproduisant littéralement le texte de ces actes, parfois en lui empruntant des idées exprimées sous une autre forme En lin, une lettre du métropolite Macaire au monastère «le Simonov Invite

les moines à transcrire les chapitres xijx-ut (dans le recueil actuel, ce sont les chapitres avant trait n In réforme monastique), i.xv ii-i.xvni (sur le Jugement ecclésiastique) cl la xxxr question du Isar (probablement de la seconde série, ou il est question des services religieux à célébrer dans les monastères), les chapitres i.xxv et ι.χχvι (domaines monastiques et obligations de célébrer ks ofllces pour les morts, condamnation de l'usure). On voit que ces chapitres sembleraient répondre à la division que nous avons aujourdhui. La lettre de Macaire est de juillet 1551.

On a reconnu aux actes du concile une telle Importance qu'un des savants russes qui s'en est occupe le plus sérieusement, Dimitri Stcfanoviê, en trouva soixante et un manuscrits complets et sept fragments, nombre qu'il faudrait au moins doubler, pour ce qui est des manuscrits complets.

L'objet du *Stoglav* était de réformer l'Église de Russie, dépeinte dans les actes du concile sous des traits cfïrayants. Les décrets sont donc surtout disciplinaires. H est malaisé de discerner l'apport des divers membres du synode, car. en dehors de trois ou peut-être de quatre prélats, les membres du concile ne sc distinguaient ni par leur science, ni par leur intelligence.

Voici un court résumé du livre tel qu'il existe aujourd'hui, et tel qu'il semble avoir commence â exister dès 1551.

Les premiers chapitres servent d'introduction : occasion du synode, membres qui y prirent part, court résumé; une introduction plus ou moins poétique due probablement à la plume de quelque *diak,* un petit discours d'Ivan IV; deux écrits du meme, où le tsar fait l'historique des années précédentes et encourage les évêques au zèle.

Avec le c. v nous entrons en matière avec une liste de trente-sept questions posées par le tsar au synode. Il est cependant intéressant de noter quelques variantes : la plupart des questions sont vraiment adressées par le tsar aux évêques; ainsi la première : Macaire, *mon* père, métropolite de toute la Russie. ‹ t *vous* archevêques cl évêques, jetez les yeux... ·; les trois suivantes sont impersonnelles, mais la ɣ où il est question des incorrections dans la transcription des livres liturgiques, contient ces paroles ; - Qu'est-ce cpic Dit u réserve, d'après les .saints canons, à cette négligence et à notre grande incurie? On dirait que c'est le tsar (pii se frappe la poitrine? La question suivante est claire : Les élèves apprennent négligemment à lire et ù écrire, mais l'Écriture sainte contient des avertissements contre cela et *nous, pasteurs,* devrons répondre cnlièmcnl de cette négligence. ·

Au c. vi nous avons une introduction entièrement nouvelle et le décret sur l'institution de doyens ccclé siastiques *(popovskic starosty);* suivent une série de decrets d'ordre principal· mmt liturgique (c. vn-xxv ; puis c. xxvi-xxx), des instructions aux protopopes auxquels on confie plusieurs charges auparavant réservées aux doyens, enfin, c. xxxi x1. des prescriptions diverses, l'hishurs de ces chapitres répondent ù quelques unes des quest ions posées par le souverain nu c. v.

Le c. x i.i contient une série de trente-deux nouvelles questions du tsar; celles ci sont d'ordre surtout liturgique ou encore ont trait a des superstitions. Les réponses ici suivent immédiatement les demandes. Le concile public ensuite des instructions, des ɛxhorta t loi s du tsar, des demandes d ukaz.es, des décrets conciliaires; il s'agit surtout de la répression de la simonie, C. xi.iv-xi.vm, de la réforme des monastères, c. x i.ix -l ii, du tribunal ecclésiastique, c. i.m-i.xv, du soin des pauvres, c. i.x x i-i x\m. des biens monastiques, c. LXXV-I.XXVI, et des prêtres veufs, c. î.x x v ii-i.xxxi. Suivent d'autres décrets sur divers sujets. Beaucoup de ces décrets donnent réponse aux doutes soulevés dans la première série de questions proposées par le t sar.

Le c. xcix raconte comment les décrets du concile furent portés à l'cx-métropollle Joasaph lequel ɛ̌ trouvait au monastère de Sergiev Troitsa; et le c. c contient les corrections suggérées parce même Joasaph ; le c. cr est une addition d'importance capitale qui traite des biens d'Église.

On remarque le plus grand désordre, tant dans la distribution des ɛ̌hapitre qui est arbitraire, quedans la rédaction elle-même. Parfois c'est tout le concile qui parle et tout a coup, sans transition, les paroles sont mises dans la bouche du souverain. On recommande Ici au clergé. la au tsar, de prendre les sanctions nécessaires ; parfois les ‹ doyens >ct parfois les « protopopes· sont chargés de l'exécution des décrets. Les répétitions abondent et les contradictions ne manquent pas.

Le *Stoglav* ne contient aucune déclaration de portée dogmatique. Les historiens russes diront que sa décision sur le triple alleluia et sur la manière de faire le signe de la croix ont un intérêt doctrinal, car c'est ůr ces deux points cl en s'appuyant sur l'autorité du *Stoglav,* qu'un siècle plus tard les st.iroɣitre se sépareront de l'Église nationale.

Les canonistes se disputent pour savoir quelle est la portée de ce synode. L'opinion la plus courante défend l'authenticité du livre tel que nous le possédons aujourd'hui. A titre d'exemple, voici Golubinsklj : • Aujourd'hui, on ne peut en douter ni même discuter la chose, le concile n'a pas seulement écrit scs décisions, mais les a confirmées et les a publiées en code législatif et c'est précisément celte collection et ce code que nous avons dans le livre appelé le *Stoglav.* » *Hist, de l'Église russe, t.* n o, p. 783-784. Les *nakaznye sptski,* cl la lettre du métropolite Macaire au monastère de Simonov sont des arguments très forts en faveur de cette théorie. Il reste pourtant à déterminer quelles sont les parties qui proviennent du concile et quelles sont celles qui proviennent de sources diverses; on pourrait apprécier avec ꝑlu de précision l'apport du souverain; il faudrait expliquer convenablement les doublets et, l'argument est classique, donner une raison suffisante de l'immense désordre des actes · tels que nous les possédons aujourd'hui.

(tolubinskij compare le *Sto^fac* au concile de Trente ; c'est comparer une session de semi-lettrés réunis ꝑou la houlette d ivan le Terrible a la lignée des brillants théologiens qui sc succédèrent à Trente durant une longue periode d'années; c'est comparer une compilation enfantine à un recueil théologique fait avec un beau plan et une clarté incomparable. Golubiuskij admire aussi comment l'Église russe sc mit «volontairement » ù sa réforme tandis qu'en Occident tout sc faisait par la volonté de l'autorité. *Loc. cit.,* p. 789. Le *Stoglav* ne semble avoir exerce aucun ctfct réformateur.

I.n première édition du *Stoglav* n été faite à Londres en 1X6o rl (ut trè-. critiquée; Kozaticlkov rn lit une autre rn tSikt; voir *.Mir Tcdition du Stoglav,* (alto p.ir Xl. Kozaincikox. ɖan *Prav. Sob..* 1863. n. 2 *(/.amfàinija* L'édition la ꝑlu rè|kinduc rn Russie est celle de Kazan, 1862 ſ2 rd.. 1SS7). souvent rvimprinicc. N. Subbotin en lit une autre. Moscou, 1S60. K. ɧachc publia une traduction française : /.r *Stoglav ou les Ont chapitres.* ꝑari 1920; mais mi note chez ccl auteur tin manque dr familial ité avec la théologie cl la liturgie pnivoshncs. 11 n'y a pas encore de bonne édition critique du Stoglav.

Pom les *Xakazngt spiski* (nmndcinents. cf. col. 261). voir Ïv.-I). Beljncr, *O Stoglav et le» mandements de la*

législation conciliaire de lSS1 (en russe: *Stoglav i nakaznye...),* ďun *Prav. Sob.,* t. xi, Moscou, 1863; /zj *mandements du métropolite Maraire sur le Stoglav (Xakazna)a gramata...),* dans *Prav. Sob.,* 1863; A. Pavlov, *Γη nouveau mandement du Stoglav,* dans *Zapiski* de l'université de Novorossojsk, t. 1\. 1873.

V. Bockarev, Le *Stoglav et l'histoire du concile dr 1SSI (Stoglav...),* Jukhnov, 1906; H. Beljnev, *Sur le Stoglav contre les schismatiques (O stoglaoé),* dans *fitenija obifatva liubitclcj dukhovn. prostrife.nija,* nov., déc. 1875; le prêtre I.-M. DobrntvorskiJ n publié une série d'importants articles sur le *Stoglav* dans *Prav. Sob.,* 1862-1863; N.-X. Durnovo. *I ue des sources du Stoglav (Odin iz...)t* dans *2urn. Min. \'ar. Pr.,* frv. 1901; M.-A. Djnkonov, *Remarques complémentaires sur les réformes moscovites du milieu du XVP siècle, ibid.,* avril 1891; I.-X. Zdanov, *Matériaux pour rhisloire du Stoglav (Materially), ibid.,* juill.-août 1876; du même. Le · *Zemskij-sobor • ecclesiastique de 15S1,* dans *1st. Vfst.,* fév. 1880 *(Tierkovno-zemskif sober,..);* Zdanov défend la thèse que le *Stoglav* fut un *zemskij subor,* c'est-à-dire ce qui correspondait aux États généraux de rancira régime en France; sa thèse a rencontré peu de faveur; X. Kononov, *Examen de quelques questions se rapportant au Stoglav (Razbor...),* dans *Rog. Vfst.,* 1901, ŋ. 1; L. I., *Un nouveau manuscrit du Stoglan, 1596 (Xovoc olkrytnyj...), ibid.,* 1899, n. 3; A. Pokrovski], *Pierre le Grand et le Stoglav (Pélr Vclikij),* dnns *Clenija,* 1910, n. 3; I). Strfanoviê, ***Ir*** *Stoglav, son origine, ses rédactions, son contenu (O Sloglavé),* Pétcrsbourg, 1909, p. 11-320, c'est l'ouvrage principal sur le *Stoglav,* présenté comme thèse à l'ncad. reelés. orthodoxe de Pétersbourg; voir les jugements des professeurs dans *Khr. Cten.,* nov. et déc. 1910, p. 311-320; 321-321; A. Spakov, *Le Staqlav; son origine officielle ou non officielle (Stoglav. K voprotu...),* dans *Λ/élanges Vladimirskii Rudanov,* Kiev, 1901, p. 299-330.

3° *Les conciles de 1553-1551.* — Nous omettons l'affaire assez ténébreuse du diplomate Jean Viskovatyj, accusé par le métropolite Macairc d'hérésie ‹ galale », pour avoir protesté contre certaines icones peintes à Moscou après l · grand incendie de juin 1517. Vlikovatyj fut absous de l'accusation d'hérésie, mais condamné à faire pénitence pendant trois ans pour ses imprudences de langage. Une intrigue de palais dirigée par Viskovalyj contre le fameux protopope Silvestre pour des nuitifs probablement plus politiques que religieux semble mêlée à cette discussion théologique.

Iss conciles de Moscou contre les hérétiques du XVP siècle (Moskovsklc sobory...), dans *Clenlfà,* 1817, n. 3; O. Bodjansklj. *Enquête ou liste des blasphèmes ou des doutes concernant les saintes icones émis par le diak Ivan Mikhailovif Viskovalyj en 7062, ibid.,* 1858, 2; plusieurs documents ayant trait à Viskovatyj avaient déjà clé publiés dnns*Aktg Arkheograf, Kommissii,* I. i, 1836, p. 211-249; N.-E. Andreev, *L'affaire du diak Viskovalyj (O délé...),* dans *Seminarium Kondakouianum,* t. v, 1932, p. 191 sq.

Nous sommes sur un terrain plus tliéologique avec Matthieu BaSkin. Durant le carême de 1553, ce personnage, qui semble avoir été une bonne Ame, religieuse et un peu inquiète, se présenta au prêtre Siméon de l'Annonciation et lui demanda de bien vouloir entendre sa confession : ‹ Je suis chrétien, dit-il, je ends en Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit », etc. Puis, tant en cette occasion qu'en diverses rencontres qui furent arrangées dans la suite, U fit part a son confesM?ur des doutes qui le tourmentaient quand il comparait les préceptes de la charité évangélique avec les pratiques (jui existaient alors en Bussie. Le servage surtout le scandalisait et il était offusqué de constater que le clergé qui aurait dû donner l'exemple, suivant L· précepte du Sauveur, était loin de le faire. H raconta enfin a son confesseur comment lui, Matthieu, avait libéré tous scs serfs, afin d'obéir au précepte évangélique.

Siméon, probablement, dut reconnaître dans ces affirmations de son pénitent quelques traces de la terrible hérésie anti-joséphicnne; linSkin, d'ailleurs, avait fréquenté les moines d'au delà de la \olga. Il s'inquiéta et. au lieu de conseiller son pénitent comme c'était son devoir de le faire, Il s'empressa d'aller raconter l'incident an protopope Sylvestre qui Jouis sait alors d'un crédit illimité auprès d'Ivan le Terrible dont il était le confesseur. Sylvestre et Siméon lirent une dénonciation en règle nu tsar. L'autre favori. Adalev cl le protopope André assistèrent à cette démarche. Ivan qui revenait du pèlerinage de Bclozcro et devait repartir incessamment pour Kolomna confla BaSkin à deux moines joséphiens, Gcrasime Leonkov el Philothée Polev et les pria d'enquêter sérieusement sur leur prisonnier.

Le malheureux Ba&kln, au début, proclama énergiquement son innocence. mais il tomba bientôt dans une maladie inexplicable el commença à déraisonner. Il entendait la voix de la Vierge qui lui commandait de révéler les noms de ses complices et dès lors il ne déraisonna plus : il déclara avoir reçu son hérésie « des Latins, de l'apothicaire lithuanien Matthieu et d'André Chotccv ». Puis il était allé soumettre scs doutes aux moines «d'au delà de la Volga », qui, au Heu de le remettre dans le droit chemin, l avai?nt encouragé dans son hérésie. Il accusa encore deux autres complices, en particulier : Grégoire et Ivan Borisov. Le concile se réunit alors contre lui, en décembre 1553, et découvrit que le malheureux était plonge dans les hérésies les plus néfastes. Il aurait déclaré que Notre-Seigncur Jésus-Christ (en tant que Dieu, évidemment!) «n'était pas égal à son Père », il aurait nié la présence réelle dans le sacrement de l'eucharistie en affirmant qu'il n'y avait là que du pain el du vin, nié l'utilité d'églises en affirmant que l'Église est seulement la multitude des fidèles et que les constructions visibles ne méritent pas ce nom; il aurait appelé idoles les icones de Notre-Seigneur, de Notre-Damé et des saints ; il aurait nié le sacrement de pénitence en disant que, dès que l'on cesse de pécher, le péché est enlevé sans qu'on passe chez le prêtre; il aurait rejeté la tradition et les saints conciles en disant <[U0 tout cela avait été écrit pour autoriser le tsar et les évêques a s'emparer de tout et dominer sur tout; il aurait enlln rejeté les commentaires de l'Écriture faits par les Pères pour en proposer de nouveaux.

Telle fut l'accusation. Bagkln fut trouvé coupable, condamne et emmené au monastère de Volokolamsk. Il nous semble difficile d'admettre que le pauvre malheureux ait été véritablement coupable de ces hérésies. BaSkin. nous dira plus tard l'hlgoumène Artème, agissait en enfant el ne savait guère ce qu'il faisait. Sa démarche auprès de Siméon durant le carême de 1553 ne laisse pas .soupçonner ces graves accusations. On rcmnrque aussi que les hérésies dont il fut accusé sont en grande partie les mêmes que celles qui avaient été réfutées un demi-siècle auparavant par Joseph de \olokolanisk, dont le livre fut porté au concile de 1553 et honoré par le tsar et par tous les évêques à la seule exception de révèpie (Lassien; on a aussi l impression que, dans ce concile, ce n'était pas tellement BaSkin (pii préoccupait les inquisiteurs; ils étaient bien plus préoccupés de trouver et châtier scs complices. Kurbskij nous indique où ceux-ci furent trouvés : dans les monastères d'au delà de la Volga, (.es modestes skltes (ermitages) étaient d'ailleurs pour les moines de tendance joséphienne l'origine de toutes les calamités qui fondaient sur la Bussie

Parmi ces moines de l'école de Nil Sorsklj, le plus célèbre alors était l'ancien higoumène de la Troitsa, le moine Artème, qui avait été chassé de son monastère peu de temps auparavant après un supérioral de six mois et avait repris sa vie de solitaire dans le *Zuimliie* (pays d'au delà de la Volga).

Artème devait alors avoir un peu plus de cinquante ans. Né dans le pays de Pskov, il avait embrassé la vie monastique dans le *Znuoli e,* au monastère de Saint-

Corneille de la Komcl, puis il était allé nu ekltc (le Porphyre et de là» nomade comme tant de moines de son pays et de son époque, Il était revenu à Pskov, où, semble-t-ll, Il jouissait d'une certaine réputation de lettré. (ne fols, il poussa jusqu'à la ville Hvonlcnne de Neuhausen pour y disputer avec quelque « romain », mais bientôt il revint à la solitude de sa préférence, au skite de Porphyre dans le *ZavolHe,* où il se Ha d'amitié avec plusieurs moines, dont le célèbre Théodorct. l'apôtre des Loparej et devint un des plus fervents adeptes des doctrines de Nil SorskIJ Il semble avoir été en correspondance avec Ivan le Terrible à l'occasion du *Stogluu* et dès lors on le voit adversaire manifeste des propriétés monastiques. Il h· faisait par motif religieux et il se défendit d'avoir jamais encouragé le tsar à procéder à des mesures arbitraires. Puis Ivan le lit venir à Moscou et peu après le fit nommer higoumênc au monastère de la Troitsa.

I.c riche monastère, fondé jadis par Serge de Badonège dans le dénm nient le plus absolu, était alors le plus opulent des monastères de Bussie. On comprend que le pauvre solitaire, placé soudainement dans cette administration exceptionnellement compliquée, ayant affaire à des moines qui se trouvaient parfaitement satisfaits de cet état de choses et n'entretenaient vis-à-vis des solitaires du *Zavoliic* qu'inquiétude et aversion, sc soit vite rendu la situation intenable. Au bout de six mois, il s'en retourna dans son cher ermitage de Porphyre. Il avait laissé un mauvais souvenir à la Troitsa et, plus tard, on trouvera plusieurs de scs anciens sujets parmi scs accusateurs les plus acharnés.

On fit venir à Moscou Artème, pour y discuter avec IfaSkin; celui-ci semble avoir accusé l'ancien higoumène de la Troitsa. Artème flaira un piège et repartit pour son ermitage. Cc fut là sa faute la plus grave. On comprend pourtant son hésitation â paraître devant un synode où la majorité était composée de ces joséphiens (pii avaient déjà découvert et châtié tant d'hérétiques et qui,surtout, s étaient toujours montrés si intolérants vis-à-vis des moines de l'autre école. En tous cas, on lit chercher Artème, on l'arrêta, on l'amena à Moscou et on le traduisit devant le concile en janvier 1551. Ses accusateurs furent Nectaire, higouniène de Théraponlov. Jonas, ancien higoumênc de la Troitsa, Adrien, ccllcrler de la Troitsa, Ignace, moine de la Troitsa, Simeon, higoumênc de Saint-Cyrille de Belozero, Nicodème du même monastère et enlin le métropolite Macairc lui-même.

On lui reprocha son voyage en Livonie qui devint alors une louange de la fol latine. On l'accusa d'avoir violé le jeûne du carême et même, une fois qu'il dînait chez le tsar, il aurait mangé du poisson pendant le carême. On lui lit des reproches encore plus graves sur sa doctrine : i) aurait dit à Nectaire que Joseph de Volokolamsk avait mal commenté la vision d'Abruham (quand la Trinité lui apparut sous la forme de trois anges); il aurait dit au moine Jouas, ancien higoumênc de Sergiev Troitsa, que le signe de la croix est Inutile (encore faudrait-il voir quelle était la pensée d'Artème : ne voulait-il pas simplement condamner une multiplication de rites extérieurs non conjoints à l'esprit de mortificat ion et de vie intérieure?); à un autre il aurait déclaré qu'il était Inutile de faire chanter des services funèbres pour ceux qui étaient morts dans leurs péchés (on reconnaît ici la ressemblance avec la doctrine de Maxime le Grec sur le purgatoire). Artème aurait marqué l'incompatibilité entre chanter des canons « au très doux Jésus » et violer ses commandi ment s; ainsi de même, disait-il, on chante des acathistes en i honneur de la pureté de la Vierge et l'on ne réforme pas sa vie. Il fut accusé encore d'avoir douté de la justice des condamnations prononcées contre les hérétiques novgorodient. Artème nia toutes ces accusations, sauf celle d'avoir mangé du poisson pendant le carême et s'excusa en disant qu'il dînait alors avec le tsar. On Ht venir un groupe de moines d'outre-Volga qui justifièrent Artème. Il fut pourtant condamné et envoyé au monastère de Solovki. Théodose Kosoj subit la même sentence. Le bienheureux Théodore! fut envoyé a Saint-Cyrille de Bclozcro; Savva Sakh, qui était connu comme « habile écrivain », fut dirigé sur un monastère de Bostov; l'évêque Gassien qui avait cherché a défendre les accusés dut renoncer Λ non évêché et s'en aller; d'autres enfin furent dispersés dans divers monastères. On le voit, la répression avait été rude.

Il n'est pas aisé de déterminer au juste quelle fut l'hérésie d'Artèmc. Il nous semble pourtant qu'il fut condamné par un de ces excès de zèle que l'on rencontre trop souvent, hélas, dans l'histoire des joséphiens.

Artème et son compagnon Théodose Kosoj s'enfuirent de Solovki et vinrent en Lithuanie. Artème y devint un des principaux champions de l'orthodoxie et s'engagea dans de brillantes controverses avec les protestants. Théodose Kosoj tourna mal. Il renia ses vœux, prit femme et abandonna sa religion. Artème lui écrivit une lettre touchante pour le ramener dans le droit chemin.

Les documents de l'aflalre Baskin, Artème, etc., ont été publiés par Strôles dans *Akty arkheograf. expeditsiL* t. i. n. 238, 239. La lettre dTvnn IV a Maxime le Grec sur Babkin se trouve dnns *Akty istorifeskir,* t. i, n. 161 ; voir encore O. Bodlantkij, *I.es conciles de Moscou contre les ħérétique du* JT17 *siècle (Moik&vskie ŏborg...),* dans (Ùeni/a. t. m. 1843, n. 3; ajouter encore *ΓAnnaliste russe (Lélopisels russkij),* 1895, n. 3, p. 7, et *VJlist. du royaume de Moscovie écrite par A. Kurbskij,* dans *Buss. ht. Bibl.,* t. XXXI, 191t. Les lettres de riiigoumène Artème ont été publiées *Ibid,*9 t. îv, col. 1359 sq.

S.-G. VIIInsIdj, *Les lettres du moine Artème (l'oslanija...),* Odessa, 1906; I. Emvl'janos. *L'hérésie de Ba&ktn et de Théodose Kosoj,* dans *Tru* 'r/. 1862 «divers **fti.** P.-M Zaknov, Lr *slarcts Artème, écrivain du* JC *r/· siècle (Slarets Arlcmij),* dans *2urn. Min.* Λατ. Fr., 1887, η. 11 ; S. Sndkovskij, *Artème, higoumênc dr la Troitsa,* dans *Clenija,* 1891, η. I; N. Kostomarov, *Mathieu Baikin et scs associés,* HLst. russe en ƀiographie t. î. c. xix.

Nous ne connaissons l'hérésie de Théodose de Kosoj que par les travaux qui furent écrits contre lui. Il › en a deux : la *Longue tpitre (Postante mnogosloonoe)* d'un auteur inconnu, mais qui est peut-être le fameux moine Zénobc Otcnskij, et surtout la *Démonstration de la vérité (Poka:anie isltny)* qui est certainement de ce moine.

La *Longue tpitre* fut écrite en réponse ù une lettre envoyée à l'auteur par certains Lithuaniens orthodoxes, que les heresies de Kosoj avaient ĕmu D après ccs Lithuaniens, Kosoj aurait nié l'utilité des églises matérielles, des icones du Christ et de sa nière, des anges, des martyrs et des saints Pères. Les arguments de Théodose Kosoj sont les mêmes qu'on avait jadis attribues aux judaisants ; la prohibition du culte des idoles dans l'Ancien Testament. Il aurait aussi nie I utilité de la prière, surtout vocale (des <dénies, etc.) et n'aurait admis que les métanies spirituelles en rejetant les corporelles. · Qui donc, s'ecriait-il, a fait la division des jours, en jours de jeûne el jours gras? Dieu a crée tous les Jours égaux. « La distinction entre aliments permis et aliments interdits certains jours offusquait aussi notre novateur comme étant une • tradition humaine ».

Donnait-il aussi dans le libéralisme religieux? Il semble avoir affirmé en tous eus que· tous les hommes, Tarlares, Allemands et autres nations sont une seule chose devant Dieu », mais peut-être ne rejetait-il que l'orgueil démesure des tenants de la troisième Borne.

Il niait aussi la présence réelle de Notre-Seigneur dans le Très Saint-Sacrement: la profession monastique était rejetée comme tradition humaine; aussi bien que la pratique de se purifier après avoir eu contact avec les femmes. Ailleurs il disait : « Il ne convient pas de lire des Actes des martyrs, car cela scandalise les gens : il est écrit dans les Actes que les martyrs réprouvaient les persécuteurs, mais cela n'est pas bien; ainsi de même il ne convient pas de lire les vies des Pères... on y lit des miracles et des prophéties, alors que le Christ dit que la prophétie a cessé avec Jean, et pour cette raison les prophéties faites après le Précurseur ne viennent pas de Dieu; ainsi de même après les apôtres il n'y a plus de miracles. » Théodose accusait encore le clergé de pharisaïsme et d'hypocrisie et lui reprochait « d'avoir violemment persécuté ceux qui possédaient la vérité ».

Ce sont là les points principaux auxquels l'auteur de la *Longue éptlre* répond. Scs arguments sont à peu près les mêmes que ceux du moine Zénobe et c'est la raison principale pour laquelle on a attribué à ce dernier la *Longue éptlre.*

1° *La « Démonstration de ta vérité » (htiny pokazanie), de Zénobe Otcnskij,* — L'ouvrage est assez mal ordonné : il est divisé cn dix parties fort inégales qui correspondent aux dix visites que les clercs *(klyrosanic:* deux moines du monastère du Sauveur à Staronus et un laïque) liront à Zénobe pour l'interviewer sur l'hérésie de Kosoj. La première visite fournit à Zénobe de la matière pour 187 pages (p. 11-198); la seconde est beaucoup plus brève (p. 199-215). Ces visites elles-mêmes sont partagées en cinquante-six chapitres «tout les dix derniers n ont rien à voir ni avec Kosoj ni avec les *klyrosanir.* L'énorme «visite huitième» (p. 525-868) et le commencement de la suivante sont un commentaire du sermon de saint Basile sur la foi, que Gohibinskij trouve excellent. Zénobe sc répète beaucoup; il est diffus, souvent difllcile a lire ; «es titres ne donnent aucune idée du contenu : Dans la plus grande partie de son ouvrage, a remarqué Gohibinskij, il se répète beaucoup trop, il parle comme s'il faisait la leçon à de petits enfants, tellement qu'il en devient ennuyeux et même, on peut le dire, insupportablement ennuyeux. » *Hist, de l'Église russe,* t. H a, p. 230. Ce sont la les mauvais côtés; mais, nous l'avons dit, Zénobe est théologien; il n'est pas un *naceltlk* comme l'higoumènede Volokolamsk; aussi les historiens de la littérature russe aiment à dire que la *Istiny pokazanic* est supérieure au *Prosvêtitel.*

Zlnovij, Innk Otcnskij, *Démonstration dr la vérité (htiny Pokazanit),* Kazan, 1863; N. Nikolaevskij fil paraître une longue élude dans le *Dukhovmij* ¥éilniÂ 1865, p. 19-51, fi l'occasion de cette publication; Th. Kalugin, *Isi travaux hamilHigaa du moine Zénobe (itenskij f(romilel(écskie.,.J,* dans *Zurn. Afin.* .\or. Pc., 1893, n. 2. 5; du même, *Zénobe, le moine Otcnskij, scs ouvres dr théologie polémique rt ses discours (Zinovij innk Otcnskij...),* Pétcnbourg, 1891; V. Botsjanovsklj a fait paraitrr une recension plutôt sévère de cet ouvrage dans *Zurn. Min. ,\ar. Pr„* 1891. 11.

A.-N. Pojtov, · *La longue épitre* · *de Zénobe Otcnskij IPostante mnogoslovnoc...),* dans *Ctenlja,* 1880, n. 2; s.-G Villnskij, *La question de l'auteur dr* · *La longue épttre* » */ Vopros ob avtorr,..),* dans *Izv. Old.,* 1905, n. 2.

Pour être complet, nous devrions dire quelques mots de l'activité littéraire d'Ivan le Terrible lui-même. Scs deux lettres à Kurbskij et son épitre aux moines de Bclozcro n'ont pas seulement un Intérêt historique et psychologique; elles nous montrent, sous un aspect quelque peu bizarre, il est vrai, la physionomie religieuse de cet homme extraordinaire. Il sc piquait aussi de théologie. Nous avons parlé ailleurs de ses controverses avec le 1\ Possevino. Voir ici, t. xn, col. 26 19. U se disputa aussi avec les protestants.

L-N. ZdnilOV· « *ouvres du (sur hum Vadlrvié (Softne·nija...),* t. l. Pélcrxbourg. 1901; N,-ls. NikoKklj, *Quand fut écrite l'éptlre dr réprimande au monastère de Sainl-Cyrlllr Hrloier.skij ? (Koyda bylo...)* dans *Khr. Élcn.,* jniiv. 1907.

L'Influence religieuse de A. Kurbskij, connu pur son duel littéraire avec Ivan le Terrible, s'est exercée surtout parmi les Itulhrncs. Ses œuvres ont clé éditées dans *liuss, ht, Ilibl.,* t. XXXI, 191 l. Voir aussi I. lu. Bartosrvié, fx *prince Kurbskij rn X'olhynir (Kniaz Kurbskij...), 1st. Vést.,* septembre 1881; P.-V. Vilkho'cvsklj, *Iss rédactions dr la première lettre d'inan (irnzntij a* .1.-A/. *Kurbskij,* dans />/. *zan.,* I. xxxiii, 1926 *(K uoproxu..,)* ·, A. Jasinsklj, *Isi ouvres du prince Kurbskij comme matériel historique (Soéinmija ...h* dans *Izvestia* «le l'université de Kiev, octobre, novembre 1809; P.-V. Vladimirov, *Données nonutiles pour l'élude dr l'activité littéraire du prince Kurbskij (Novyja dannuja... I,* t. n, Moscou. 1897 (Travaux du IX· congrès archéologique tenu a \ ihia en 1893).

Nous ne parlerons pus du premier essai d'imprimerie; voir M.-P. Pogodin, *Ivan l-'ctlorou, premier imprimeur moscovite,* dans *Zurn. Min. \ar. Pr„* avril, juin 1870.

XII. L'institution du patiuahgai moscovite. La troisième Home possédait déjà son empereur, mais à côté de lui, pour diriger l'Église, il n'y avait encore qu'un simple métropolite. Vis-à-vis des autres Églises orthodoxes, elle se trouvait dans une situation par trop humiliante.

Le 17 juin 1586, Moscou accueillit le patriarche d'Antioche Joachim. Souvent, surtout depuis deux siècles environ, les prélats orthodoxes étaient venus quêter dans la riche et accueillante Moscovie, cn laissant. en échange des dons qu'ils recevaient, des bénédictions, des indulgences et des reliques plus ou moins authentiques. Mais jamais encore on n'avait vu de patriarche à Moscou. Joachim avait besoin dr 8 000 ro*lotykh.* Il fut reçu avec respect, mais non pas sans précautions. Il eut son audience chez le tsar Théodore Ivanoviê le 25 juin, et aussitôt apres fut reçu à la cathédrale par le métropolite Denys, qui s'empressa de bénir le premier le vieux patriarche, au mécontentement de celui-ci qui voyait dans cette démarche un manque d'égards flagrant. C'est que le riche métropolite de la troisième Borne se considérait comme hiérarchiquement supérieur au besogneux patriarche d'Antioche. Denys, d'ailleurs, n'agit pas en l'occurrence par une initiative personnelle. Tous les (htails d'étiquette avaient été longuement et 'avaminent prévus au Kremlin à cette époque.

Après ces démarches ollicielles, Boris Godunov, beau-frère du tsar Théoddre Ivanoviè et tout puissant régent de Moscovie, vint proposer à l'illustre visiteur d'instituer le patriarcat moscovite. Joachim s'y refusa, en alléguant (pie le concile de l'Église mil ière devait intervenir dans une alïairc de cette importance. On le combla de dons et on le laissa partir en le priant de traiter l affaire à Constantinople. On envoya aussi un courrier, Michel Ogarkov, porter d'abondantes aumônes aux divers patriarches. Bientôt une véritable procession de dignitaires grecs, serbes et bulgares apparut sur les frontières (le l'empire moscovite. On prévoyait la convocation d'un concile et les prélats sc rendaient compte (pie leurs services pouvaient être requis par Moscou dans un prochain avenir.

L'affaire pourtant traînait. A Moscou, le métropolite Denys était chassé et remplacé par une créature de Boris Godunov, Job, (pii avait été récemment promu du siege de Kolomna à l'archevêché de Bostov. A Constantinople, Jérémie II venait de remonter, pour la troisième fois, sur le trône patriarcal après avoir évincé son compétiteur Théolcpte. La lutte avait été ardente et le patriarche se trouvait à court de fonds. Il prit à son tour le chemin de Moscou. Il y arriva le 13 juillet 1586, accompagne du métropolite de Monembasie, Iliérothée (parfois appelé Dorothée), un sympatique grognon, qui nous a laissé une descript ion savon-

reuse de co voyage historique, et de l'archevêque d'Éhisson, Arsène, qui était déjà venu mendier A Moscou, mais <|ui s'etnlt établi à Léopol durant son voyage de retour et maintenant se trouvait enchanté de partir, cette fois pour y rester longtcmps, dans l'Eldorado des prélats byzantins. Vingt trois autres ecclésiastiques composaient la suite brillante du patriarche œcuménique,

A Moscou, on croyait toujours (|ue Théolcplc était encore patriarche et Jérémie faisait quelque peu mine d'intrus. On le garda révérencieusement a l'écart pour la semaine d'attente qui précédait d'ordinaire i l'audience du tsar. Jérémie fut reçu le 21 juillet. Puis, Boris Godunov, c'est toujours lui qui apparaît dans cette affaire, car le malheureux tsar Théodore n'etait guère bon qu'ù sourire et â sonner les cloches, vint l'interroger sur l'état du patriarcat byzantin. I ne fois qu'il fut assuré que Jérémie était vraiment patriarche, il lui proposa d'instituer le patriarcat moscovite. Jérémie commença par refuser; cette démarche, pensait-il, ne pouvait se faire sans le consentement du synode de Constantinople. L'affaire traîna donc tout le reste de cette année 1586. Les négociations ‘C prolongèrent, mais le malheureux patriarche n'etait guère en état de lutter contre scs bienfaiteurs, contre Godunov, cn particulier, qui mettait une ténacité de Tartare â réaliser ses desseins. Les Grecs étaient soigneusement gardés — c'est Hiérothéc qui nous cn fait la confidence — avec les plus grands honneurs. Au bout de quelque temps, Jérémie parla de fonder un archevêché autocéphalc ‹ comme à Achrida ». Hiérothée protesta. Un concile était nécessaire â cet effet, et ‹ nous ne sommes (pic trois ». trois Grecs bien entendu car pour l liérotliée. ce semble, les Moscovites n'existaient pas! Ceux-ci, d'ailleurs, (pii étaient devenus autocéphalcs presque un siècle et demi auparavant, à la barbe du patriarche œcuménique, n'étaient guère disposés à se contenter d'une telle solution. Enfin quelques subalternes — non parmi les dignitaircs de la cour, mais parmi les ofllckrs qui tenaient nos Grecs dans un emprisonnement honorifique -- suggérèrent Λ Jérémie de rester lui-même à Moscou. Hiérothéc se chargea bien de lui rappeler qu'il ne savait pas la langue du pays, qu'il était habitué à d'autres coutumes; Jérémie harcelé, fatigué, consentit. On accueillit cttte décision avec enthousiasme. Mais comment écarter Job du siège de Moscou? C'eût été commettre un adultère spirituel. On oubliait fort â propos que l'immense majorité des métropolites moscovites, (h puis le concile de Florence, avaient été remplacés de leur vivant, souvent pour de simples caprices des souverains. Job lui-même avait déjà été évêque de Kolomna (1581-1586), puis archevêque de Kostov (janvlvr-déci mbre 1586), avant de venir ù Moscou prendre la place du métropolite Denys, chassé comme tant de ses prédécesseurs, pour des raisons (him urées obscures. Quoi qu'il en fût, Moscou était scandalisée à la pensée (pie Job pût être écarté du siège qu'il possédait alors. Il fallait tirer pourtant tout le parti qu'on pouvait de la concession patriarcale. On suggéra donc à Jérémie de rester, mais d'établir sa résidence dans l'ancienne capitale, â Vlndimir-sur Kllazma, un endroit, disait le métropolite Hiérothéc, (pii était pire (pie Koukos! Mais depuis qu'il avait commencé Λ céder, Jérémie était perdu. Il Unit par se déclarer vaincu sur toute la ligne; il promit de consacrer Job patriarche de Moscou et de toute la Kussie, puis de repartir pour Constantinople.

Le 17 janvier 1589, on réunit les ecclésiastiques moscovites (pii furent enfin mis au courant de ce que le tsar, ou plutôt Godunov, avait tramé Jusqu'alors. Le souverain les invita ù donner leur opinion sur les moyens ù prendre cn vue d'établir le patriarcat, mais. prudemment, ils lui laissèrent h· soin de toute l'affaire. On pria donc Jérémie de rédiger le rituel de la cérémonie; mais comme celui-ci ne proposait que le rituel byzantin, beaucoup trop simple pour la circonstance, on chargea le diak Slelkalov, secrétaire aux Affaires étrangères, de rédiger quelque chose de suffisamment solennel. On y prévoyait une élection, puis une nouvelle consécration de l'élu (ce sera la troisième fois que Job recevra la consécration épiscopale!). Jérémie accepta ce rituel. Enfin, le 23 Janvier, on procéda a l'élection. On désigna trois noms, mais évidemment, c'est Job qui sortit. On désigna aussi, d'après la même manière, les titulaires des métropoles nouvellement fondées dr Novgorod cl de Rostov. Le 26 Janvier, Job fut solennellement consacré patriarche par Jérémie, d'après le rituel établi par Sèclkalov. Le malheureux patriarche byzantin dut rester à Moscou jusqu'au mois de mai suivant, afin de signer l'acte synodal qui consacrerait cet événement. On y parla abondamment de la « troisième Rome ». On reconnut â Moscou le droit d'avoir un patriarche, élu par scs propres évêques. La nouvelle devait être ensuite communiquée â Constantinople. Puis on établit une nouvelle distribution territoriale en métropoles, archevêchés, évêchés, qui ne sera mise que partiellement en pratique. Viennent enfin les signatures. Hiérothéc de Monembasie. protestant Jusqu'à la dernière minute, refusa longtemps d'apposer la sienne au bas de ccs ‹ lettres bulgares », mais quand on l'eut menacé de le jeter dans le fleuve, il finit par obtempérer. Son compatriote. Arsène d'Élasson, qui nous a laissé des récits dithyrambiques, en vers et en prose, sur ces événements ne semble pas avoir éprouvé tant de scrupules.

Jérémie put alors quitter la Russie. Il vint dans lr grand-duché de Lithuanie, où il déposa le métropolite, cn promut un nouveau, se choisissant cn même temps un exarque qu'il exemptait de la Juridiction métropolitaine, donna les plus amples pouvoirs aux confréries laïques, rendit cn un mot la position des évêques orthodoxes tellement intenable que ceux-ci cn vinrent à se rapprocher des évêques latins avec lesquels, au bout de quelques années, ils devaient finir par conclure l'union religieuse de Brest-Litovsk. Enfin, abondamment chargé d'aumônes, Jérémie revint à Constantinople après une absence qui avait dure deux ans.

Il réunit un synode (mai 1590). Il décrivit son voyage ù Moscou» l'état merveilleux de l orthodoxie russe, la munificence du tsar orthodoxe. Il rappela discrètement la pression qui avait clé exercée sur lui.se> résistances û accomplir la volonté du souverain; enfin, il raconta l'élection et la consécration de Job. Il demanda au concile d'approuver son action. On rédigea donc une lettre synodale signée par lrs trois patriarches (le siège d'Alexandrie était alors vacant), quarante-sept métropolites, cinquante archevêques et quelques employes de la chancellerie patriarcale. Après avoir multiplie les louanges à l'égard du potentat moscovite, on approuva l'érection du cinquième patriarcat (on volt (pic la fondation du patriarcat de la troisième Rome laissait intacte la conception de la Pcntarchle) et l'on donna au titulaire de Moscou le cinquième rang après Jérusalem. L'ancienne Rome était considérée comme entièrement et définitivement déchue. L'acte synodal fut porte a Moscou par l'archevêque de Tirnovo, Denys Cantacuzène Paléologue, un rejeton des illustres familles (pii avaient jadis gouverne Byzance, mais le besogneux prélat devait laisser un bien mauvais souvenir en Lithuanie lors de son passage.

Moscou le reçut à peine. Ilest vrai qu'on y était terriblement déçu. On avait pourtant bien spécifié que le

patriarche russe devait avoir le troisième rang, entre Alexandrie et Antioche ct on avait cru que Jérémie avait promis de faire droit à ces revendications. Aussi Denys dut-il longtemps attendre son audience auprès du souverain. 1) ne rencontra le patriarche Job que par hasard ct longtemps après son arrivée. Pourtant, au bout de quelque temps, on trouva cette solution : un nouveau synode devait être convoqué à Constantinople, car le patriarche d'Alexandrie, ‹ pape et juge œcuménique », avait manqué au premier. Peut-être avait-on appris à Moscou que Mélèce Pigas, le nouveau titulaire d'Alexandrie, ne ménageait pas ses critiques à l'égard de Jérémie qu'il trouvait trop autoritaire. Ce nouveau synode avait pour but de donner le troisième rang à Moscou. On dépêcha d'abondantes aumônes aux patriarches. Le 12 février 1593, un nouveau concile, bien moins nombreux que celui de 1590 fut réuni à Constantinople. Mélèce Pigas en fut l'Aine. Il critiqua Jérémie, mais la même décision fut prise qu'en 1590. On reconnaissait le patriarche moscovite en lui donnant la cinquième place, après Jérusalem. Les légats de Mélèce furent jetés en prison dès leur arrivée en Moscovie.

Les sources principales sur l'institution du jiatrinrcat moscovite ont été éditées par A.-.hi. Spakov, *Fondation du patriarcat en Hussie,* Odessa, 1912 (ôfézn. *de Cuniv, de Xovorossi/sk;* fac. de droit, t. vi), ce sont les trois *(ireéeskie staîejnge spiski,* n. 1, 2 et 3; il y a aussi le rituel composé par le diak Séelkalov et la lettre synodale écrite à Moscou, t n notre appendice contient aussi tu *Kathtdrusis* d'Arsène et le livre du diak Ennolnjcv. Une autre édition de la *Kathldnuts* d'Arsène, ct le *Chronographe* de Hicrothéc (ou Dorothée), ont été édités par K.-N. Sathas. Βι^γραριχόν σχῦήσμχ z-si του πιτοια^χοῦ Ἰιριμίου Β , Athènes. 1870. L'épltro du concile de Constantinople célébré en 1590 a été éditée par W. Hegel, dans ses *Analecta Hgzant.-Slaih,* Pétcrsbourg. 1891, p. 85-91 ; en appendice, à la Un de l'ouvrage, on trouvera une table photographique contenant les signatures apposées a ce document. Les *Actes* du synode de 1593 ont été édités par Porphyre Uspenskij, dans *Trudg,* oct. 1865, p. 237 sq. lui lettre de Mélèce Pigas sc trouve dans les *Anal. Ilgzant.-Slav.* de Hegel, p. 92-115; *ibid.,* les lettres de Joachim d'Antioche et de Sophronc de Jérusalem.

Voir encore A. Dmitrlcvskij, Arsène, *archevêque <Γ Classon et* tes *mémoires récemment découverts, duns Trudqt* 1898-1899; B.-Th. Nikolaevskij, *Ixs relations des Husses avec Constantinople Λ propos du rang hiérarchique du patriarche moscovite (Snoicnija Hussklkh..,),* dans *Khr, Cten.,* 1889, ŋ. 1; du même, *Institution du patriarcal en Russie, ibid.,* 1879-1880 *(Vfrrîdcnie..,).* L'ouvrage de Spakov qu'on aurait désiré écrit avec un peu moins d'Apreté contre les prélats byzantins |>cut presque sulUre à lui seul.

Durant les années qui suivirent l'institution du patriarcat moscovite, se tint un concile qui passa un decret presque incroyable sur la matière de l'cucharistic. Il y avait disette de vin liturgique en Moscovie. On devait le faire venir « de chez les païens qui ne connaissent pas le vrai Dieu » ou l'acheter « chez les Latins qui ont rejeté la grâce de Dieu ct sont tombés dans de multiples hérésies ». Les marchands mêlaient d'autres substances avec le vin qu'ils vendaient à un prix énorme et faisaient remarquer aux Moscovites que, sans eux, ils n'étaient même pas capables de célébrer leur liturgie. Il était impossible, ajoute le préambule du concile, de faire venir le vin de Grèce ou de Jérusalem à cause de la distance ou de l'insécurité des chemins.

Il fallait supprimer cet abus. Le tsar (était-ce bien Théodore, ou plutôt l'esprit fertile de son ministre qui eut cette idée?) décréta que dans son territoire on devait célébrer avec du vin extrait « de baies données de Dieu, non souillées par des païens ct croissant dans son propre territoire ». Il communiqua son dessein à la tsaritsa, à ses bolars et aussi au patriarche Job et à ses évêques. On décida d'enquêter à travers toute la Moscovie pour trouver les baies convenables. On s'arrêta aux cerises! Le concile passa un décret ordonnant de choisir des hommes de confiance pour en extraire le «vin » ct le préparer pour le culte. Le décret ajouta que Dieu, qui avait changé Peau en vin, chargerait ce *vin* en son Précieux Sang. Suivent une série de textes plus aptes à prouver la vérité du sacrement de l'eucharistie qu'à légitimer le vin nouveau. Voir V.-N. von Benc-Sevlô, *Un concile de Moscou de la fin du ϰvı siècle sur le vin đ Église (Moskovsklf sobor...),* dans *Izv. Old.,* t. xxn, 1917, p. 1-9.

XIII. Le concile de 1620 et la heuaptisation nis Latins. — Job n'était pas destiné h mourir sur le trône de Moscou. Les premiers titulaires de la dignité patriarcale furent entraînés dans la terrible tourmente révolutionnaire qui jeta la Russie du xvn· siècle dans les convulsions les plus graves Jusqu'A l'avènement de la dynastie des Romanov.

Après la mort du tsar Théodore IvanovIÔ (le dernier des Rurikides de la famille d'Alexandre Nevskij). Boris Godunov lui succéda comme tsar. Bientôt, un célèbre prétendant faisait son apparition en Pologne. Un jeune homme qui se disait Dimitri, Ills d'Ivan le Terrible et de sa dernière épouse Marie Nagoj, échappé par miracle aux sicaircs de Godunov, parlait de chasser l'usurpateur et de reconquérir le trône de scs aïeux. Dimitri, vrai ou faux, peu nous importe ici. fit en secret profession de foi catholique dans la résidence des jésuites de Cracovic et, puissamment aidé par In noblesse polonaise, partit pour Moscou. Le patriarche Job multiplia contre lui les anathèmes en disant que le véritable Dimitri était mort et que ce prétendant n'était qu'un défroqué du nom de Grégoire (GriSka) Otrepiev. Il en faisait même une question dogmatique, car, si l'on acceptait Dimitri, le dogme de la résurrection des morts était en danger.

Ces anathèmes n'arrêtèrent pas la marche du prétendant A travers un pays qui l'acclamait avec enthousiasme comme le ills de scs tsars. Bientôt Boris Godunov mourait, son fils Théodore BorisoviÔ le suivait prématurément dans la tombe. Dimitri arriva A Moscou, déposa le patriarche qui l'avait maudit ct lui désigna un successeur (qui fut du reste élu aussi canoniquement que de coutume 1) dans la personne de l'archevêque de Riazan, le Grec Ignace, qui dans la suite devait mourir catholique. Dimitri fut accueilli avec enthousiasme par toutes les classes de la société russe à la seule exception de Basile Sujskij (lui même prétendant au trône) et de scs amis qui conspirèrent contre lui dès le début. Pourtant sa cour polonaise pas toujours très discrète, la présence des jésuites qu'il avait introduits A Moscou, son mariage avec la fameuse Marina, qui, malgré son ambition démesurée, tenait énergiquement à sa religion catholique et l'aiUchait en pleine cathédrale de l'Assomption, lui aliénèrent une partie de la sympathie populaire. Il fut renversé par une émeute de palais et assassiné une semaine après son mariage. Ignace fut emprisonné ct le nouveau tsar Basile Sujskij, sc choisit un patriarche h sa dévotion dans la personne du métropolite I Icrinogène, un vieux soldat devenu métropolite de Kazan, d'esprit plutôt borné, mais légendaire en Russie pour sa résistance. d'ailleurs très exagérée par l'historiographie oilidellc, aux autorités polonaises qui devaient dans la suite s'établir à Moscou. Un nouveau Dimitri Ivanovlè » apparut bientôt, d'autres prétendants se levèrent dans divers endroits cl la Russie, đivisée fut mise à feu ct à sang. En même temps que deux empereurs (Dimltri II et Basile Sujskij) il y eut aussi deux patriarches, car Dimitri avait fait venir à sa capitale de TuSino l'ancien bolar Théodore Romanov (le chef de la dynastie future de·. Romanov), tonsuré moine par Boris Godunov et devenu métropolite de Rostov sous le « pn mlcr » Dimitri. Sujskij et Dimitri furent déposés par leurs

partisans respcc'ff... Ilermogènc fut emprisonné peu après In disgrâce de Sujskij. Le fils du roi de Pologne, Ladislas, fut élu tsar de Moscovie. Les Busses, conduits par Homogène, lui jurèrent fidélité. Il ne régna juin iis, car au lieu de venir de suite prendre possession de sa capitale, comme on Pen implorait, il fut retenu par son père SIgismond, qui était occupé ή conquérir Smolensk pour la Pologne. Moscou envoya une grande ambassade â Smolensk. Elle était conduite par Phi iarète, qui fut retenu en captivité par les Polonais L'armée polonaise qui occupait Moscou s'y rendit vite impopulaire. Une insurrection victorieuse, conduite par les célèbres héros Minin ct Pot irskij. chassa les Polonais de la capitale ct présida aux États généraux de 1613 qui élircnl comme tsar le premier Romanov. Michel Feodoroviê, le fils de l'ancien « patriarche » de TuSIno retenu alors en Pologne comme prisonnier. De 1613 (année où mourut Hennogène) jusqu'en 1619, quand revint Philarète, échangé contre d'autres prisonniers de guerre, le slègj resta vacant.

Le long séjour des Polonais à Moscou eut un douille résultat au point de vue religieux. Chez quelques-uns il développa l'indifférence religieuse. Tel fut le cas du prince Jean Khvorostinin qui fut accusé d'avoir douté de la résurrection des morts ct de la nécessité du jeûne. Il est difficile de contrôler la vérité de ces accusations, formu é_'S par des adversaires, il semble certain pourtant qu'il gardait chez lui des images et des livres catholiques. Le patriarche Philarète sut vite réagir contre cet état de choses. Khvorostinin fut envoyé en pénitence dans un monastère. Au bout de quelques mois il fut assagi par la discipline monastique; il fit une profession de foi acceptable, rétracta ses erreurs et fut remis en liberté.

V.-I. S.ivva, *bes ouvrages du prince Khvorostinin* (dans *Ouvrages récemment découverts du XVIP siècle conlrt les hérétiques, Vnov otkrqtija...) Lét. zan.,* 1907; S.-Th. Platonov, *Sur 1rs ouvrages du prince I.-A. Khvorostinin (K voprosu...). Art. sur Thist. russe,* Pélersbonrg, 1903; E.-V. Pelikhov, *Pages de Thist. russe du XVIP siècle. Ix traité sur le royaume des deux cl sur l'éducation des enfants (Iz istoril...),* dans *Pamfntniki drcvne/pis'mennosti,* t. xnn, LS93. Comparer nu prince Khvorostinin le prince Katyrev BostovsklJ, cf. S.-Th. Platonov, *Traité contre les iconoclastes cl toutes les hérésies néfastes (Soéintnic...),* dans *hrt. zan.,* 1907.

Mais l'ensemble du pays, surtout après le retour de Philarète, donna plutôt dans la tendance contraire et manifesta un vif acharnement contre les catholiques que l'on considérait comme les grands responsables des désastres qui avaient désolé la Russie durant les tre zc premières années du xvn· siècle. I e sentiment antilatin trouva son expression dans le concile de 1620.

Ce concile fut convoqué au mois d'octobre 1620 pour juger le métropolite des Krutièy, Jouas, qui avait été gardien du ièg · patriarcal durant l'exil de Philarète. Jonas av Ht autorisé deux prêtres à donner la communion à deux Polonais, passés à l'orthodoxie, sans les avoir rebaptisés. Il y eut d'abord discussion entre le patriarch; ct le métropolite, mais Jonas, les canons à la bouch refusa de sc laisser convaincre, Il fut donc suspendu et u i concile fut réuni pour confirm τ la sentence patriarcale. il \ eut deux métropolites (Novgorod et Rostov), trois arch.'Vêqu?s (Volog la. Suz lal et Tver) et l'évêque de Kolomna. Dans un long préambule, Philarète retraça l'histoire des années précédentes : il parla de Dimitri, du patriarche Igiace, des imm ms $ m t'h «urs que ce prélat causa à l'orthodoxie en refus tnt d · baptiser M trina , une hérétique de la foi latine », et c'est là In raison pour laquelle il fut déposé, nous dit Philarète, par les évêques de Rustle. I Puls, pass i it sous silène · son propre séjour dans le camp de Tuiino, Philarète chanta les g'oircs de son ancien rival, le « bon pasteur Ilermogènc qui, en l'envoyant comme ambassadeur à Smolensk après la débâcle de Tufino, lui confia un mémoire composé d'extraits des saints canons pour insister sur le baptême de Ladislas, car les hérétiques doivent être baptisés. « Mais parmi les hérétiques, let plus immondes et les plus féroces sont les latins papistes,qui ont accepté dans leur religion les hérésies maudites des Hellènes, des ȷuif des Hagarèncs rt de toutes les sectes hérétiques. · Aussi les latins · évidents ennemis de Dieu et indignes comme des chiens » doivent être baptisés.

Philarète décrit alors les erreurs latines . sa méthode est uniforme : ii indique d'abord l'hérésie, cite ensuite les canons des conciles qui s'y rattachent, enfin donne de larges commentaires, puis passe à une autre hérésie ct procède de même manière. Les latins sont donc melchisédéchiens, juifs et arméniens parce qu'ils jeûnent le samedi; ils sont montanistes parce que leurs prêtres, rejetant le matiage, se choisissent des concubines; ils ont aussi changé le temps de la Pâque; U< sont manichéens parce qu'ils règlent toutes leurs actions sur le cours du soleil cl des étoiles, ětc

Ils ont de plus changé le symbole et proclamé deux principes dans la Sainte-Trinité. A cette occasion. Philarète reproduit les textes classiques cités par les grecs dans la controverse du *Filioque* et ne manque pas de dire que c'est là le péché contre l'Esprit. Les latins baptisent par infusion; ils ont changé la formule du baptême, car au lieu de dire : · Le serviteur de Dieu est baptisé », Ils (lisent : « Moi, pope, je le baptise. » A la place des onctions, ils emploient du sel; iU n'exigent pas de pénitence avant l'absolution. Il y a aussi, naturellement, les références aux azymes et au purgatoire. On condamne le nouveau calendrier, d'après lequel la Pâque sc célèbre parfois avant, parfois après, parfois en même temps, que celle des orthodoxes, mais en tous cas. · elle coïncide souvent avec celle des juifs *

Le concile cite alors des extraits d'une « épitre contre les latins au sujet des ȁzymes donnée comme venant du VII· concile, que nous n'avons pas pu identifier. Enfin, le concile rapporte l'histoire du pape Formose cl celle de Pierre le Bègue, si populaire en Russie depuis l'époque prémongolienne; il cite un court passage de l'épître du métropolite Jean de Russie à l'archevêque de Rome, l'antipape Clément III, enfin le IIspl των Φράγγων avec ses vingt sept chefs d'accusation antilatines.

Le 16 octobre 1620, Jonas de Sarai ct Podon (des Krutièy) fut convoque devant le concile et son cas fut examiné de nouveau : audition des témoins, confrontations, reproches. Jonas s'avoua coupable; il ût pénitence, pleura, demanda pardon, cl Philarète le releva de sa suspense.

Deux mois plus tard, il y eut un nouveau decret conciliaire. Jonas, cette fols, siégea avec les autres. Il y avait en plus l'archevêque de Sibérie, Cypnen, qui d'ordinaire siégeait à Tobolsk. Il s'agissait cette fois de régler le passag· des Blanc-Bussiens dan^ l'Église orthodoxe. Si les Blanc-Bussiens venant de Pologne ou de Lithuanie se disent chictiens, il faudra commencer par les examiner : ceux qui ont etc baptises par infusio i ou qui ne sont pas certains d'avoir etc baptisés par triple immersion devront être baptLes et oints; ceux qui ont été baptisés pa» triple Immersion, mais par un prêtre qui commémore le pape dans la liturgie, devront être baptisés vux-aussi, puis oints du chrême et de l'huile sainte, puis ils devront abjurer la religion latine. Enfin, ceux qui ont été baptisés par immersion ct oints avec le chrême ct l'huile devront jeûner durant une semaine comme font les Moscovites lorsqu'ils s'approchent des sacrement ', puis ils se confesseront et dans la confession ils devront affirmer de nouveau qu'ils ont été légitimement baptisés. Le confesseur enverra son rapport au patriarche, ou m

métropolite, ou à l'évêque suivant le cas; alors le Blanc-Russien pourra recevoir la communion. Ceci, ajoute le patriarche, n'est pas une législation nouvelle, n n'est que la confirmation de In législation antique des saints apôtres et des saints Pères. Cette discipline devait durer jusqu'au concile de 1667. Alors on introduisit en Russie la pratique grecque de recevoir les lutins sans les soumet rc à un nouveau baptême.

Il sera utile de parcourir l'acte d'abjuration imposé aux latins quand ils passaient à l'orthodoxie russe pour se faire une idée des préjugé moscovites à l'égard de lOccident. Cette formule existait déjà à l'état de manuscrit au xvi· siècle, mais Philarète en a étendu l'emploi en la faisant imprimer dans son *Potrebnik.* Désormais, elle fit partie du rite du baptême de ‹ ceux qui venaient de l'hérésie ». On s'en servit tout au cours du xvir siècle. Le candidat à l'orthodoxie devait la lire ou. s'il ne savait pas lire, il devait la répéter mot à mot après le prêtre, ou encore, s'il ne savait pas le russe, après l'interprète. Cette monumentale abjuralion comprend quarantc-quatre malédictions différentes. On maudit le tsar romain Charles et ses latins qui vinrent à Rome et pervertirent la foi. les prêtres de Charles qui. au lieu de sc soumettre au pape de Rome, propagèrent en secret leur hérésie, on maudit Formose, le premier hérétique parmi les papes,et scs successeurs Boniface, Etienne. Romain. Théodore, Jean, Benoit et Léon qui propagèrent l'hérésie cn secret. Puis c'est le tour du pape Christophe qui propagea ouvertement l'hérésie et fut maudit pour cela par les patriarches orientaux. On maudit enfin le célèbre ‹ Pierre le Bègue », pape romain, qui propagea beaucoup d'hérésies, permit aux prêtres d'avoir sept femmes sans que les concubines ne commettent de péché, permit aussi d'installer des orgues et des ‹ tympans › dans les églises, de sc raser la barbe et la poitrine *florin),* de manger et de boire des choses impures. Ce n'est pas la seule fois qu'on parle du fabuleux Pierre le Bègue dans cette abjuration. H semble incroyable que Philarète, qui avait fréquenté des milieux cultivés en Pologne, (pii était lui-même intelligent et érudit pour son époque, ait lancé cette profession de foi qui devait si longtemps faire loi en Russie.

Puis on rejette les autres ‹ hérésies ». Le *J'ilioque* et lrs azymes sont évidemment rejetés. On passe alors en revue les coutumes latines, vraies ou fausses, locales ou universelles, importantes ou secondaires et elles sont toujours précédées du terrible : « Je maudis. Ainsi quand les latins disent la messe, un seul prêtre communie; les autres, au lieu de communier sc donnent un baiser. On reproche aussi aux latins de célébrer plusieurs messes successives sur un autel; parfois aussi le même prêtre (est-ce une allusion à la coutume de célébrer trois messes le jour de Noël) célèbrent plusieurs messes sur divers autels. Ils célèbrent la messe cn chemise, avec des boucles d'oreilles, foulard autour du cou, couronne sur la tête cl anneau au doigt. Parfois les prêtres sortent quelque part sans avoir Uni la liturgie, puis ils reviennent et finissent l'office sans avoir ôté el rernis leurs ornements. 11 est d'autres pratiques plus réalistes encore qu'on nous dispensera de répéter.

L'orthodoxie moscovite, sous Philarète, devint très ombrageuse vis-à-vis de tout ce qui venait d'au delà des frontières; ainsi les livres liturgiques (pii sortaient des imprimeries pravoslaves de Pologne ou du grand-duché de Lithuanie n et aient pas acceptés, du moins cn théorie, dans le territoire soumis à sa juridiction. En 1027 on trouva beaucoup d'/îérésiZs dans le C'o/n-*menfaire sur Γévangile* de Cyrille Tranquillion.

Les discussions sur le catéchisme de Laurent Zizanij nous renseignent sur l'orthodoxie moscovite à l'époque de Philarète Laurent était le frère du fameux Stéphane connu par divers ouvrages et surtout pour l'agitation qu'il ciéa a Vilna contre l'union religieuse de Brcsl-Litovsk. Lament était lui aussi un des plus éminents parmi les orthodoxes. 11 fit une comte visite à Moscou cn 1626-1627; il apportait un catéchisme qu'il voulait faire imprimer. Cet ouvrage était divisé en trois parties : la foi. où Laurent commentait le Symbole des apôtres en suivant d'assez près le catéchisme romain; l'espérance.où ilétudiait le *Pater;* enfin la charité.où il développait les préceptes du Décalogue. Le catéchisme fut examiné par une commission patiiarcalc, abondamment censuré, puis imprimé: le tout était fini le 29 janvier 1627. Le mois suivant, il y eut trois conférences entre Zizanij et quelques savants moscovites sur les corrections introduites par Philarète. Laurent reconnaissait à peine son ouvrage. Il ne devait pas rester longtemps à Moscou; l'année suivante (août 1628), il prit une part importante au concile orthodoxe de Kiev qui condamna, dans des circonstances brutales, *VApologia* de Mélèce Smotrycki.

Malgré ces corrections, le catéchisme de Laurent ne fut pas répandu en Moscovie. Presque tous les exemplaires de l'édition de 1627 ont disparu. Philarète doit en avoir arrêté la circulation. Plusieurs copies de ce catéchisme existent à l'état manuscrit. Une édition en fut faite plus lard à Grodno.

On refusa aussi une ambassade du roi de France Louis XIII, afin de ne pas autoriser l'érection d'une église catholique à Moscou.

Occupes à faire d'abondantes éditions delivres liturgiques (l'imprimeriede Moscou allait alors grand train), les let lres moscovites s'occupaient peu de théologie et de polémique. Pourtant, quand le prince Valdemar de Danemark, à l'occasion de ses fiançailles avec une Mikhailovna, vint y causer théologie, on sentit le besoin d'arguments plus précis, sinon savants. Le protopope de l'église de l'Archange, Michel Rogov, composa alors un livre nommé *Kniga Kirilovskaja* (le livre de Cyrille) qui devait dans la suite acquérir une grande célébrité pour des raisons inattendues. C'est qu'au lieu de servir d'arsenal contre les diverses hérésies, suivant l'intention de son compilateur, cet ouvrage devait devenir, aux mains des· vieux croyants , Panne principale contre l'orthodoxie officielle.

Xprès les préfaces, Rogov dresse le canon des livres reçus par l'Egiise orthodoxe. C'est le canon ordinaire, sauf qu'en plus des livres d'Esdras et de Néhémie, il y a un IP el un IIP livre d'Esdras. 11 y a encore le IIP livre des Machabécs. L'orthodoxie ne rejetait pas encore les livres · dcutérocanoniques ». Parmi les Pères de ΓÉglise dont les noms s'alignent après le canon des Écritures, nous noierons trois Basilcs (Parijskij, d'Amasia el Basile le Grand), le ‹ pape romain » saint Hippolyte, Jean, l'exarque de Bulgarie, Grégoire Tsamblak (qu'on anathématisait pourtant le dimanche de l'oithodoxle), Cyrille le Slovène. On y trouve encore · Siméon qui reçut Dieu » (c.-à-d. le saint vieillard du *Nunc Dimittlx),* Maxime le Grec. Daniel (le métropolite de Moscou), Xil (Sorskij?) et plusieurs recueils comme la *Chaîne d'or,* etc. On y trouve aussi les fameuses .W/nérs du métropolite de Moscou. Macaire. Apres les Pères, ce sont les apocryphes, complétés par les ouvrages de magie et d'astrologie, d'histoire naturelle et de superstitions. Vient ensuite le *Livre de Cyrille* proprement dit. C'est une traduction en russe du commentaire de la ⁑v catéchèse de saint Cyrille de Jérusalem, publié par Étienne Zizanij à Vilna cn 1596. Ce commentaire tend à prouver (pie la fin du monde est proche cl que l'Antéchrist n'est autre que le pape. Après le *Livre de Cyrille,* nous avons un recueil d'écrits de beaucoup de saints i'ères... contre les blasphémateurs latins cl autics hérétiques, quarante-huit chapitres, inspiré d'un ouvrage composé lui aussi en

Russie lithuanienne et connu dans la tradition manuscrite sous le nom *ıΓExposition de la foi.*

Le *Livre de la fol (Kniga o Dérê),* composé par l'higoiiincnc de Saint-Michel à Kiev en 1611 et imprimé à Moscou cn 1618. nous intéresse moins car il est essenticllemcnt une compilation d'ouvrages qui parurent chez les Kuthènes. De ses trente chapitres, onze sont pris textuellement de la *Palinodie* de Zacharie Kopytenskij, dix d'un livre sur la fol, écrit par le hiéromoinc Arsène X, c'est-à-dire par Zacharie lui meme Qui se cachait parfois sous ce surnom. Quatre chapitres, cn tout ou en partie, sont pris d'ailleurs, si bien que l'auteur ne peut revendiquer pour lui que cinq chapitres sur trente, et meme là il manque d'originalité. Le but de cet ouvrage, comme du *Kniga Kirilovskaja* était de mettre dans les mains moscovites les arguments nécessaires pour lutter contre les uniates. Comme le *Livre de Cyrille,* le *Livre de la foi,* bientôt condamné par l'orthodoxie officielle, resta dans les mains des starovières qui h· réimprimèrent plusieurs fois dans la suite, un des ouvrages de référence les plus employés contre l'orthodoxie officielle.

Les actes du synode de 1620 ont été imprimés dans le *Potrebnik,* Moscou, 1639, et furent souvent réimprimés ensuite. Al. Grenkov, *Le concile de .Moscou sous lt· patriarcat de Philarète cn 1620 et ses décisions* dans *Prau. Sub.,* 1861, n. L

Sur l'attitude de Moscou envers les livres imprimés dans le grand-duché de Lithuanie voir K.-V. Khnrlampoviè, *L'influence matorussc sur la vie ecclésiastique rn Grande-Russic,* 1.1 *(.Malurossijskoc vlijanie...),* Kazan, 1911, c. tr. p. 95 sq. Sur Laurent Zizanij en particulier, voir M. Voznjak. *Introd, à l'élude tie Laurent Zizanij (Pritinki do studii...),* dans *Mcm. de la Soc. Scvccnko,* t. i.xxxin. 1908; Th. H'inskij, /x· *grand catéchisme de Laurent Zizanij (Rol'.ioj Katikhizis),* dans *Trudy,* 1898, n. 1, n; session du 18 février 1627 dans la *Kniznaja palata* pour la correction du catéchisme de Laurent Zizanij (cn russe : *Zasédanic u kniznoj...),* dans *Pamjatniki drcvnej pis'mennosti.* Petersbourg, I. XViî, 1878.

A. Lilov, *Le livre Mit de Cyrille* (en russe : *() lak nazyvaemyj...).* Kazan, 1858; Leonid, archim., *Remarque sur un vieux livre (Livre de la foi)* (en russe *: Zamélka...),* dans *Ctenija,* 1880, η. 1 ; E.-I. Kaluznjackij. *Le Livre de la foi » de i'higuumène Nathanaël, scs sources et non Importance pour l'histoire de la littérature polémique de Russie méridionale,* dans *Ctenija,* 1886, η. I.

XIV. Les conthovehses avec les photestants. — La Réforme protestante sc lit beaucoup moins sentir cn Russie qu'en Occident; elle se propagea rapidement parmi les orthodoxes du grand-duché de Lithuanie, de Finlande, des provinces haltiques et des provinces strictement russes qui passèrent à la Suède par la paix de Stockholm (1617); elle ne pénétra guère cn Moscovie. Quelques ouvrages dont certains furent publiés y furent pourtant composés pour réfuter le protestant isme.

Maxime le Grec, on le répète habituellement, inaugura la polémique antiluthéricnne en Moscovie. Ses éditeurs (Kazan, 1859-1862 : 2· éd., 1895-1897) affirment que cinq de scs « discours » étaient dirigés contre les luthériens; ils ne font (pic répéter cc qu'avait déjà dit le métropolitain Philarète et d'autres. Dimitri Tsvêtaêv, dans son ouvrage classique sur le protestantisme cn Russie (Moscou. 1890) est plus sceptique :« En somme, il n'y a guère (pie ceci de certain ; Maxime se tint dans une attitude négative vis-à-vis du rationalisme occidental cl Indigène, et un de scs ouvrages, le *Discours sur le culte des icones,* servit à ses disciples immédiats dans la polémique antiluthérienne. (P. 537.) C'est là une opinion extrême. Plus récemment, et c'est l'opinion qui est de plus en plus reçue, Serge Belokurov a range deux traites de Maxime sous la rubrique Polémiq le antiluthérlcnnc. Cc sont le *Discours contre Γiconoclaste Luther, gui apparut en Allemagne, sur lr culte des icnnes* et le *Discours contre ceux qui blasphèment la très pure .Mère de. Dieu.* Nous avons parlé de l'un et de l'autre dans notre article sur Maxime le Grec.

A l'époque de Maxime (première moitié du xvi· siècle), architectes, artisans, médecins, commençants, aventuriers, venaient nombreux chercher fortune a Moscou. Basile Ivanoviô avait organisé pour eux le faubourg de Nalcjka aux portes mêmes de la capitale. Plus tard on fonda les colonies de Bogdanovka et le célèbre ‹ faubourg allemand ». Parmi ccs étrangers beaucoup appartenaient à la religion réformée. Cette population étrangère s'accrut encore à l'occasion des guerres de Livonie; ainsi, durant l'hiver de 1559. l'évêque catholique de Dorpat, Herman von Wcsel. le pasteur protestant Timan Brackcl (c'est le premier pasteur protestant qui ait vécu en Russie : il fonda la colonie protestante moscovite; il fut libéré l'automne suivant) et un certain nombre de personnes y furent transportés; l'année suivante, Γancien grand-maître de l'ordic teutonique Guillaume Fûrstcnberg était fait prisonnier : trois pasteurs protestants raccompagnèrent dans son exil de Liubim (Kostroma). En 1561, plus de trois mille personnes (dont le célèbre pasteur Wcltermann qui fut libéré plus tard) furent dispersées cn Russie. La première église protestante fut bâtie a Moscou en 1575-1576, durant le règne éphémère de Siméon Bckbulatoviè. Démolie quelques années après, quand Ivan IV détruisit le quartier allemand, elle fut rebâtie scus Godunov qui donna le clocher et les cloches. Dès lors, la communauté protestante, malgré des vicissitudes, se maintiendra à Moscou. D'autres villes de Russie eurent bientôt leurs églises protestantes. On voit combien la situation des protestants était plus privilégiée que celle des catholiques qui durent encore attendre plus d'un siècle avant d'avoir une église à Moscou pour les catholiques étrangers.

Il n'y eut pas que des luthériens : les réformés, Anglais et Hollandais, apparurent à Moscou sous Ivan IV le Terrible. On ne connaît pas l'existence d'églises réformées avant le χ\τι· siècle. Dans l'ensemble, le gouvernement moscovite favorisait les protestants. Ivan IV aimait à discuter avec eux et avait choisi parmi eux plusieurs de ses conseillers dont le célèbre Gaspard Evcrfeld. Après la conquête des provinces balliques, Ivan y pratiqua une jxilitique assez tolérante. Aussi, en Occident, les protestants nourrissaient de grands espoirs de propager la Réforme cn Moscovie.

Ouvrages généraux mit h· protestantisme en ancienne Russie : C.-IL Busch, *Matenalcn zur Ge+chichte and Statis·tik des Kirchen-und Schulu\sens der cv. luth. Gcmeinden* in *Russland,* 3 vol.. Pêtersbourg, 1862-1867; Iv. Sokolov. *Le protestantisme et ta Russie aux* A 17<ef *J I'l P siècles* (en russe : *Olnasenic.,.),* Moscou. 1880; Dm. Tsvêlaèv, *Episodes historiques des confessions étrangères cn Russie mtr ΛI7 it XI'//· siècles* (en russe : *Iz istorii..,),* Moscou, 1886; du même. *La /totemique «icrc le protestantisme dans l'Etat moscovite* (cn rusxr : *Lih raturnaja bor'ba...),* Moscou. 1887. Le même auteur, qui s'était fait une spécialité de l'iilstoin» du protestantisme à Moscou au xvn· siècle, écrivit à ce sujet plusieurs articles qui entrèrent plus tard dans son ouvrage classique *Ix protestantisme et les protestants en Russie avant ré/mque de la transformation* (en russe *: Protestaitstvo„A,* 2 vol.. Moscou, 1888-1890. L'oux rage parut d'abord dans les *Cknip·* de Moscou (188S. 1889. 1890). A noter quelques-unes des recensions les plus saillantes ; L- \. Lcbe- (iev dans *Zuni. Min. Nar. Pr„* juill. 1890. p. 151-163; V.-Z. Zavitneviê. dans *Trudy,* sept. 1S90. p. 118-155; \. Bruckner. *Ru^i\chc Revue,* IS9L n. 1. p. 129-1 18; \mph. Lebedev, dans *Zuni. Min. \ar, Pr.,* mars 1892. p. 175-228; Tièvtaôx a répondu a Lebedev dans le même *Zurn. Min. Nar, Pr..* mora IX'I. p. 213-261; \.-W. I'echner. *Chronick der cnunqelischrn Grmrtnden In Maskau,* t i *b,* Moscou. 1876.

Le predicant Jean Bokita, d'origine tchèque ct ancien membre de la communauté des frères moraves de Poznan *(consenior in unitate fratrum confessionis Rohemicsr)* vint à Moscou en 1570. nourrissant de grands espoirs d'x faire fleurir son Église fraternelle. Il fut pourtant déçu. Il obtint une audience solennelle le 10 mai 1570, juste quand Ivan le Terrible revenait des épouvantables tueries de Novgorod. Bokita n'ayant pas clairement défini à quelle dénomination religieuse il appartenait. Ivan attaqua surtout les doctrines luthériennes, au sujet desquelles, i) faut le reconnaître, il avait acquis des idées assez claires dans scs discussions avec ses favoris luthériens. Il repiocha d'abord aux protestants la multiplicité de leurs sectes : • Des schismes ct des confusions incessantes vous ont tellement brouillés les uns avec les autres que presque toute l'Europe se trouve bouleversée par vos dogmes. » La raison fondamentale de tant de désordres est que i lus et Luther » enseignent sans mandat. Interpellant son adversaire. Ivan lui jette à la figure : « Toi aussi tu enseignes non suivant la vérité, tu ne peux pas faire de miracles, ct tu n'as pas le droit de poser en serviteur de l'Évangile car tu n'as pas reçu de l'autorité légitime la faculté de te livrer à cc ministère. » Ivan n'admet pas la doctrine de la justification par la foi seule à l'exclusion des bonnes œuvres, « alors que le Seigneur, quand il viendra juger les vivants et les morts, rendra à chacun selon scs œuvres »; puis il parle du jeûne; les prières des protestants, non animées de pénitence, sont ‹ un marmottage vain et totalement Inutile »; enfin il les reprend en termes sévères de leur Iconodasme et de l'immoralité de leur clergé. Cettc dernière accusat ion qui ne laisse pas de surprendre, quand on sc rappelle cc qu'Ivan disait de son propre clergé au Stoglav. quelques années auparavant, n'est qu'une répétition de l'attaque classique contre le célibat du clergé latin. En somme, si le style est cru et la manière souvent inconvenante,il faut reconnaître qu'Ivan touche au fond de la question : Il parle du principe du libre examen, de la justification par la foi seule, de la hiérarchie.

Il encouragea Bokita à lui répondre avec audace et avec entière liberté. On comprend que le prédicant polonais, qui savait devant qui il pariait, ait mesure ses paroles avec une prudence consommée. Au lieu de parler de l'Églisc orthodoxe, il paria des latins auxquels il reprocha précisément ce qu'il désapprouvait chez les Moscovites : · Nous avons laissé l'Églisc romaine et nous rejetons les rites ct les enseignements de ces perdus qui honorent des dieux faux et imaginaires » (l'objection classique contre le culte des imagesI) * Ils (les Domains, bien entendu!) nous reprochent la multiplicité de nos sectes et de nos divisions, alors qu'ils sont en état continuel de séparation avec l'Églisc orientale dont ils sont divisés à cause de leur orgueil. » Ayant rappelé la multiplicité des ordres religieux chez les catholiques, · ils prêchent de sévères pratiques ct sc couvrent du nom des saints Pères; en réalité, ils ne sont que des loups en peaux de brebis ct ils ne se soumettent à la loi divine que par avarice ». Ayant tracé un sombre tableau des vices du clergé : « Cc n'est pas des mains de telles personnes, ajoute-t-il. que nous acceptons l'ordination de predicants, dignité reconnue par les païens cux-mêmcs comme honorable et d'accès difficile, mais nous sommes députés par la communauté chrétienne elle-même. » Comme ‹ miracle », il avance le fait que lui-même, · un homme très humble », ait pu parler avec le tsar La fin de son discours est une attaque très vigouriusc contre le culte de Borne. Tel est k résumé du discours de Bokita; nous ne le connaissons que par la réfutation qu'en fit Ivan le Terrible, mai nous sommes certains que le savant consenior polonais dut présenter ses thèses avec plus de profondeur. D'après cc résumé, il aurait plutôt attaqué les aspects extérieurs de l'orthodoxie ct son manque de vie intérieure.

Bokita avait été habile, mais avec Ivan le Terrible, l'habileté et la finesse comptaient peu. Le tsar ne répondit rien; il voulut avoir par écrit le discours de Bokita. Puis, il en écrivit une longue réfutation, la fit élégamment relier, orner de pierres précieuses et. peu avant le départ de l'ambassade qu'accompagnait b prédicant, la lui fit transmettre en en gardant copie. Cette *Réplique du souverain* est le monument le plus Important de la polémique moscovite antiprotestante du xvi· siècle; disons aussi du xvn· siècle. Elle fui imprimée alors en latin; il y a une soixantaine d'années, le texte russe fut découvert ct publié à Mosco i. L'ordre des chapitres varie un peu; le · style » russe (si l'on peut se servir de cette expression pour désigner les éclats de voix d'Ivan le Ten ible) est autrement nerveux que la traduction latine. Nous suivrons le texte slavon, quoique, pour la division des chapitres nous donnions les numéros de la traduction latine plus accessible.

Ivan le Terrible fait preuve de verve, de mémoire, d'abondantes lectures, d'une connaissance assez étendue de l'Écrlture sainte. Il s'excite aisément ct tombe alors dans l'invective et même dans l'insulte. Il ne faut pas lui demander de profondeur ni d'esprit de suite, car il était bien trop agité pour méditer longuement sur un sujet abstrait, mais son esprit est rapide et pénétrant. H commence en interpellant son adversaire : Je te l'ai dit ct je te le répète maintenant; je ne veux pas discuter avec toi. Tu n'interroges pas pour chercher la vérité ni pour croire. Ainsi Notre-Seigneur nous a enseignés : « Ne donnez pas les choses sacrées aux ‹ chiens, ne jetez pas les pierres précieuses aux porcs, ‹ c'est-à-dire ne livrez pas la parole sacrée aux chiens ‹ infidèles. » L'exordc est ex *abrupto,* certes! Pourtant, afin que Bokita « ne croie pas que je suis si ignorant des saintes lettres que je ne puisse le réfuter », Ivan a écrit cc traité monumental en quatorze chapitres. Tout Ivan tient dans cette phrase. Ici, comme lorsqu'il polémisail avec Kurbskij, il voulait à tout prix poser comme écrivain ct comme théologien. Il était l'un ct l'autre, mais en même temps d'une verdeur insupportable. Peu après ce premier paragraphe où il parlait de ». chiens » ct de * porcs », Ivan fait un calembour sur Luther : « Liut ▮ en russe veut dire féroce : « C'est chose féroce que de s'insurger contre le Christ, plcirc angulaire, que de mettre à néant scs préceptes divins, de découper l'enseignement de scs disciples et de scs apôtres. » Le ton varie peu. Un peu plus loin : · De même que le chef des démons s'appelle Satan, ainsi votre chef s'appelle Luther; comma ses anges s'appellent demons, ainsi vous vous appelez predicants. » Telle est la manière d'Ivan.

Il reproche volontiers aux protestants d'enseigner sans mandat; ils ne sont donc pas des pasteurs. « N'étant pas entrés par la porte, vous vous êtes Insc· lemment arrogé l'office de prêcher, aussi vous êtes des voleurs ct des brigands. » C. n. Immédiatement avant celte apostrophe, sans sc douter, bien sûr, de la portée de ses paroles, il avait écrit : « Il (le Christ, Bon pasteur) a dit au suprême apôtre Pierre ; ‹ Je te donnerai ‹ les clefs du royaume du ciel; ce que tu lieras sur la ‹ terre sera lié dans le ciel; ce que tu délieras sur la • terre sera délié dans le ciel. · Plus tard, le divin apôtre Pierre reçut le pouvoir du suprême Seigneur de toutes choses, le Christ; il l'a transmis ù scs disciples ct il a constitué par les villes des évêques, c'est-à-dire des visiteurs, qui parvinrent jusqu'à nous. » C. il. Il fallait que ce fût Ivan qui nous rappelât que les évêques d aujourd'hui reçoivent leur autorité de Pierre! Plus loin, il affirme la nécessité de la tradition:

Le Christ, en clîct, sera avec ses apôtres jusqu'à kt consommation des siècles. Mat th., xxvm. 18-20. Il a prié non seulement pour eux, mais pour tous ceux qui croiront à la suite de leur apostolat. Joa.. xvn, 20; cet apostolat est confirmé par des miracles. Marc., xvf, 17. Or, les saints Pères, successeurs des apôtres dans l'apostolat, tirent de nombreux miracles. Ccttc idée que la véritable Église doit être confirmée par des miracles revient souvent dans la polémique moscovite antiprotest ante. Ni les voyageurs catholiques (comme Possevlno), ni les protestants, comme Massa, Olearius, ne font grand crédit aux merveilleux récits de miracles moscovites.

Puis Ivan, et cc n'est pas sans mérite pour un laïque, aborde les grands problèmes de la médiation du Christ, de la justification par la foi et de la nécessité des bonnes œuvres. Le fond de sa pensée sc trouve surtout aux chapitres vi et xii de sa *Réplique.* Il proclame lui aussi sa foi dans la médiation du Christ que Bokita rappelait incessamment. Puis Ivan décrit la création de nos premiers parents, leur chute et la domination de la mort ct du péché jusqu'au Christ, domination si absolue que même les justes de l'Ancicn Testament (ces justes qui par la foi conquirent des royaumes!) moururent ct descendirent en enfer. Vinrent alors l'incarnation ct la rédemption. Les hommes » furent délivrés par la grâce du Christ de la mort du péché ct de la puissance du diable... Jésus-Christ, par son incarnation, sa mort sur la croix ct sa résurrection, devenu poui nous malédiction (Gal., in. 13), détruisit la malédiction; ayant détruit l'antique colère causée par Adam, il anéantit l'empire du démon, rendit à l'homme la liberté de taire le bien et le mal, comme avant le péché d'Adam ». En montant au ciel, il envoya ses apôtres ct leur commanda de transmettre son message aux autres. C'est en ceci que consiste la médiation du Christ. C. xii.

Ivan trouve des expressions touchantes pour afllr-incr sa foi dans la médiation de la très sainte vierge Marie : ‹ Sur la très sainte, ct très puré et toujours vierge Marie : ayant été trouvée digne de servir Λ l'accomplissement d'un tel mystère, elle retint dans scs entrailles, sans en être consumée, le feu de la divinité: elle a contenu l'immensité divine; par elle, nous avons été réconciliés avec Dieu ; elle a apaisé la colère de Dieu contre Adam. Mère, reine de toutes choses, el mère de Dieu, jouissant d'une confiance maternelle auprès de Lui, elle remplit notre insuffisance avec la grâce du Christ (comme dit le divin apôtre Paul : ‹ la puissance du Christ se parfait dans l'infirmité », 11 Cor., xn, 9). ‹ A elle, donc, protectrice et médiatrice de tout le peuple chrétien, nous adressons nos prières ct nous implorons son aide, afin qu'elle supplie son Créateur et Fils, notre Dieu, pour nos péchés, pour que le Christ notre Dieu, par son intercession, nous concède de faire notre salut et de recevoir la récompense des biens éternels. ▮ C. vi.

Les apôtres, les saints martyrs, les saints Pères intercèdent poui nous et c'est là la raison fondamentale de leur culte. Vers la fin de ce même chapitre vi, Ivan revient à la nécessité des bonnes œuvres et fait cc commentaire de Mat th., x, 37, qui, dans sa bouche, ne manque pas de saveur ; · La croix, c'est être crucifié au monde et aux choses de ce monde; le crucifiement, c'est abandonner tous les désirs de ce monde : les bourgs (c.-â-d. les grands domaines peuplés de serfs), les propriétés ct les richesses, la nourriture et la boisson, ne rien demander et ne rien choisir, mais se contenter de ce qui arrive avec une grande continence, avec force et prière ininterrompue ; c'est aimer scs ennemis ct tous ceux (pii nous ont fait du mal, prier pour ceux (pii nous olïensenl cl ne pas nous soucier à leur sujet. » Ici, comme dans sa fameuse lettre aux moines de Beloz.ero, quand Ivan sc piquait de prêcher la vertu, il arrivait à des hauteurs inattendues.

Mais il ne reste pas dans l'abstrait en parlant des bonnes œuvres. Les réformateurs attaquaient surtout la pratique du jeûne. Ivan en démontre la nécessité ct décrit à cette occasion les jeûnes de son pays. Les protestants citaient volontiers les textes de l'Ancicn Testament où Dieu réprouve les Jeûnes hypocrites des juifs, par ex. Is., tvin, 3 sq. Ivan lui aussi réprouve les vaines pratiques des pharisiens.

Les raisons du culte de Notre-Seigneur et de la Vierge ont été indiquées. Ivan parle aussi du culte des images au c. x iiî. Ayant rappelé les anciennes luttes iconoclastes il pose ensuite la difficulté classique : la prohibition de l'Ancicn Testament, Ex., xx, 3-4. Il avait déjà longuement établi que l'Ancfenne Loi était abrogée. S'impatientant maintenant, il envoie Bokita sc faire circoncire. Puis il décrit l'idolâtrie, réprouvée dans l'AncicnTestament,ct proteste contre la comparaison que l'on ose faire entre Notre-Seigneur et Apollon, entre la vierge Marie et Diane. Viennent ensuite les textes classiquesct.ici encore, Ivan s'inspire manifestement de la tradition moscovite : Volokolamsk et Otenskij. 11 y a les chérubins, l'arche d'alliance, la verge d'Aaron, les tables de la loi. 11 y a encore l'image du Christ envoyée à Abgar d'Édessc. - L'hémoroTsse guérie de la blessure, clic coula en bronze une image (une statue évidemment!) du Christ à la mesure de sa taille; ccttc image opéra beaucoup de miracles. » D'autres exemples encore. Il distingue ensuite entre idoles ct images : « On érigeait des idoles en l'honneur d'impudiques, d'adultères, d'ivrognes, de brigands, de voleurs ct d'autres; les images chrétiennes représentent au contraire Jésus-Christ, la Vierge ct les saints. Ivan avait déjà indiqué au cours de ce même chapitre que le culte sc rend non pas à l icône, mais a la personne représentée. Ici. pourtant, comine ailleurs. Ivan est loin de montrer la profondeur d'un Zénob · Otenskij par exemple; il est trop nerveux, trop inquiet pour approfondir son sujet; mais quelle verve et quel entrain; quelle passion, même! En recevant le riche manuscrit, Bokita devait se dire que toute dispute avec un pareil homme était inutile.

Au dernier chapitre de cette *Réplique,* il est question de chasteté, de vœux ct de moines : ‹ Ni le Christ, ni les apôtres ne furent mariés Pierre eut une belle-mère, mais ce fut avant de suivre le Christ. A partir du moment où ils suivirent le Christ, les apôtres vécurent dans la chasteté. » La vie monastique lire aussi son origine des apôtres. Mat th., x, 37-38; Marc., vin, 34: Luc., xiv, 25-28, 33. Ivan cite encore Boni., vi, 3-14 ct I Cor., vi, 12-20.

Le tsar avait permis à Bokitade parler en toute liberté. Il s en souvient maintenant et annonce solennellement au *consenior* qu'il ne le punira pas, mais, comme scs enseignements sont contraires ù ceux du Christ, il lui est interdit de les propager en Moscovie. Nous laisserons de côté la *Lettre à un inconnu contre Luther,* éditée par l'archimandrite Léonide *(Pamjutnikt drennej pis'mennosti,* t. i.x, 1886), et attribuée par lui à Par· thène le fou, moine de Spaso-Evthimiev à Suzdal, vers le milieu du xvi· siècle. Le savant archimandrite n'a pas soupçonne que cette *Lettre* n'était qu'une rédaction de l'épttre d ivan à Bokita. Nous laissons à d'autres le soin de comparer les deux écrits et de tirer les conclusions, peut-être intéressantes, d'une élude qui dépasse de beaucoup le cadre de cet article.

J. Lnslckl, *De Rimarum .Moscouitarum et Tartarorum* rrlif/ïonr. Spire, 1582; P. Oderborn, *Juunnls Rasllldh magnl .Mosroidtr duds vita,* Wittenberg, 1585 (nouv. édit, de cet ouvrage dans Starczcwski, *Ilist. ruthen. script, exteri sarc.* Ⅴ17, Berlin ct Petcr>boiirg. 1811); Anil. Popov, *Réplique du tsar loan Vasilridé le Terrible à Jan Roktta* (en russe: *Otuétj,* dans *Ctenijai* 1878. n. 2.

Jaroslav Bidlo, *Fr. .Iran Rokita chez le tsar Ivan le Terrible* (en icheque), dnns *Ccxkij Caxnpts Uistorickg,* t. ix, 1003, p. 1-25.

Les conditions des protestants, nous l'avons indiqué, s'améliorèrent encore sous Boris Godunov. Ils bâtirent une école qui. le 25 novembre 1602, comptait déjà 30 élèves. L'enseignement s'y donnait en allemand. Il est malaisé de suivre le mouvement protestant en Russie, durant la crise révolutionnaire: on sait seulement que, parmi les Polonais qui suivirent Dimitri, sc trouvaient un certain nombre de protestants. L'armée suédoise conduite en Moscovie par Pontus de La Gardle était, de toute evidence, entièrement protestante. Après l'avènement des Bomanov, la communauté protestante connut des jours plus tranquilles. Les registres de baptêmes et de mariages commencent en 1620. L'église et l'école luthérienne existaient de nouveau â Moscou en 1621. peut-être même avant. En 1623. on ramassa parmi les étrangers la somme de 63 roubles pour bâtir une église commune à tous les étrangers protestants, luthériens et réformés, mais, des l'année suivante, un pasteur anglais faisait bande à part ct constituait sa propre communauté. En 1629 les réformés ont déjà une église (mais sans école) et des communautés protestantes s'organisent dans toutes les villes principales de Russie.

Les Moscovites, pourtant, regardaient les protestants avec une défiance d'autant plus éveillée que les Suédois faisaient alors d'énergiques efforts pour établir la Réforme dans les provinces (baltes, finnoises et russes) acquises par la paix de Stockholm. On imprimait dis livres protestants en slavon. Sans doute, les vieilles éditions yougoslaves de Primus Truber (I rach. Tubinguc, 1561, 1562), le catéchisme du calviniste devenu antitrinltaire Siméon Budny, imprimé à Nieswlcz.cn 1562 et dédié au prince Nicolas Radz.iwill et d'autres écrits de ce genre semblent n'avoir guère inquiété les esprits dans l'empire des tsars; il en fut autrement quand les Suédois imprimèrent â Narva, en 1611 (1616?), une *Courte exposition de notre foi chrétienne ct de notre service liturgique, écrite* par .1. Rubbeck ct l. Palma On établit une imprimerie slavonne a Stockholm en 1625; le catéchisme de Luther y fut imprimé en 1628. En 1633, les Suédois s'efforcèrent de constituer dans leurs provinces une métropollc autocéphale.

A Moscou, d'autre part, les étrangers devenus propriétaires ou patrons faisaient parfois travailler leurs serfs ct leurs ouvriers les jours chômés (qui d'ailleurs étaient abondants!) et les empêchaient ainsi d'aller aux offices. Telle est du moins l'accusation qu'on leur faisait. On lit donc une loi interdisant aux « Allemands · de posséder des serfs et des terres: on détruisit aussi leur église qui était à l'intérieur de la ville el on leur donna l'ordre de bâtir plus loin. Ces étrangers vivaient à l'écart des Busses dont ils ne pouvaient visiter 1rs églises; circonscrits dans leur ghetto (un ghetto bien tenu, sans doutel) ils ne pouvaient porter le costume national. Pour s'assimiler, depuis le concile de 1629, ils devaient sc faire baptiser, mais alors ils entraient d'emblée dans la société russe qui se faisait tris accueillante à leur égard. Si l'un des conjoints seulement se faisait baptiser, l'autre l'était également, de gré ou de force.

Nous avons rappelé le concile de 1620. A celle occasion &ŭ le rituel pour la réception des protestants dans le giron de l'Église orthodoxe fut revu. Ils étaient baptisés de nouveau. La profession de foi qu ils dev tient prononcer, si elle était moins âpre que celle des néophytes qui venaient de l'Église catholique, était pourtant complète et longue elle aussi. Ils devaient rejeter AViclyff, Jean Dus, Martin Luther avec leurs écrits, leurs conciles et leurs écoles, Galvin, Servet et leurs disciples Georges Blandrata (unitaire, 1515 15851, Paul (Gregorius Pauli, anabaptiste). Alstcd (Jean. 1588-1638), Lelius (?), Sotsinus (Faustc Socin. fondateur de l'hérésie socinienne), FrantseSka (probablement Francesco Stancaro), les Davidovlêi (c.-à-d. les disciples de Franz. Davidis) et les ministres de Seinigrad (en Transylvanie, centre des anl itrinilaircs polonais); ils devaient inaudire le synode de Lublin (lequel?) et ceux qui en acceptaient les décisions: Valentin Eutdis qui est venu d'Italie (?): et encore rejeter les disciples de Luther ct de Galvin comme Zcika et (■liana (probablement Zwingle dont le nom fut coupe en deux!).

Apiès les personnes, les hérésies : la négation du monachisme, du sacerdoce, le mariage du clergé. Le néophyte doit encore rejeter « leur célibat et leurs concubines », toutes les kirki luthériennes et les èurki calvinistes, dans lesquelles les uns font des diableries en sc tournant vers TOrient. d'autres en se tournant vers l'Occident, el d'autres prient couchés par terre. On maudit encore les azymes, le baptême par infusion, Thérésie de regarder le cours des astres, la suppression des jeûnes, l'orgue dans les églises, le nouveau calendrier, l'iconoclasme. On reproche aux protestants de ne pas admettre le culte des saints, la confession, les prières pour les morts, les communions sans purification, etc.

Parmi les écrits composés en Moscovie vers celte époque (patriarcat de Phüarètc) citons le traite *Contre les iconoclastes ct contre toutes les hérésies perverses qui ont vu le. jour à notre époque,* composé par un certain Joannes Dux que Serge Platonov a identifié, assez heureusement, ce semble, avec le prince Ivan Mikhailoviè Katyrev Boslovskij, connu par d'autres écrits sur la crise i évolutionnaire. L'ouvrage, qui nous est parvenu dans un seul manusciil, a été édite par Platonov en 1907. Il est d'in»érêt secondaire. Un peu plus de la moitié traite du culte des images et de la sainte croix. Comme date de composition, Platonov suggère 1621-1633. Le meme savant a noté, sans d'ailleurs s'y arrêter davantage, la ressemblance entre cet ouvrage el divers passages du *Kniga Kirilovskaja.* II y a manifestcmenl une source commune aux deux écrits. Faut-il l'identifier avec le *Litàpskij Prosvêtitel* dont parle Kaptcrev *(Pravoslaonoe Obozrénif,* 1887. n 1, p. 156-159, dans Tsvêlaêv, *Prfdestantstvo,* p. 616. note). Nous n'avons pas en main les éléments suffisants pour hasarder une solution de ce problème.

V.-I. Savva. S.-'I'ı. Platonov et V.-G. Druz.Inin, *Ouvrayr\ polémiques contre les hérétiques du XVU9 ŭhr, récemment découvert%* (en russe : Vnou *otkri/tija...),* dans *I/t. :an.* (1905), t. win, Pctcrsboiirg, 1907; on y trouve 1rs écrits du prince KhvorostInIn, d'Ivnn Katyrev Kostovskij.

Plus important est le rôle joue par le prêtre Ivan Vasil'evlê Nasrdka Moine à la laure de la Troitsa. il contribua a délivrer la Moscovie des armées polonaises. Après l'avènement des Bomanov, il travailla avec son archimandrite Denys à lu correction des livres liturgiques. Nous ne décrirons pas ici les fameuses controverses dans lesquelles il fut entraîné pour avoir supprimé dans la formule de la bénédiction de l'eau lis paroles *i ogncm* (el pai le feu). Il fut excommunie, emprisonné, mais, plus heureux que son supérieur Denys, il réussit à se faire rapidement libérer; B fut absous par un nouveau concile cl écrivit deux traités pour justi lier sa correction.

En 1622 il ill partie d'une ambassade envoyée en Danemark et cul l'occasion de voir les prolestants chez eux De retour en Moscovie, il rédigea sa volumineuse *Exposition contre Luther (Izlotenie nu J.iutorg)* encore inédite H s'était inspiré sm tout d'auteurs occidentaux, blanc-russicns et ukrainiens, car ici, tout comme pour la polémique antilaline, les occidentaux avaient ouvert la voie aux Moscovites. Le prêtre Basile d'Ostrog avait

consacré aux protestants une partie importante de son ouvrage sur l'unité et la vérité de la foi orthodoxe. Cet ouvrage, bientôt traduit en russe, devint accessible aux savants moscovites, lin 1602, un anonyme publia à Vilna un traité sur les images, la croix, la louange de Dieu, la louange et l invocation des saints et sur d'autres articles de fol de la seule véritable Eglise en douze chapitres, dirigés surtout contre les différents ‹ iconoclastes et ariens », c'est-à-dire contre les protestants de toute secte qui s'étalent multipliés en Pologne et en Lithuanie. L'ouvrage fut bientôt traduit en russe, peut-être par Nasedka lui-même, mais il ne fut pas publié tel quel. Nasedka lui ajouta trente-cinq chapitres tirés de diverses autres sources (psautier commenté, Flavius Josèphc, d'autres ouvrages de Bussic occidentale). Nasedka avait beaucoup ajouté de son propre fond. Moins homogène et serré que le *Traité sur les images,* le nouvel ouvrage avait plus de variété. Ainsi Nasedka parlait de l'invocation des saints (c. xm), du monachisme (c. xiv), des églises et des mystères (c.-à-d. des sacrements) (c. xv), du clergé luthérien (c. xvi), des fêtes en l'honneur des saints (c. xvn), de la manière de compter les années, du canon des Livres saints ct de la tradition (c. xxm), du baptême (c. xxiv), de la hiérarchie (c. xxv), du pain dans le sacrement de l'eucharistie (c. xxvi-xlv), de l'autorité des saints Pères et des conciles œcuméniques (c. XLvi), de la supériorité de l'Église orthodoxe (c. xi.vn), du serment (c. xlviii), et de la *prosphora* dans le sacrement de l'eucharistie (c. xlix). On remarque l'importance donnée à la sainte eucharistie dans cette étude. De fait, c'est là une différence fondamentale entre l'orthodoxie et le protestantisme. Vingt chapitres traitent de la seule question des azymes, ceci contre les catholiques! Les arguments sont classiques. Les lat ins et les luthériens, paraît-il, reprochaient aux orthodoxes l'usage de la *prosphora* en disant que Jésus avait donné à ses apôtres du pain, non un sceau. Le polémiste explique (pie les souffrances de Notre-Scigneur, prédites dans ℓ Ancien Testament, furent rappelées au moment de l'institution par le Sauveur luimême (Tsvitaiv, *Protcstanlslvo....* p. 618-619). Tsvctaêv nous dit aussi que Nasedka traita du moment de la transsubstantiation, mais il n'a pas cru utile de nous donner des détails à ce sujet.

L'Exposilion contre Luther ne fut jamais imprimée, mais elle circulait en grand nombre de copies quand parut un *Sobornik* ou *Éccueil de discours choisis sur le culte ct la vénération des icones.* Ce traité semble bien être le premier ouvrage de polémique antiprotestante qui soit sorti des presses moscovites. Il contient douze chapitres tirés presque uniquement d'anciens auteurs : Constantin Porphyrogénète sur l'image achéropite; deux lettres du pape Grégoire à Leon l'Isaurien sur les saintes images: le discours de Germain de Constantinople au même t mpereur sur le culte des images et de la sainte croix; quatre écrits de saint Jean Damascene; le Bouleau multiple *(mnogosloznyj svitok)* adressé à l'empereur Théophile, un récit sur les miracles de l'image de la Mère de Dieu appelée Bomalne. Le seul *Slovo* russe qui ait trouvé place dans ce recueil est un chapitre de Zénobe Otenskij que nous avons analysé ailleurs.

Deux autres recueils rendirent service aux polémistes anl ihdhérh ns ; ce furent le *h'niga Kthlovskaja* dont nous avons déjà parlé, basé en grande partie (pour ce qui est de la polémique ant llulhéricnnc) sur Γ*Exposition contre Luther* Nasedka prit une part importante à la rédaction de cet ouvrage. L'autre livre, le *Livre sur la foi,* était, nous l avons dit, d'inspiration surtout occidentale.

Sur Nnscdka. en plus des ouvrages généraux de Tssêlaêv (voir col. 282) : A.-P. Golubtsov, Si/r *Vault ur, la date de cornpodIton. Ir but el le contenu de · Γ Exposition conter Luther* (en ruisr : K ooprtMW-..), tupplémrntn û l'édit· des ouvrages «1rs SS. Pères *(Pribavlrnija...),* 1888, t. xrn. p. 152 sq.; A. Silov, *tnrfi ilrl Nasedka (Inan Vatilcvlf),* dans k· *Dictionnaire biographique russe* (l'article est dr 1911).

Les fiançailles de la princesse russe Irène Mikhailovna avec le prince Valdémar de Danemark furent l'occasion de nouvelles polémiques. Valdémar venu à Moscou (Kill) pour affaires commerciales était rentré chez lui sans rien obtenir. On avait décidé à Moscou qu'il ferait un parti convenable pour la Mikhailovna. On s'empressa d'envoyer des ambassadeurs au Danemark pour demander le jeune prince en mariage, ce qui ne fut accordé qu'après l'assurance formelle de la part «le Michel FeOdoroviê que Valdémar ne serait pas gêné dans la pratique de sa religion. Le prince danois s'était à peine installé au Kremlin (21 Janvier 1611) qu'on lui proposa de passer à l'orthodoxie (8 février). Il refusa, allégua le traité ct demanda à rentrer dans son pays On lui répondit que l'ambassadeur qui avait négocié le traité n'avait pas eu d'instructions sur la question religieuse ct qu'on ne pouvait, sans se déshonorer, renvoyer Valdénuir chez lui. Il valait donc mieux, pour lui, se mettre simplement à l'étude et dheuter avec des ecclésiastiques. Valdémar, qui partageait les vues de scs coreligionnaires sur la capacité intellectuelle des Moscovites, aurait répliqué . · .le suis plus instruit que tous vos popes; j'ai lu cinq fois la Bible et je la sais par cœur; mais si le tsar ct le patriarche désirent une discussion, je suis prêt à les écouter. » Cinq jours après, le prince était convoqué chez le tsar et on l'invitait à obéir au souverain. 1) répliqua qu il était prêt à obéir jusqu'à l'effusion du sang, mais qu'il ne pouvait être question de changer de religion. Trois jours après, Valdémar écrivit nu tsar en l'accusant de manquer à la parole donnée. Michel subtilisait sur la lettre des convent Ions passées et Valdémar s'inquiétait. Le 21 avril, il reçut une lettre formelle du patriarche Joseph qui l'invitait, avec de nombreuses raisons à l'appui, à se faire baptiser. On pass; il à la polémique écrite!

Cette lettre du patriarche fut rédigée, ce semble, par Ivan Nasedka qui se servit, en l'occurrence, de la lettre du métropolite Jean de Bussic, du fameux et inépuisable I lepi των Φράγγων et enfin de sa propre *Exposition contre Luther.* Cette lettre fut souvent recopiéect courut en beaucoup de mains ; le patriarche invite \ aldémar à obéir au souverain et à sc faire orthodoxe. Il rappelle l'union primitive des Bomalns avec les Grecs, la defection du pape suivie de la chute de tout ΓOccident, en lin l'avènement de Luther et de Calvin, leurs écrits contre les évangiles et les conciles. Puis tl aborde le point brûlant : il n'y a qu'un baptême <|ui se fait par triple immersion. Ainsi Jean-Baptiste baptisa le Sauveur, «le même l'apôtre Pierre, suivant la description circonstanciée de saint Clement de Borne, baptisa les Bomalns. Il y a d'autres références encore à Clément de Borne et à Dcnys l'Aréopagito. Il ne peut donc pas être question d'un second baptême, puisqu'il n'y a qu'un seul baptême, mais Valdémar ayant été imparfaitement baptisé, doit l'être maintenant par triple immersion. Il n'y a pas de péché à cela: mais si le prince est inquiet, ‹ moi. l'humble patiiarche avec tout le concile, je prends ce péché sur moi. ct ce prétendu péché sera sur nous et non sur toi ».

Parmi les trois cents personnes de la suite du prince danois, se trouvait le pasteur Matthieu Velhabcr. Ce fut lui <pii rédigea la réponse du prince : il le fil dans un docte traité, précis, documenté, autrement serré cl logique (pic l'écrit moscovite. Son travail était accompagne d'une lettre courtoise, où le prince rappelait les ('(inventions passées, protestait de son obéissance vis-

à-vis du tsar Michel, mais proclamait qu il fallait obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. Afin que le patriarche ne crût pas que les protestants ignoraient leur religion, il présentait cette exposition en vingt et un chapitres.

La réponse russe, écrite encore par Nascdka, porte la date du 23 mai 1614; elle est fondée sur le *Livre de Cyrille,* le *décret* du synode de 1620 que nous connaissons déjà. *VExposition contre Luther* que nous avons étudiée, et quelques écrits des Pères. Les manuscrits en sont nombreux. Elle est loin d'avoir la précision el la science de l'écrit du pasteur protestant. Nascdka ne touche pas plus que celui-ci la question essentielle : le libre examen des textes bibliques.

11 affirme la nécessité de la tradition pour des raisons bizarres· 11 faut accepter tout ce que disent les Pères, dit-il, car « l'Esprlt-Saint agit sur eux comme sur les apôtres ». Ils lirent ‹ de grands prodiges et miracles, et sous l'inspiration de l'E>prit-Saint, ils dirent beaucoup de choses extraordinaires ct admirables, et *Yopération du Saint-Esprit se manifesta en eux en toutes choses exactement comme chez les apôtres ».* Nous avons la un critère qui nous mène loin. L'estime des protestants pour les conciles n'est pas suffisante. Les sept cornes ct les sept yeux de l'agneau de l'Apocalypse qui sont les sept esprits de Dieu sont précisément les sept conciles. En plus de l'Écriture sainte, il faut aussi admettre des traditions orales, I Cor., xt, 2; lIThess.,n, 15;Tit.,i, 5; saint Basilcct d'autres(c.iv). On reprend quelques points de détail : les mariages mixtes étaient permis au début du christianisme afin de ne pas révolutionner l'ordre social (c. i); quant à l'eucharistie, il faut se servir de pain *(khlêb)* ct non d'azymes qui ne sont pas du pain, puisqu'il leur manque le ferment qui représente l'âme ct le sel qui représente l'esprit. La nécessité de l'eau dans le calice est prouvée par I Joa., v, 6 ct Joa., xix, 34. Lors de l'institution de l'eucharistie, le Christ n'était pas encore crucifié; son côté n'avait pas été ouvert et le mystère de l'eau n'avait pas encore été accompli (c. v). Le chapitre sur le culte des images est dans la tradition moscovite : distinction (peu clairement établie) entre icones ct idoles; on reparle des images plus ou moins authentiques du Nouveau Testament (c. vin). Laissons de côté d'autres remarques et donnons la pensée de Nascdka sur le baptême. Les arguments de Vclhaber ont porté et l'écrivain moscovite est embat russe. Il s'obstine à prouver que le Christ fut trois jours et trois nuits dans le tombeau; voici comment : le vendredi saint, de la sixième à la neuvième heure, cc fut la nuit (les ténèbres couvrirent la terre); puis ce fut le jour jusqu'au coucher du soleil. Il y a ensuite la nuit el le jour du samedi; enfin, la nuit du dimanche fut transfigurée en jour par la Résurrection. Jean plongea le Christ *dans* le Jourdain, sinon, il aurait dû le baptiser sur la rive. 11 cite Denys i'Aréopagite (c. x iîI-x îx). Au chapitre xx. il décrit le baptême (par immersion) de Constantin et de saint Vladimir

il y eut ensuite des disputes orales entre Velhaber ct Nascdka. d'autres encore entre Velhaber el deux archimandrites grecs de passage. Il est difficile de se lier aux comptes rendus de ces joutes théologiques; ceux de Velhaber semblent moins embarrassés el plus sincères Les Grecs firent de la philologie allemande et soutinrent que *laufen* voulait dire plonger dans l'eau par immersion totale. Velhaber ‹ répondit plus de cent fois que ce n'était pas vrai, et qu'il espérait savoir son allemand mieux qu'eux », que *laufen* vient de l'hébreu *taoa* qui Veut dire « poser un fondement ». Ces disputes étaient inutiles; le pasteur protestant, désespérant d'ébranler les idées arrêtées de scs adversaires, demanda de ne plus continuer la discussion. Certains Moscovite s semblent avoir été pourtant impressionnés: le prince Slméon Sakhovskoj fut accusé d'avoir dit et même écrit qu'Irène pouvait épouser Valdémar sans péché. Il fut condamné pour cela à être brûlé vif, mils, suivant la miséricordieuse pratique du souverain, il fut seulement déporté dans un monastère. Le mariage n'eut pas lieu. Michel Ecodoroviè mourut et Valdémnr put enfin rentrer dans son pays

A.-P. Golubtsov, *Les disputes religieuses suscitées par l'affaire du prince royal Valdémar et d·· tu tsarcimu Irène Mikhailovna* (en russe : *Prenlja o itère..,),* Moscou, 1891; du même, *Monuments des disputes religieuses,* dans *Ctenifa,* 1892, 2, p. xxvi-350; C. Nyrop, *Noglc Optysnlnyer om Grco Valdemar Kristians Ruslandsfaced (1643-1640).*Copenhague, 1891.

Nous parlerons ailleurs (col. 308) des polémiques de Slméon de Polock contre les protestants.

Vers la fin du xvn® siècle, alors que les protestants se multipliaient en Russie, d'autres écrits furent composés contre eux. Lebedev a fait une édition (d'ailleurs critiquée) de deux de ces écrits : le premier, attribué à Ignace, archimandrite de Novo-Spass (1681-1692) avant d'être archevêque de Tobolsk (1692-1701), se distingue par un ton décidément grossier. Pour le fond, c'est le traité classique sur le culte des saints et des images avec une addition (peu intéressante) sur la vie érémitique et la liberté humaine. Le second est plus intéressant, plus éloquent surtout. C'est un *Discours contre les latins el les luthériens; comment il ne convient pas de bâtir des églises ct des kirki hérétiques pour eux dans le territoire de Moscou ct dans toute la terre russe.* 11 exprime bien les inquiétudes des Moscovites de la vieille école à la vue des nombreux étrangers admis dans leur pays par Pierre le Grand et qui multipliaient, sous la conduite du jeune despote, les profanations les plus scandaleuses. Voir A.-S. Lebedev, *Travaux polémiques antiluthériens récemment découverts,* dans *Ctcnija.* 1884, 3.

Il faudrait, pour être complet, parler encore des infiltrations protestantes dans la théologie russe par le moyen des prélats grecs ou des livres grecs envoyés à Moscou; celles-ci se manifestèrent surtout après l'avènement de Pierre le Grand (1682), dans la seconde période de l'histoire de la pensée religieuse en Russie, La confession de Cyrille Lucar semble avoir eu peu d'influence en Moscovie. Pas davantage celle de Métrophanc Critopoulos. Le seul épisode significatif doit être rattaché à la venue en Moscovie des frères Llkhudi dont nous parlerons tout au long.

Outre les travaux déjà indiqués au cours de cc paragraphe· voir Joh. Bothwidus *Thèses de qu/estione : utrum Muschovlla xint chrisliani,* Leipzig, 1750; II. Dalton, *Gcschlchte derreformierten Kirchr in Russland,* Gotha, 1865; ♦lu même, *Deltrdge zur Geschichte der evangeltschen Kirche in Rutiland,* I vol.. Gotha, 1867, 1869; Berlin, 1898, 1905; Joli. Lnsicki, *De Russorum Mosconitarum ct Tartarorum religione,* Spire, 1582; N.-P. LikhaCcv, *Un étranger bienveillant envers la Russie au XV/I· siècle* (en russe : *Inostranels ďobroielatel* ...), dans *ht. Vest.,* juill. 1898, il s'agit de Johann («ottfriecl Grcgori, pasteur protestant de Moscou; A. NiknISkij. *Matéri<iux pour rhistotre de la polémique antiluthérienne en Russie du Nord-Est aux* A'"17 *et XVIIe siècles,* dans *Trudy,* 1861. n. 1, 2; M. Siricius, *Religio Mo%cmdlica,* Giessen, 1661; Joh. Schwabe, *Tsulcrov Moskooskij slM dissertatio theologica de relig. ritibusque Moscouitarum,* lénn, 1665.

XV. Le patriarche Nikon; le schisme des stanovifcREs(vieux-croyants). Concile de 1666-1667.— Une grave scission se produisit dans l'Église orthodoxe de Russie au milieu du xvn· siècle. L'occasion en fut la correction des livres et cérémonies liturgiques entreprise par le patriarche Nikon.

Après la consécration du patriarche Philarète par Théophane de Jérusalem (1619). les hiérarques de l Orient turc vinrent de plus en plus fréquemment quêter en Moscovie. Les simples moines ou dignitaires

inférieurs étalent arrêtes à la ville frontière de Putivl, recevaient une aumône suivant leur rang et étaient renvoyés chez eux. Les patriarches, métropolites, archevêques ct évêques, archimandrites ct higoumène ct ceux qui savaient se tirer d'affaire arrivaient à Moscou où ils étaient les bienvenus, surtout sous le règne du pieux Alexis Mikhailoviè (1645-1676) dont la pieté allait parfaitement d'accord avec de larges visées politiques sur tout l'Oricnt. Ces prélats affichaient assez volontiers un dédain hautain vis-à-vis des Pusses qu'ils traitaient de grossiers, d'ignorants et d'incultes. A Moscou, un groupe, petit par le nombre, mais puissant à la cour, donnait raison aux prélats grecs ct croyait qu'une réforme s'imposait. Le clergé inférieur, campagnard surtout, convaincu que Moscou était la troisième et dernière Home depuis que les Grecs avaient perdu l'intégrité de la foi. se méfiait de ccs visiteurs dont la conduite n'était pas toujours édifiante.

Depuis l'établissement définitif d'une imprimerie à Moscou (début du xvn® siècle), les éditions des livres liturgiques s'étaient multipliées mais pas toujours avec l'uniformité requise; les correcteurs avalent grande liberté (sauf pour le cas retentissant auquel nous avons fait allusion col. 279) dans le choix ct l'impression des textes; ils décidaient, par exemple, quels Russes pieux devaient être admis dans les diptyques! Entre ces livres et ceux des visiteurs grecs, qui apportaient des euchologcs imprimés à Venise ou ailleurs, les différences, quoique d'ordre secondaire, étaient nécessairement multiples. Nombreuses aussi les pratiques différentes qu'un trop long isolement par rapport à Constantinople ou un désir immodéré de pompe ct de splendeur avait introduites en Russie. Tout un petit groupe, en Russie, désirait réformer l'orthodoxie moscovite en la rapprochant de la manière grecque. C'était la rendre plus œcuménique. Telle était en tous cas l'idée du tsar et de son confesseur. Nikon fut nommé patriarche (1652) précisément parce qu'il avait adopté les vues de son souverain ct qu'il était homme à les mener â bout.

Quand Nikon eut abandonné le patriarcal (nous avons traité de la question de Nikon dans un article séparé, t. xi, col. 616-655; on trouvera au même endroit une bibliographie suffisante sur l'illustre patriarche), et que la lutte entre le tsar Alexis Mikhailoviè et lui s'accentua, Alexis crut bien faire en appelant à Moscou quelques-uns des anciens adversaires du patriarche déchu. Ainsi, le protopope Avvacum qui, dans son exil de Sibérie, s'était fait une auréole de martyr, fut reçu à Moscou comme ‹ un ange de Dieu » ct logé... à l imprimerle! Sa prédication passionnée, le récit de ses terribles souffrances (enjolivé pourtant quelque peu), lui créa vile une très grande popularité. Il cul beaucoup de disciples, meme dans la haute noblesse, cl la femme du tsar passait pour lui être favorable. Parmi scs disciples les plus exaltés il faut compter les princesses Urusova el Morozova qui devaient acquérir une gloire impérissable dans la secte, pour la constante fermeté avec laquelle elles subirent les tourments pour leur conviction religieuse. Il faut d'ailleurs reconnaître que les starovières montrèrent souvent un courage magnifique. Parmi ces opposants moscovites, un des plus remarqués fut le protopope Nikita Pustosviat de Suzdal qui écrivit une longue réfutation du *SkrUal* ou recueil des réformes imposées par Nikon. Son écrit qui circula longtemps en manuscrit avant d'être saisi par la police défendait, entre autres doctrines, deux thèses qui valent d'être signalées : contre le *Skriial* il maintenait la doctrine de l immaculée conception avec des arguments quelque peu bizarres, nettement moscovites et tout à fait différents des arguments latinisants qu'on peut lire chez les théologiens klévlcns de celle époque. Il essaya aussi de démontrer que la transsubstantiation s'opérait, non pas par les paroles du Christ comme il l'avait cru lire dans le *Skriial,* ni par l'épiclèse comme le prétendaient d'ordinaire les pravoslavcs grecs, mais durant la proscomédie. C'était là, de fait, une opinion beaucoup plus répandue parmi les anciens Russes qu'on n'est porté à croire. Les premiers starovières, pour la plupart, y tenaient beaucoup. 11« n'étaient pas les seuls.

Concile de 1666-1667. — Parmi les prélats qui y siégèrent se trouvaient Paîsc Ligaridès, le métropolite Théodosc de Serbie ct, à partir de la tin de 1666, deux patriarches de l'Oricnt turc ct de nombreux métropolites ct archevêques. Aussi on l'appela le *Grand concile de Moscou.* La première session cul lieu en février 1G66. Le concile proclama tout d'abord que les patriarches grecs, quoiqu'ils vécussent sous la domination turque, n'avaient pas perdu l'orthodoxie; puis on accepta comme orthodoxes les livres liturgiques grecs; enfin on approuva le synode de 1654. C'était approuver l'œuvre de Nikon. C'était aussi porter un coup pénible à la thèse classique de Moscou la troi icmc Rome.

A partir de la troisième session, les chefs du schisme slarovière furent successivement convoqués devant le concile. L'évêque Alexandre de \ iatka qui avait relevé toutes les variantes entre le missel du patriarche Philarète et celui de Nikon fut · éclairé » et lit « sincèrement pénitence ». Avvacum. lui, fut condamné et dégradé. Nikita Pustosviat, l'auteur de l'écrit contre le *Ski liai,* lit pénitence et fut pardonné jusqu'à sa prochaine révolte (il mourra exécute lui aussi!). Le diacre Théodore ct le moine Lazare se révoltèrent ct furent condamnés à avoir la langue coupée, cc qui ne les empêcha pas, miracle ou non, de continuer à prêcher le *raskol.*

Le concile en meme temps avait chargé le métropolite de Gaza. Paîsc Ligaridès, d'écrire une réfutation de l'écrit de Nikita Pustosviat contre le *Skriial* Ce travail de Ligaridès ayant déplu, la même commission fut donnée à Simeon de Polock. Celui-ci écrivit alors sa *Verge de direction* dans laquelle, entre autres choses, il défendit l'immaculée conception de la vierge Marie. Sur la transsubstantiation, il soutenait l'opinion catholique, quoiqu'â la fin de son paragraphe il ait aussi ajouté quelques mots sur l'utilité de l'éplclèse. La *Verge de direction* fut approuvée par le concile, cl fut réexaminée l'année suivante, publiée au nom de tous, el solennellement recommandée par le patriarche.

Car, dès le début de novembre 1666, deux patriarches orientaux (Antioche el Alexandrie) vinrent a Moscou, convoqués par le tsar pour procéder à la déposition du patriarche Nikon et en même temps pour délibérer sur la réforme liturgique. En plus des deux patriarches déjà nommes, cinq métropolites représentaient le patriarcal de Constantinople; pour Jérusalem, il y avait Puise Ligaridès. métropolite de Gaza» et Γarchevêque du Slnaï; en tout vingt-neuf hiérarques, sans compter, bien entendu, les archimandrites, higoumènes, etc. Réunion imposante en vérité. Jusqu'au 12 décembre, il y cul huit sessions, toutes ayant trait à la déposition du patriarche Nikon; puis, on suspendit le concile.

Le 26 février 1GG7, il se réunit à nouveau, cette fois avec le nouveau patriarche de Moscou, Joasaph. Nous n'avons pas le procès-verbal des séances; mais les décisions finales ont été conservées. L'intérêt tIdéologique du concile est presque nul ! On réprouva certaines pratiques introduites par Nikon (H avait interdit, par exemple, de donner les derniers sacrements aux malfaiteurs condamnés à mort el il avait introduit des mi roirs dans les sacristies ct les sanctuaires pour mettre barbe et cheveux en ordre...). On approuva de nouveau les livres liturgiques des conciles précédents. Le missel de 1667 fut examiné et approuve officiellement par tout le concile ct confirmé comme prototype de

tous les missels futurs : « Et si un ange vient après nous dire autre chose, ne le croyez pas » (n. 24). On verra ce que le patriarche Joachim fera de cette interdict ion. On approuva le *Skriial* et on ordonna de l'avoir « en grand honneur à cause des nombreux raisonnements théologiques et mystères ecclésiasliques qu'il contient». Cependant sa lecture n'est pas recommandée à tous, car les ignorants comme Nikita, Avvacum et Lazare s'y perdiaient. On approuva de même la lettre de Païsc de Constantinople à Nikon, imprimée dans le *Skriial* ct la *Verge de direction* (n. 27). Pour donner plus de force à ses décrets, le concile fil d'autres références encore à cct ouvrage, en sorte qu'on peut le considérer comme l'expression du grand concile de 1666-1667· On renouvela de même les prescriptions sur le signe de la croix, sur le nom de Jésus (Jisus cl non Isus), le triple Alleluia, le nombre et la forme des *prosphora:*. On approuva encore la correction *(izpraidcnic)* du symbole, toutes les autres réformes, enfin, (pie le patriarche Nikon avait introduites. On condamna les écrits qui justiliaient l'attitude starovière : la légende du klobuk blanc, (voir col. 218) dont ils se prévalaient pour mettre en doute l'orthodoxie des Grecs, le *Stoglao* (voir col. 261), la *Vie de saint Euphrosyne de Pskov* où il était question du triple Alleluia.

Parmi les décrets disciplinaires, le plus important était celui qui supprimait le Bureau des monastères *(Monastyrskij prikaz),* établi en 1649 en dépit des saints canons. On supprima aussi la rcbaplisalion des latins. On fit comparaître encore les principaux dissidents devant le concile, ct il y eut des scènes orageuses quand Avvacum, par exemple, sc mit à maudire les patriarches orientaux ct les évêques russes. Les principaux des réluctants furent envoyés en captivité au monastère de Pustozero, sur l'Océan arctique.

L'opposition à la réforme s'accentuait. Fameuse surtout fut la résistance du monastère de Solovki. Dès le 30 août 1657, les nouveaux livres avaient été introduits dans l'antique monastère, mais les moines, fidèles aux anciennes traditions, refusèrent de les accepter. Les pourpailcrs traînèrent jusqu'en 1666 En 1667, le tsar envoya une terrible lettre au monastère, le dépouillant de tous scs domaines et de tous ses privilèges et annonçant l'arrivée d'une compagnie de soldats *(strellsi).* Les moines sc proclamèrent confesseurs et martyrs, s'armèrent et, durant huit ans, jusqu'en 1676, opposèrent une résistance héroïque aux troupes de plus en plus nombreuses qui les assiégeaient. Les milliers de pèlerins qui venaient, durant ces huit ans, de toute la Bussie pour faire leurs dévotions au sépulcre des fondateurs du monastère virent de leurs veux les exploits formidables de ces moines incorruptibles qui voulaient conserver l'héritage de leurs aïeux sans se laisser corrompre par les ‹ suppôts de l'Antéchrist » comme ils appelaient les nikonlens. Des réchappé} du monastère parcouraient les rives de la mer Blanche, prêchaient leur évangile avec une ardeur de martyrs et jetaient les fondements de ces nombreuses chrétientés starovières qui devaient se développer sur la triste Pornorie, sur les rives de la mer Blanche et de l'Océan arctique. Le monastère tomba enfin par trahison ct les moines furent massacrés.

Les doctrines des starovières : Moscou, troisième Home. — Ces dissidents tiraient les conclusions logiques de ce qu'un leur avait appris. Les Grecs, leur avait-on répété, depuis la chute de Constantinople, avaient perdu la (leur de l'orthodoxie qui s'était réfugiée dans l'empire moscovite. Avvacum s'écriait en parlant au tsar : « Laisse donc ce *Kyrie eleison;* c'est ainsi que parient les Grecs, crache sur «ux! Toi, Mikhailoviè, tu n'es pas grec, tu es russe; parle ta langue natale. Comme Dieu nous a enseigné, ainsi il faut parler. Dieu ne nous aime pas moins que les Grecs. Par saint Cyrille et son frère. il nous a donné les livres saints dans notre langue » *(Euvres* d'Avvacum, dans *Monument* ..... 475. bs Busses, autocéphales depuis longtemps, méprisaient les prélats grecs qui scandalisaient la Moscovie avec leur trafic d'indulgences, de reliques, de fourrures aussi, par le désordre de leur vie privée et leur insatiable soif d'argent. Il était intolérable d'abandonner la glorieuse orthodoxie des thaumaturges de la terre russe pour se mettre à telle école. Au concile de 1667, Avvacum avait été vivement offensé d'entendre un évêque russe s'écrier : · Nos saints étaient des sots et ne savaient ni lire ni écrire, comment les croire? ·

On avait, de même, appris aux Busses que tout est immuable dans l'orthodoxie et que l'on ne peut en aucune façon introduire des nouveautés dans la tonne extérieure des cérémonies. Le grand grief des grecs contre les latins avait été l'addition du *l'ilioque nu* symbole, malgré les prescriptions du 1l Ie concile œcuménique (la question dogmatique ne venait qu'en second lieu). Or, ici, on avait bel et bien corrigé le symbole de l'aveu même des nikoniens. Les catalogues d'erreurs latines (pic chaque prêtre russe pouvait lire dans son *Trebnik* ne contenaient ordinairement que des pratiques externes sans grande importance; ici, on touchait au nom de Dieu, au signe de la croix, à la croix elle-même, au sacrifice liturgique... Manifestement la foi venait de défaillir en Moscovie. Mais alors? D'épouvantables conséquences sc tiraient logiquement de ces prémisses. La troisième et dernière Borne est tombée. C'est maintenant le règne de l'Antéchrist.

Ł eschatologie starovière. — Malgré les brillantes études de Sèapov et de scs disciples qui voient dans le *raskol* de 1666 un phénomène d'ordre social, nous sommes convaincus que, jusqu'à l'avènement de Pierre IcGrand.ce fut un événement exclusivement religieux. La doctrine centrale était une croyance absolue à la venue prochaine de l'Antéchrist. Vers 1669, alors que les esprits à Moscou étalent surexcités par les rumeurs de plus en plus inquiétantes sur la fin du monde, le diacre Théodore, au nom de tous les prisonniers de Pustozero (Avvacum et les autres) écrivit une longue lettre à la communauté moscovite starovière pour préciser l'état de la question : il est prédit, disait-il en substance, que l'orthodoxie restera à Moscou jusqu'à la fin des temps; ainsi le veulent les éloges des patriarches grecs (Jérémie de Constantinople et Théophanc de Jérusalem) et la légende du klobuk blanc. Aujourd'hui, ce n'est certes pas encore le dernier jour, mais c'est bien l'apostasie générale qui doit précéder la fin du monde. Mille ans après l'incarnat ion, le diable fut déchaîné, le dragon fut jeté du ciel en Occident ct par sa queue (le pape) il entraîna dans sa chute le tiers des croyants (Apoc.. x.x. 2, 7; cf. xn, 4). Six cents ans après, la Pelitc-Bussie laissa la foi. C'était l'union de Brest (1596) et l ‹ hérésie » des « uniates ». Encore soixante ans, et Satan par son suppôt Nikon détruisit la foi en Grandc-Bussic. Celle exégèse du chiffre de la bête apparaît dans tous les premiers théoriciens du *raskol.* Avvakum eut une vision de l'Antéchrist.

De là à préciser la personne de l'Antéchrist, la distance n'était pas grande. Nikon fut désigné par beaucoup comme remplissant ce rôle. On trouva dès lors un nombre infini de racontars à son sujet. Un Tartare lui avait prédit sa future destinée; des saints moines avalent vu des serpents rôder autour du palais patriarcal. Quand Nikon était moine à Anzcr, saint fc.éazar avait eu de terribles visions à son sujet. Nikon, on le racontait à voix basse, sortait tous les soirs avec le diable sur le lac de Théraponlov, près du monastère où il était enfermé captif, et causait avec lui. Même avant le concile de 1666, le moine Kpbrem Potemkin avait annoncé que ‹ l'Antéchrist était déjà né », que le sceau sur les *prosphora:* ‹ était le sceau dr l'Antéchrist · et

que le patriarche Nikon était « le mauvais lui-même ». .Moscou était pleine de ces rumeurs, et on interrogea les « Pères » de Pustozero. Cette fois, ils répondirent séparément, car une brouille épouvantable y avait éclaté entre Avvacum ct Théodore ct les gros mots accompagnaient les anathèmes quand les deux chefs sc causaient... Théodore répliqua donc que l'Antéchrist n'était pas encore venu ct que Nikon n'était que son ‹ proche précurseur ». Avvacum répondit dans le même sens. Nikon, dlsalt-ll, est né d'un Tartare, et d'une femme de mauvaise vie. Or, les Tartarcs sont de la tribu d'Agar, tandis que l'Antéchrist doit naître de la tribu de Dan. On lança aussi, mais avec peu de succès, l'idée que l'Antéchrist était le tsar Alexis Mikhailoviê. En tous cas, presque tous les premiers starovières crurent fermement à un Antéchrist individuel.

D'autres crurent que l'Antéchrist était une abstraction, quelque chose de spirituel et d'intangible. Avvacum polémisa longtemps contre cette idée, manifestement entretenue par quelques inconnus et qui se lit surtout jour au concile starovière de Novgorod (1691), où il fut décrété que « nous devons croire sans aucun doute et enseigner aux autres (pie, à cause de nos péchés, nous sommes arrivés à la tin du monde, que maintenant l'Antéchrist règne dans le monde, mais règne spirituellement dans l'Eglise visible; il est assis sur le trône du Dieu vivant sous le nom de Jisus et il sc montre comme Dieu ».

On attendit alors la fin du monde. Des calculs, plus ingénieux les uns que les autres, fixèrent la fin du monde pour 1671; un autre précisa 1691 ; un troisième enfin, qui avait dans sa possession * un autographe écrit par le doigt de Dieu avant la créât ion du monde», calcula 1692. Il s'appelait Cosme Kosoj. 11 rassembla une armée pour e purifier la terre », fut pris, envoyé a Moscou ct exécuté. Les passions étaient surexcitées par ces délires apocalyptiques. Les manuscrits les plus extraordinaires, où le dragon et scs œuvres étaient peints en couleurs flamboyantes (quelques-uns se trouvent aujourd'hui A la bibliothèque de l'institut oriental de Home), circulaient de main en main. On en arriva ù la pratique la plus extraordinaire que des illumines inventèrent jamais.

Le suicide collecti/. — (''est la même idée que celle de la lin du monde. Les temps sont arrivés : mieux vaut mourir (pie servir ГAntéchrist. Il est impossible de vivre au mille u d'apostats, de procréer des enfants qui seront en danger de sc damner. Le gouvernement, d'autre part, appliquait déjà des sanctions brutales aux dissidents. « A Kazan, écrivait Avvacum. les nlkoniens ont brûlé trente personnes, autant en Sibérie, six A Vladimir, quatorze à Borovsk. A NiZnij Novgorod, ce fut magnifique... Ils se précipitèrent eux-mêmes dans les flammes afin de conserver leur orthodoxie entière ct immaculée et. ayant brûlé leurs corps, ils livrèrent leurs Ames à Dieu ». Le 6 janvier 1679, dix·sept cents personnes se brûlèrent vives à Tobolsk; le 24 octobre 1687, plus de trois cents s'enfermèrent dans les environs de Tinmen et. quand la police vint les sommer de sc rendre, ils Incendièrent leur refuge ct périrent dans les flammes. Vers 1680 ou un peu plus tard, quatre ou cinq mille firent de même dans le gouvernement de Jaroslav, près de la bourgade de Romanov. (''.es horribles pratiques commencèrent aussi dans le territoire de la Pomoric. Le l mars 1687. le moine Ignace sc brûla avec deux mille sept cents personnes; la même année, un autre moine du nom de Pinin en réunit un millier et se brûla avec elles 11 est dIllicile de préciser le nombre de ceux (pii périrent ainsi D.-l. Sapo£nlkov compta 8 831 personnes depuis le début du *raskol* Jusqu'A la fin du xvn· siècle, mais on note dans son étude une constante préoccupation de diminuer l'ampleur de ce phénomène; d'autres ont parlé de cent mille, mais c'est là un autre extrême. Il est difficile d'établir des comptes même approximatifs.

Il va sans dire qu'une telle folie trouva bientôt des adversaires, même parmi les dissidents, d'autant plus que ceux qui la prêchaient ne la pratiquaient pas tou Jours. Un concile starovière réuni en 1691, auquel participèrent environ deux cents moines ct beaucoup de laïques, condamna énergiquement tous ceux qui oseraient « sc tuer par le feu, sc noyer dans l'eau, s'égorger avec un couteau, ou sc si icider de quelque manière que ce fût ».On interdit de les commémorer dans la liturgie, dans les pannikhides. dans les autres prières; on ne pouvait observer leurs anniversaires ou les Inscrire dans les livres synodiques. L'adversaire principal des predicants du suicide volontaire fut le moine Euphrosyne qui laissa un mémoire quelque peu confus, mais de style vivant contre ces abominables abus

Il distingua entre les martyrs pour la fol ct les suicidés. Le suicide est ‹ un acte diabolique », pratiqué par les seuls donatistes, « comme on peut lire chez Baronius ». Puis Euphrosyne examine les exemples allégués par ses adversaires. De fait, certains martyrs dans l'antiquité sc donnèrent la mort de leurs propres mains, mais ce sont là des exceptions qui ne peuvent passer en règle générale. Puis, les objections réfutées, il passe a l'ofiensivc. On l'attaquait à I aide des écrits d'Awacum; mais c'était justement la mode, alors, de composer des écrits apocryphes ct de les faire circuler sous le nom de l'illustre martyr. Il décrit ensuite, cl avec quelle vivacité, l'immoralité de certains brûleurs qui commettaient des infamies sur leurs victimes en leur persuadant que tout serait purifié par le feu. I) tourne en dérision ceux qui ne pratiquaient pas ce qu'ils prêchaient, mais s'enrichissaient de l héritage des brûlés, car il ne manqua pas de gredins qui surent profiter de cette folie qui soufflait alors sur le *raskol.* Beconnaissons pourtant que beaucoup de chefs se suicidèrent avec leurs ouailles.

Les controverses de Pustozero. — Nous avons rapporte comment Avvacum. Théodore. Lazare et Épiphane avaient etc envoyés à Pustozero. où ils vécurent dans de grandes privations. Ils jouissaient cependant d'une certaine liberté ct continuaient A envoyer de nombreux écrits à Moscou pour dinger les communautés naissantes du *raskol.* Bientôt, pourtant, une brouille violente les divisa. Voici comment le diacre Théodore qui est. de tous les intéressés, celui dont le compte rendu est le plis calme, raconte l'incident : ' Le protopope Avvacum et le diacre Lazare commencèrent à confesser que la Trinité était sur trois trônes, et qu'il y avait trois dieux et trois essences: Lazare disait qu'elle était en trois personnes et en trois substances. Ils disent que le Christ est un quatrième dieu, assis sur un quatrième trône; mais ils nient en lui l'essence même de la divinité disant qu'une vertu descendit de Гhypostase dans le sein de la Vierge, mais que la nature même du Fils et du Saint-Esprit ne descendirent jamais du ciel › H n'était pas dans le caractère d Avvacum desc laisser attaquer sans riposter. Il écrivit donc d'épouvantables invectives contre Théodore. Théodore essaya de sc justifier. 11 écrivit un cahier dans lequel il rassembla sa doctrine sur les points controversés. Ce n'était pas un petit mérite, car les livres n'étaient pas abondants a Pustozero. Avvacum. profitant du fait que le geôlier, pour une raison ou pour une autre, était monté contre l'infortuné Théodore, le fil arrêter : « lis me saisirent, dit le diacre, et se mirent à me frapper violemment, sans miséricorde, avec deux grandes verges. Ils fouettèrent jusqu'au sang tout mon corps nu. Puis ils m'attachèrent les mains derrière le dos et me laissèrent dans la neige pendant deux heures Avvacum et ses amis regardaient ct sc moquaient du malheureux! Pendant ce temps on fouilla sa cellule et on lui vola son cahier.

Awncum en prit quelques passages seulement et. avec ccs éléments, composa un violent écrit contre Théodore ct répandit dans toute la Russie la nouvelle que le malheureux diacre était tombe dans l'hérésie, ct qu'il étaic, par conséquent, excommunié. Théodore chercha à sc défendre. Il est franchement difficile de se faire une idée exacte de ccs controverses, car Avvacum ne se sentait pas à l'aise dans la terminologie théologique. Théodore est autrement précis et exact.

Sur Teucharistie. — Avvacum ct Lazare soutenaient que la transsubstantiation s'opère au début de la proscomédie: Théodore développa au contraire la thèse catholique que la transsubstantiation s'opère lors des paroles de l'institution. A l'objection tirée des prostrations faites lors de la Grande entrée, Théodore répond : ‹ Pendant la Grande entrée, on doit s'incliner, non pas devant la parcelle de pain, et devant le vin ct l'eau, mais devant le Christ, Agneau vivant, invisiblement porté par les anges. » (l réprouve les nlkonicns qui refusaient de sc prosterner alors ‹ à cause de leur orgueil diabolique ».

Sur la Sainte Trinité. — C'était la controverse principale. Souvent, Awaeum sc sert de termes inadmissibles. La Trinité, dit-il, c'est ‹ trois tsars indéfectibles, trinité de divinité égale, assise sur trois trônes, trois images, une nature, natures égales, trois natures, trois natures éternelles, trois hypostases, trois rayonnements ». *Monuments,* col. 586. Comment discuter avec un homme qui sc contredit si allègrement.

Ce qu'il dit des trois trônes semble bien être inspiré par une conception matérialiste de la Trinité. Pourtant, on ne sait jamais avec Avvacum. Il ajoute plus loin : « Comme le Père est Père par sa personne, ainsi le Fils, ainsi le Saint-Esprit ; la Divinité n'est pas chose charnelle; je parle comme je le fais parce que j'ai une langue humaine ». *Ibid.,* col. 589. Ailleurs pourtant il affirme : « Les trois personnes sont en toutes choses égales entre elles comme Pierre, Paul cl Jean le Théologien; ils sont trois, l'un à côté de l'autre, unis entre eux par l'amour de Dieu. » Col. 617. Plus loin, il précise davantage sa pensée qui devient intolérable : ‹ Comme Pierre et Jean et Paul, trois hommes, n'ont qu'une nature humaine, ainsi Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu le Saint-Esprit; les trois ont une nature ct essence divines. » Ce serait donc une unité spécifique, non une unité numériqueI Avvacum, d'autre part, accusait Théodore de confondre les personnes, dans un seul mélange. Un peu plus tard, col. 631, il donne scs définitions d'essence, connature, nature, et substance. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il manque de clarté.

La christologie. — a) L'incarnation. — Avvacum décrit comme suit la pensée de Théodore : * Il parle ainsi delà concept Ion du Christ : le Christ entradans la Vierge par l'oreille; nous, au contraire, nous croyons ainsi au sujet de la conception du Verbe de Dieu suivant ГÉcriture. Le prophète Gédeon *(sic!)* vit à l'Orlent une porte fermée; personne ne passait à travers cette porte sauf Dieu qui la scella en sortant. » Subbotin, *Matériaux,* t. vi, p. 319. Théodore n'est certainement pas responsable d'une sottise pareille. Peut-être avait-il dit que la sainte \lergc conçut à la suite de la parole de l'ange; Avvacum avait d'ailleurs l'habitude de mal comprendre ou de mal interpréter son adversaire <|ui, de son côté, résuma ainsi sa doctrine : » Un de la Trinité, le Fils de Dieu, descendit lui-même du ciel sur la terre dons su propre nature inellable et, dans toute son Immensité, il habita dans le sein de la très sainte Vierge Mère, prenant la nature humaine; et de la Vierge naquit le Christ, Dieu pariait ct homme parfait; u ce moment-la ct toujours, il restait nuclei, inséparable du Père » *Matériaux,* t. vi, p. 97. Avvacum. au contraire, semble bien s'être exprimé comme le lui reprochait Théodore : · Le Fils, dit-il. sans se séparer du Père par sa nature, descendit du ciel par la vertu de sa grâce tout entier dans la Vierge pure; il descendit par la grâce; par sanature.il était tout entier in haut. Inséparable du Père. » *Monuments,* col. 618-619,

b) La descente aux enfers. —Théodore se tient Λ lu doctrine catholique : après la mort du Christ, l'âme unie à la divinité descendit aux enfers et le corps, uni à la divinité, fut mis au tombeau. Avvacum accusa donc Théodore de couper la divinité en quatre el d'en mettre partie au tombeau, partie en enfer, t partie au paradis avec le larron, ct partie sur le trône avec le Père .* *Ibid.,* col. 618. Evidemment, Avvacum tenait à conserver les trois personnes sur les trois trônes! Pour lui, après la mort du Christ, l'âme s'en alla au Père, car on ne peut admettre que ‹ l'âme, sans le corps nil été en enfer ». Le samedi soir, la chair et l'âme réunies descendirent en enfer, en rompirent les portes ct, le dimanche matin, le Christ sortit de l'enfer et en délivra les âmes des justes. Pour donner une Idée du langage d'Avvacum. voici la conclusion de cet écrit théologique : « Mais Théodore le Radoteur et tous ceux qui pensent avec lui. il est maudit, et il le sera, il le sera pour les siècles, le chien, le fils de p.... -Avvacum protopopc. » *Monuments,* col. 619.

Avvacum. de même, voulant à tout prix que le Saint-Esprit restât sur son trône au ciel, semble bien avoir cru que le jour de la Pentecôte il ne descendit sur les apôtres que par sa grâce.

/.'altitude des starovières uis-à-uis des sacrements nikonient. — Deux courants sont à distinguer : les uns admettent la validité des sacrements nlkonicns. les autres la rejettent. De cette distinction naîtra la grande division de la secte en ‹ sans prêtres » *(bez popoutsy)* cl « avec prêtres » *(popoutsy). On* sait qu'aucun évêque (sauf Paul de Kolomna qui disparut bientôt) ne suivit les *raskolniks* dans leur opposition aux réformes nlkoniennes : le seul recrutement possible était parmi les transfuges du camp adverse qu'ils attiraient comme ils pouvaient. Ce n'est qu'au xix· siècle qu'une hiérarchie starovière stable put enfin sc constituer à Bclokrinitsa en Bukovinc.

Le baptême nikonien rencontra vite des adversaires. Le diacre Théodore que nous connaissons déjà fut le premier à le rejeter : ‹ On ne peut recevoir le baptême d'un hérétique ou d'un apostat de la vraie foi, parce que l'Esprlt-Saint n'agit pas par des mains ct des langues hérétiques; le baptême hérétique n'est pas un baptême, mais une souillure. » Subbotin, *Matériaux,* t. vi, p. 202. Il explique ailleurs que les prêtres ordonnés par Nikon après la peste ou après le concile de 1666 ne peuvent administrer un baptême valide, « parce qu'ils font partie de l'armée de l'Antéchrist »; aussi les prêtres nlkonicns, ordonnés d'après le nouveau rituel, doivent-ils être rebaptisés quand ils viennent à la • vraie foi ». En incine temps que le baptême, le sacerdoce disparaît. Il n'\ a plus de fidèles sauf les quelques-uns qui se cachent ‹ dans les déserts cl les montagnes ·. Il ne reste donc plus qu'à attendre la lin du monde. Théodore peut être considéré comme le « sans prêtre · le plus résolu des origines.

Avvacum fut plus large. Au début, sans doute, il avait approuvé la lettre de Théodore. Il avait écrit lui-même ‹ aux malheureux de Moscou » : ‹ On ne reçoit pas le baptême d'un prêtre ordonné d'après l'ancien rituel mais baptisant d'après le nouveau, ou celui d'un nouveau prêtre baptisant d'après l'ancien rituel ». Subbotin. *Matériaux,* t. v, p. 221 ; *Monuments,* col. 825-826. Sa doctrine évolua suivant les cas; ainsi, il écrivait nu prêtre Étienne que les enfants baptisés par les nikoniens ne devaient pas être rebaptisés, mais qu'on devait simplement suppléer les prières omises; si pourtant on avait omis l'abjuration durant la première

cérémonie, tout h· baptême était à répéter. Enfin, dans une autre lettre, il accepte le baptême et le mariage conférés par les nouveaux prêtres: il suffit de compléter les cérémonies omises en se servant des anciens livres. Lettre à Isidore, dans *Monumenti,* col 042-943. Même les laïques, en cas de nécessité, peuvent baptiser.

L'eucharistie. — Il n'était pas facile de trouver des prêtres fidèles aux vieux livres. Avvacum fixa donc un rituel pour 1rs laïques : ‹ Allume un cierge devant l'image de la Vierge, mets sur la table une nappe, ct mets-y un vase avec du vin ct dr l'eau dans lequel tu poseras une parcelle du corps du Christ. Prends l'encensoir, dis la prière de Jésus (Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi. pécheur), encense l'image, 1rs saints dons, toute la maison; baise les icones et la croix, ct, te prosternant jusqu'à terre, récite la confession des péchés; dis ensuite la prière : *Perceptio corporis ct Sanguinis lui, Domine Jesu Christe, quod ego indignus sumere præsumo...* (il donne le texte slave), demande pardon en répandant ton Ame, et ensuite, avec la bénédiction de Dieu, reçois le saint sacrement cl prie Dit u pour toi-même rt pour nous. » *Monuments.* col. 421-422. Ailleurs il donne un rite plus ‹ oriental » car celui que nous venons dr transcrire semble avoir été composé sous d'inexplicables influences latines. Ceci supposait que les rares prêtres starovières consacraient de grandes quantités de pain et que les parcelles sacrées allaient loin. On eut beaucoup recours à Solovki, par exemple, tant que le monastère tint bon ct l'on trouvait dans toute la Russie des parcelles consacrées dans le fameux monastère. Sur le Don, un certain Dositbée consacrait des quantités immenses, car environ une Irentaine d'années après sa mort, lors d'une perquisition faite sur les lieux où il avait vécu, la police trouva d'immenses quantités de *prosphoræ* consacrées par le malheureux, et scs moines répétaient que Dositbée avait déclaré qu'il « y aurait assez de ce sacrement pour cent mille hommes pour cinq mille ans ». Dans les sectes qui n'avaient plus de prêtres, il arrivait que des laïques prenaient une petite parcelle du sacrement, la incitaient dans la pâte ct recommençaient...

La pénitence. — Avvacum recommanda la confession faite aux laïques, an cas où les prêtres manquaient : • Si. en cas de nécessité, vous ne trouvez pas de prêtic, confessez-vous à votre frère expérimenté et Dieu vous pardonnera, voyant votre pénitence; communiez alors aux saints mystères ayant observé les saintes prescriptions: gardez toujours les *prosphoræ* nécessaires. » *Autobiographie,* dans *Monuments,* col. 30.

Le mariage.— Nous rencontrons toujours la meme tendance; les uns refusent tout ce qui vient du camp nikonlcn : croyant que l'on était arrivé Λ la fin des temps, ils refusaient de permetire aucun mariage. Avvacum se trouva dans la nécessité d'infliger une terrible pénitence à une certaine Hélène qui avait séparé Xénie KhruSèova de son second mari. Au prêtre Isidore, dans une lettre que nous connaissons déjà, il recommanda de reconnaître les mariages célébrés par les nlkonicns, tout en Infligeant une pénitence suivant leur force aux nouveaux convertis. Telle était l'opinion plus modérée. Mais les intransigeants, qui ne reconnaissaient la validité d'aucun sacrement célébré par les nlkonicns, n'avaient plus de sacerdoce et de prêtres. tombèrent dans les plus graves erreurs à ce sujet. I n des documents les plus extraordinaires de ce groupe est le concile de Novgorod de 1694. qu'on trouvera dans l'ouvrage de Smirnov, *Questions intérieures dans le raskol au xvn· siècle,* Pclersbourg. 1898. p. 41 sq.

Le concile de Novgorod de 1694. — Scs actes furent signés par vingt-cinq ‹ Pères spirituels » évidemment laïques, dont deux ne savaient pas écrire Il promulgua vingt canons : après avoir proclamé que le règne de l'Antéchrist était arrivé, qu'il règne spirituellement ct qu'il s'appelle Jhu< rt qu'il détruit l'Église, le concile proclame la nécessité de baptiser tous ceux qui viennent dr chez les nikonlcn». (Can. 2.) Ayant décrit le rite du baptême (can. 3), le concile passe nu mariage ct aux péchés charnels, ce qui constituait la plus grave de scs préoccupations. (Can. 4-17.) Les néophytes doivent être instruits que « notre véritable Église ne reçoit pas les gens mariés qui pratiquent la vie commune »; ils devront vivre comme frère ct sœur; de même ceux qui sc sont mariés avant le concile; les Pères spirituels doivent veiller à cela. Ceux qui vont se marier chez les prêtres nlkonicns ou qui, sans mariage, s'unissent avec la bénédiction des parents, sont excommuniés.

Lrs péchés charnels sont traités avec plus d'indulgence que le mariage. A la première naissance, il y a quarante jours de pénitence avec 400 métanies par jour; la seconde faute est punie par un an, ct la troisième par six ans de pénitence. Puis, c'est l'excommunication. Il y a aussi de longues purifications nécessaires pour purifier les aliments achetés au marché, le contact inévitable avec les nikoniens, etc.

Ces <sans-prêtres », privés de toute hiérarchie ct de toute vie spirituelle basée sur la hiérarchie, tombèrent bientôt dans les aberrations les plus fantasques d'un illuminisme grossier. Il serait intéressant d'étudier les rapports entre ce *bezpopovstvo* ct les sectes mystiques qui ont souillé la Russie des xvm· ct xix· siècles, quoique plusieurs de ccs sectes étrangères semblent remonter à des époques bien plus reculées. Mais même parmi ccs *bezpopovtsy* beaucoup gardèrent intactes leur piété ct leurs bonnes mœurs. Ils colonisèrent de vastes provinces pour la Russie. Ils existent encore aujourd'hui.

La polémique antistarovière. — Depuis le concile de 1666 jusqu'à nos jours, ce grand schisme de l'Église russe a servi d'occasion a la plupart des polémiques qui sc sont développées en Russie. Les ouvrages écrits contre les starovières sont innombrables. Au début, pourtant, l'orthodoxie officielle sembla plutôt préférer avoir recours aux mesures de police qu'aux arguments Parmi les traités écrits contre les starovières, nommons la *Réfutation de la supplique des moines de Solovki* du prêtre catholique Juii (Georges) Kriêaniè qui ne fut publiée qu'au courant du siècle dernier ct la *Réfutation de la supplique de Nikita Pustosvial* due à la plume dr Païse Ligaridès, publiée en 1895. La *Verge de direction* de Simeon de Polock fut éditée en 1666. mais dès la tin du xvn· siècle était tombée en défaveur. {. *Exhortation spirituelle* publiée au nom du patriarche Joachim par Athanasc de Kholmogory en 1682. à la suite de la révolte des *strellsi,* connut un succès plus durable (éditions successives en 1751, 1791. 1882). L'ouvrage piinclpal contre le *raskol* est le *Rozysk* ou enquête, du fameux Dimitri de Rostov qui a connu beaucoup d'éditions jusqu'à nos Jours. Il est à noter que les starovières ne pouvaient jamais répondre aux polémiques. Jusque ver le milieu du xix» siècle. Ils n'imprimèrent, que de rares ouvrages à l etranger. Vers cette époque ils établirent secrètement une lithographie et ainsi purent publier quelques traités. Ils ne purent ouvrir d'imprimerie qu'après l'édit de tolérance de 1905.

1· *Documents.* La plupart des documents, historiques et littéraire ayant trait aux première année du *raskol* ont rtc publiés par N. Subbotin. *Matériaux pour l'histoire du raskol dans la première époque de son existence (Malerialy dlja istarii raskola...),* t. i-ix, Moscou. 1875-1895· dont nous nous somme abondamment servis. Voir aussi .la. Itarskov rt P. Smirnov, *Monuments de Chisl. des starovières au ΛΓ//· siècle (Pamjatniki istorii...),* dans *fiuss. 1st. Ilib...,* t. xxxtx. Leningrad. 1027; Jn. B<ir\ . A/o/mnirn/s </rs prr- *mières années du vieux-ritualisme russe (Pamjatniki...),diu\s Liét. zan.,* t.xxiv, 1911 ; Alex. IKrovkos lê), *Descript.dequelques travaux écrits par tes raskolniks russes (Opisanie...),* Pé-

trrxliourg, 1861; Jo. Rankov, Afnnunirnh *des premières annérudii mouvement vieux-croyant en ftussie (Pamjatniki...).* 1912; \. BaroMin, *Sources pour la première époque de l'hist. du raskol (hfotnikl).* dans *Khr. Cten..* 1888, ŋ. 1· 2, rl 1889, n. 1; V. Druiinin, *Écrits des staroifières russes; catalogue des manuscrits établi d'après les ratai, imprimés des collections de manuscrits (Pisanija russkikh).* dans *Let. zan.. t.* xxv, 1912; P. Llubopylnyj, *Calai, ou biblioth. de ΓÉglise starovièrr.* dans *Ctenija.* 1863, ŋ. 1; P.-Th. Nikolavƙij, *Matériaux pair Vltisl. du raskol (Malrrialy...).* dans *Khr. Cten..* 1893, n. 2; E.-V. Barsov a publié beaucoup de documents sur le *raskol* au xvit· siècle dans les *Ctenija* de Moscou, surtout de 1880 à 1886.

2 Iss manuels d'histoire du raskol. — Iis sont très nombreux. Nommons surtout I. Ivanovskij, *Manuel pour l'hist. cl la refutation du raskol des vieux croyants (Hukovodsfvo...),* 2· rd., Kazan. 1887; Mur Macaire, *Hist, du schisme russe connu sous le nom de vieille loi (Islorija russkayo...),* Moscou, 185.3 (2· rd., 1838), souvent cité, mais vieilli; t.-Th. NH'sktJ, *Leçons d'hist. sur le raskol russe (Lfl.tsii...)t* P< lk rsbourn. 1.886; K. Phdnikux. *Hid. du raskol russe de la vieille foi,* 7· éd., *ibid..* 191 I; P.-S. Smirnov, *Hist, du raskol russe de la vieille foi (Islorija...), ibid.,* 1895 (c'est do beaucoup Je meilleur mnnuil que nous connaissions).

En français, il faut avoir encore recours a A. IxToy-Braulicu, *L'empire des tsars el les Hlisses.* t. m, Paris. 1889. En anglais, la monographie bien médiocre dr I·'. C.onybcare, *Hussian dissenters,* (amibridge, 1921. Le savant orientaliste a démontré encore une fois qu'on peut sc permettre bien des négligences en parlant de la Bussie, sans qu'on s'en aperçoive beaucoup dans le mande lettre en Occident,

3· *Hrcueils bibliographiques.* Nous n'en connaissons que «leux · A.-S. Prugiit in. /x· *raskol et les sectes :* I. *Hiblioqr. de la vieille loi «(de ses dérivations (Haskol seklantstOO.* 1. *Hibliogr...).* Moscou, 1887; Th. Sakharov, *Hiblingr. de l'hist. et de la réfutation du raskol russe (Literatura islorii...).* t.i, Tambov, 1887; t. n et m. Pétcrsbourg, 1892, 1900.

t' *Questions particulières.* Les premiers docteurs du *raskol :* le protO|X>pe \vvacum. Son autobiographie n été souvent publiée; la meilleure édition est Barskov, *Monuments....* Leningrad, 1927, voir ci-dessus; A. BoroZdin, *Le protopope Avvacum (Protopop AJ.* 2· éd., Pétcrsbourg, I960; V.-Λ. Xlj kolin. *Le prolapope Avvacum, sa vie et son activité (Protapop AJ. ibid..* 1891; A. Spakovsklj, *Lr docteur schismatique Avvacum et ses ouvrages (Haskolnièittk..j,* Kisinev, 1870; Bud. Jngoditsch, *lias Lrbcn des Protopopen Avvakum.* Berlin, 1930.

Sur Néronov : Ph.-Grégoire KlipunovskiJ, *Jean .\eronov.* dans *Izvrslija* de l'univ, de Kiev, 1886, n. 7.

Sur Xikila Pustosviat : *Supplique du docteur schismatique Kikita de Suzdal (Cclobilnaja).* dans *Ctenija.* 1902, n. 2; N.-A. Dobrotvorskij, *Lr lieu de la sépulture de Nikita Pu\loifdat.* dans *ht. Vest..* jnnv. 1887; L Bumjanlsvv, *Nikita Kuns. Dobrynin Pudosvial.* Sergiev Posad, 1917, p. 658-385.

Sur Daniel : \. Vedcnsklj, *Daniel. prutopope de Kostroma t KoilromsMj).* dans *Hog.* VAL. 1913, p. 811-851.

Sur les moines dr Solovki et leur révolte : les documents principaux ont été publiés, pour la première époque de la révolte, dans Sublætin, *Matériaux,* ci-dessus, cl dans E.-V. *Harkov. Documents ayant trait ù la révolte de Solovki (Akty..J,* dans *Ctenija.* 1883. n. t; ceux-ci ont trait il la dernière période du siège; Shnéon DcnLsov, *La vigne russe (Vinograd. J.* Moscou. 1900; \ndrv Denisov, *Histoire des Pères fl ŏe martyrs de Solovki (Islorija...),* Moscou, 1913. Comme étude, voir les grandes histoires de Soloviev ou de Mgr Macalrc; voir aussi la monographie de M.-.hi. Syrtsov, *La rootle des moines starovières de Solovki au* J17/· *siècle f Vozmuifcnie..j.* l'ouvrage a paru dans le *PraiJ. Sob..* de Kazan 1880-188t. et tut critiqué très sévèrement dans *Khr. Ctrn..* 1883, ŋ. 1, p. 751 sq.

3 />· *suicide à la première époque du raskol.* E.-V. Barsov, *Happart du voeoode Iurt Solivanov ŏstlug sur les* soin fri des *rashdniks dans diverses localités du territoire dJ. itiug /Doncsenie...).* dans *Ctenija.* 1882, n. 3; Khr. Lt>par< s. *f moine Kuphrusgne : réfutation de la voie nouvellement froutVv du itiicidr (Olritsatel'iioc).* dans *pamjatniki drrrnef pis'mmnosti,* t. ‹ vnt. 1895. recension de Kllucevskij ŏon *Hog. VM..* mars 18 p. I'»π-ϒ»ί: XH'skij, *Qu· lquei m U sur le suicide des raskolniks par le jeu (S'êsksd'ko* •l-.co/, dans *Khr. Clm .* 18»»t, n. 3; D. I. Sapoknikov, *Is suicide par Ir feu dans le raskol russt fSninosoHcnle..jt* dans *Ctenija.* 1891, n. 3; P.-S. Sinlmov, *L'origine du suicide par le leu dans le raskol russe (Proiskhuidcnlr..J,* dans *Khr. Cten..* 1895. ıı. 1, 2. celte étude entra plus tard dans le travail du même auteur: *Discussions intérieures dans le raskol au* ΛT7/· *siècle (Vnutrcniiye voprosip.J.* 1898; L-Ja. Syrtsov. *Le suicide par le leu des starovières sibériens aux X*17/· *et Λ ΓΠΡ siècles (Samosoftigatcl'.\ti>o... I.* Tobolsk, 1889; Iv.Eilipnv, *Hist.dc l'ermitage de Vygousk (Islorija...).* Pétcrsbourg, 1862.

6· *Iai théologie primitive du raskol.* — Voir surtout 1rs articles de P.-S. Smirnov parus d'abord dans *Khr. Cten.,* 1895-1897, puis repris dans Pouvnigo capital. *Ðiscussion intérieures dans le raskol au ŽXVII siècle.*

7· *Divers sur It raskol an XΓII· siècle.* D.-S. Varakin, *La correction des livres au XVII· siècle sous l'ex-patriarche Nikon (Ispravlenic...).* Moscou, 1910, ouvrage stnrovlén·; V. Vcriuzskij, *Alhanasc. archevêque de Kholmogory (Alhunasij...).* Pétcrsbourg, 1908, le chapitre de cet ouvrage ayant trait au *raskol* %e trouve aussi dans *Khr. Cten.,* 19Q0, n. 2; Gr. 1 Iciden, *De l'origine du raskol sous le patriarcat de Nikon (Iz islorii).* Pétcrsbourg, 1886; E. Golubinskij, .1 *propos de notre polémique avec les starovières (K naiej...).* 2· éd., Moscou, 1905, dans *Ctenija;* V.-G. Dni2inin, *Ix raskol sur le Don a ta fin du X VII· siècle (Haskol na Doua...).* Pétcrsbourg. IS89; S. Knlnzkov, *Comment commença te schisme de ΓCytise russe (Kuk naèalsja...). ibid..* 1911; A.-N. Pypin. *Le synodik des starovières (Staroobrjadéeskij).* dans *Sbitrn..* t. xxî, 1881 ; V. DmitrevskiJ, *I r raskol de la vieille foi dans te pays de Hostov et Jaroslav avant l'époque de l'évêque Dimitri, métropolite de Hostov (Haskol staroobrjadCcstvo...).* Jaroslavl, 1909. — Voir encore lu bibliographie donnée â la lin de notre article spécial sur le patriarche Nikon, I. xi, col. 655.

XVI. Les théologiens kiévb.xs en Moscovie i.i LE DÉBAT SUR LA FORME DE L EL'CIIARISTIE. ---- Durant la première partie du règne d'Alexis Mikhailoviè, les influences grecques se font vivement sentir en Moscovie. Les prélats grecs — patriarches, métropolites, archevêques, moines de toute provenance — y viennent en véritable procession et y reçoivent, en échange de reliques plus ou moins authentiques, de substantielles aumônes. Sous leur influence, d'accord avec son patriarche Nikon, le tsar inaugure une correction des usages liturgiques et des livres sacrés qui, conduite maladroitement, donne origine au *raskol.* 11 permet aux prélats grecs de s'immiscer à leur guise dans les affaires de l'Eglise russe. Jamais l'Église de Moscou ne montra tant d'humble soumission vis-à-vis de Constantinople que durant le règne d'Alexis. Mais, vers la lin de sa vie, tombé sous d'autres influences, celle de la famille de sa seconde femme surtout, Alexis, quelque peu désenchanté des Grecs, favorise tellement les idées occidentales que le bruit se répand en Occident (pic le ts;ir était prêt à travailler à l'union religieuse de l'Église russe avec l'Église catholique. Le 20 septembre 1682, l'envoyé de Pologne, rappelant sa mort survenue quelques années auparavant (167G). écrivait : ‹ Au lit de mort, il sc repent it (pie l'union avec l'Église romaine n'ait pas etc consommée durant sa vie; mais les prêtres schismatiques couviirent de leurs murmures désapprobateurs ces désirs exprimés par l'agonisant. · Nous parlerons, dans ce paragraphe, de quelques-unes de ces ŋnfluence· théologiques occidentales.

Parmi les voyageurs étrangers qui exercèrent quelque Influence catholique et occidentale sous Alexis Mikhailovlè, nommons d'abord Païse IJgaridès et Juri Kri&anié. Païse IJgaridès (voir son article, t. ix. col. 719-757) fut pendant quelque temps Pecclésiasti<pie le plus en vue à Moscou et Alexis Mikhailovlè se servit de lui pour faire déposer le patriarche Nikon. Eu dehors de cet épisode qui contribua beaucoup à consolider le ccsaropapisine rn Moscovie, l inllucnce intellectuelle de Païse semble avoit été à peu près nulle. Il était d'ailleurs un suivi peu recommandable; changeant de religion suivant les pays et les circonstances.

cet aventurier, d'une conduite douteuse, laissa mauvais souvenir en Moscovie comme partout ailleurs. Les ouvrages qu i) écrivit alors restèrent à l'état manuscrit. Scs réponses au bolnr Stresnev, son histoire du concile de 166G-1667 et sa réfutation du traité starovière de Nikita Pmtosvint ne virent le jour (pie dans la seconde moitié du x îx * siècle.

Juri Kriianit.— On a écrit beaucoup sur Juri Kri-2aniè au cours du siècle dernier. Le célèbre panslavlste croate, qui persista dans ses Idées à travers 1rs vicissitude» les plus extraordinaires, a trouve des admirateurs en France, en Allemagne, en Hollande, dans son propre pays, et surtout en Bussie. Né en 1017, Kriia-niC sc fit admettre à Borne au collège grec de Saint-Athanase; après y avoir terminé ses études, ayant ensuite fait un court stage dans son pays natal, il commença sa vie errante. On le voit d'abord en Bussie. puis à Constantinople; il revient à Home, où il imprime sa *Bibliotheca schismaticorum universa,* puis repart pour Moscou où il s'ollre au tsar Alexis pour faire des travaux de philologie; mais on se méfiait trep du prêtre catholique (KriZaniê était autrement Intègre que Pitïse Llgaridès) poui lui confier une mission comportant une telle responsabilité. Peu de temps après son ai rivée à Moscou, on l'envoya â Tobolsk, en Sibérie,! ù il passa quinze ans (1661-1676), fournissant une production littéral!e des plus fécondes. En 1676, il fut transféré à Solovki, dont la résistance avait été enfin écrasée par les troupes de Mesèerinov. Les anciens moines, contre lesquels Kriianlê avait écrit sa *Htfutalion* étaient dispersés, et un personnel nouveau était installé dans l'antique monastère. Ceci lui sourit peu. aussi il demanda et obtint du tsar Feodor Alexecviè, récemment couronne, de rentrer en Occident. Il se lit dominicain en Pologne, mais, après peu de temps, son caractèie trop indépendant lui causa de graves difficultés avec les supérieurs de l'ordre. Il se mit en route pour Borne, mais mourut pendant le voyage, on ne sait trop dans quelles circonstances (1682). Ses ouvrages n'ont vu le jour qu'au cours du siècle dernier.

P.-A. Bezsonov, *I.'État russe an milieu du XV/P siècle (Russkoc..,),* 2 vol., c'est la *Polltlka* de Juri Kri/aniè. 11 revint sur ce sujet en une série d'articles dans *Prav, Sob.,* 1X7O; M.-N. Bcre/.kov, *Plan de ta conquête dr Crimée, élaboré par Juri Kritaniè,* dans *2uni. Min. Xar. Pr.,* oct.. nov. 1891; V.-A. Bllbasov, *Juri KriianiC : Données nouv. tirées des arch, de Home,* dans *Russ. Starina,* déc. 1892; A. BrUckucr, *Juri Kriianiè, sa vie cl son activité litter.,* dans *Rog.* I'éW.» 1887. n. 6. 7; S.-A. Belokurov, *Juri Kriiuniè en Russie,* dans *Ctenija,* 1903, n. 2 (pi 1-21 ‹› et 3 (p. 1-306); V. Val'dcnbcrg, //idée *politique de Juri Kriianiè (Gosudarstvennaja...),* Pèterslxmig, 1912; P. Pierling. *Données nonrelies sur Juri K. (Xovoe.,.),* dans *Russ. Starina,* féx r. 1901 ; V.-I. Picvhi. *Juri KnlaniC. Ses vues économiques et politiques,* Pétcrsbourg, 1911; M.-(î. PopniZcnko, *Quelques remarques sur les ouvrages de J. KriJaniè,* dans /ro. *Old.,* 1897. n. 2: S.-K. Smirnov, *I.a rélutation de la supplique dr Solovki parle* pope *serbe Juri KrManié (Scrbskaqo popa„.)* dans *Prlbavlcnia k izd. twreiijl xi›. Otzov,* I860; M.-I. Sokolov. *I n nouveau travail de Juri Kritanié sur l'union des Églises (Xovo-alknitnor),* dan» *turn. .Min. Xar. Pr.,* avr.-mid 1891; A.-A. Titov, *Ia Sibérie au XVIP siècle,* Moscou, 1890 *(Sibir,,.);* Pli. Titov, *Juri Kriianié n'était pas un slavaphtle, mais il n'rtait qu'un agent dr la propagande catholique m Russie au milieu du Λ VIP siècle (Juri Kriianié...),* dans *Trudg,* 1903, ŋ. I, ccl ouvrage est une recension de Belokurov, *La nie spirituelle dr la société moscovite au XV/P siècle (Iz dulJiOVnoj.„),* Moscou, 1903. ou il était beaucoup question de KriZanlé; Eug. Sinurlo, *Juri) RrUaniè f 16ts-Itisj),* Pon-*slaidsta n Missionarlo?* Boinc, 1926; V. ŧngit *I.a vie cl Γ/ru·vrc dr Juri KriianiC* (en croate *: ZivOt i rad Jurja K.),* Zagreb, 1917, ouvrage monumental de 510 pages, auquel le P. Pierling a consacré un chapitre dans le t. iv de son grand ouvrage, *I.a Russie et le Saint-Siège.* Voir enfin H.-J.- Van Son, *Autour dr KriSanlC. Étude hist, et linguist.,* Pari 1931.

Païse Ligaridès et Juri KriZ.anfè étalent des isolés qui n'exercèrent pas une influence notable sur le développement de la pensée religieuse en Moscovie. Beaucoup plus importante fut l'action des lettrés ukrainiens ou blanc-nithènes qui vinrent à Moscou, soit pour de brèves visites comme Giscl, Baranoviè, Galiatovskij. Monastyrskij. soit, surtout, pour y passer leur vie ou. pour nous approprier l'expression moscovite, · pour la vie éternelle ». Voir sur eux : IL-V. Kharlamjmvlè. *JJinfluence malorusse xur la me ecclésiastique delà Grandc /‹ti.s}iie(.Matorossijskoc.* .),t. ! (seul), Kazan, 191-1 ; cet ouvrage capital est indispensable pour l'étude de ce paragraphe, comme pour le suivant : sur l'Église russe à l'époque de Pierre le Grand.

Parmi les plus fameux, nommons tout d'abord Épiphanc Slavincckij et Simeon de Polock. Mais ces noms plus illustres ne doivent pas nous faire perdre de vue la multitude de moines, de chantres, d'artisans, dr maîtres d'école, de prêtres qui vinrent en Moscovie et, plus cultivés que le clergé local, exercèrent sur lui une profonde impression.

Épiphanc Slavincckij.— On attend encore une bonne monographie sur Épiphane Slavincckij, car les travaux de Pevnickij et de Botar sont loin d'être satisfaisants et Kharlampoviè n'a pu encore résoudre tous les problèmes. On ne sait même pas exactement quand il naquit. 11 étudia à Kiev, dit-on, mais avant la réforme de l'académie par Mohiln. Il s'en alla ensuite, parait-il, quelque part en Occident. Enfin il se fit moine, revint à Kiev et, en 16-19, fut envoyé à Moscou où il lit excellente figure. Sa production littéraire est extraordinaire. On compte bien cent cinquante travaux qui lui sont dus. dont la plupart, il est vrai, ne sont que des traductions. Malgré l'indépendance de son caractère — lors du premier procès contre le patriarche Nikon (1660), il eut seul le courage de s'opposer â ceux qui. sous la pression du tsar, exigeaient la déposition et la dégradation du malheureux prélat tombé en disgrâce, et il sut faire prévaloir son avis — il n'eut jamais de difllculté â Moscou. G'est que, hormis ce cas vxceptionnel, il faisait son travail sans s'occuper de politique Plus que théologien, il était philologue. Il lit d'abondantes traductions et il a laissé un dictionnaire intéressant (grec-slave-latin). Il fut orateur, mais le contenu (logmatiquede sa prédication. d'après Pevnickij, semble avoir été maigre. Son disciple Euthymc rapporte une violente dispute entre lui et Siméon de Polock au sujet du moment précis de la transsubstantiation. Siméon de Polock. nous y reviendrons, défendait la doctrine que les Busses appellent aujourd'hui occidentale, mais que nous qualifierions simplement de catholique ; que la transsubstantiation s'opère par les paroles du Christ (nous parlons de sa cause formelle). Épiphanc, toujours d'après Eulhyme, répliqua que cette doctrine était fausse, car les Pères orientaux lui étaient contraires et il cita les liturgies de saint Basile el de saint Jean Chrysostome. « Siméon : Est ce un péché de ‹ suivre renseignement occidental? » (L'insistance à mettre ce terme dans la bouche de Siméon nous pousse â douter de la véracité d'Euthyme cl même de l'uuthenticite de ce fragment.) — Épiphanc: ‹ Quiconque pense ‹ ainsi est hérétique. » - Siméon : · Mais à Kiev, tous nos érudits russes pensent ainsi : que le pain et le vin * sont changés au corps et au sang du Christ par les ‹ seules paroles du Christ. Commettent-ils un péché en ‹ pensant ai isi? Épiphane : ' Nos Kiéviens ont ' étudié et étudient encore seulement en latin, ils ne lisent (pie les livres latins et c'est là la cause de cette doctrine. Ils ne savent pas le grec et ils pèchent gra « veinent à ce sujet ; c'est là une hérésie latine. » *((isten.,* p. 71-73). » Plusieurs savants russes, notamment Sliapkln ont douté de l'authenticité de cet épisode. 11 est diflicile «l'imaginer une dispute aussi violente en

1675 ou 1676 (r.-à-d. sous le patriarcat de PHicim). Euthyme. jusqu'à l'arrivée des Likhudi, défendait lui aussi l'opinion occidentale, aussi populaire alors à Moscou qu'à Kiev. Il est suggestif que dans la première rédaction de son *Instruction aux prêtres* il ait déclaré comme tout le monde que la forme de l'eucharistie consistait dans les paroles : « Prenez et mangez... » Noos ne pouvons pas imaginer qu'il ait abandonné son maître Epiphane et suivi Siméon de Polock, qu'il détestait d'ailleurs cordialement, afin d'embrasser sur une question théologique de louïe première importance une opinion proposée ‹ par les Latins » et qualifiée pur Epiphane de ‹ grand péché ». Il y a là une contradiction qui saute aux yeux. Plus tard, Euthyme, devenu champion de la doctrine likhudienne, publiera tout un traite sur la transsubstantiation, qu'il attribuera à Slavi nccklj. Il n'est pourtant pas impossible, â cause d'une remarque de Silvestre Medvêdcv, qu Epiphane, à la lin de sa vie, sc soit rallié à la thèse de l'épidèsc *(Manna,* édition I^ozorovskiJ, p. 504). Ceci, comme presque tout ce qui touche au savant klévien, n'a pas encore été éclairci. Le désordre dans lequel les bibliothèques ont été plongées en U. B. S. S. ne permet pas de prévoir que cette lacune sera comblée dans un proche avenir.

K. Khnrlnmpoviè, *L'influence malorussc... (supra,* col. 306). p. 121-1 IG; V. Pevnlckij. *fiplphane Slamneckij, un des écrivains principaux dr la Utlér. russe au X Vit siècle,* dans *Trudy,* 1861, n. 2 et 3; Iv. Rotnr, *Lpiphunc Sla· oincckij. écrivain du Λ17/· siècle,* Kiev, 1901, ce travail a paru d'abord dans *Kienskaja Starlna,* en général, il fut «événement critiqué (Kharlainpovlê, p. 122). — Le dictionnaire grvco-slavc-latin :i été décrit ‡dan *1st. Old.,* mai 1880. p. 216. comme rareté bibliographique; Sobolevskij, dans *Prrrvodnaja litrrulura moskovskoj Hua,,* t. xiv-xvn, p. 121, R nié qu'il ait été ‰ni|M par Epiphane. On trouvera la liste des travaux do Skivlneckij dans la lettre du moine Euthyme (15 niai 1676) publiée pur V.-M, Undohklj, dans *Cieilifa* t. II, η. I, p. 69-72.

Avec *Siméon de Polock* nous sommes sur un terrain plus sûr. Celui-ci exerça, du reste, une influence plus profonde qu'ÊpIphane. Siméon naquit â Polock en 1629, étudia à l'académie de Kiev, puis, suivant une habitude assez répandue parmi les élèves de l'académie klévienne, il alla compléter ses études dans les écoles polonaises, peut-être chez les jésuites. Plus tard, on l'accusera d'avoir été unlale. Ses professeurs, en tous cas. furent les ‹ Révérends Pères · Casimir Koralowlcz, Z. Zaluski. Ladislas Rôdzinski. H semble avoir obtenu le grade de docteur en théologie. Le fait est que. toute sa vie, il montrera une vive sympathie pour la théologie catholique. Il prit l'habit monastique à Polock en 1656 et enseigna dans l'école adjointe au monastère de I Epiphanie, il y salua le tsar Alexis M khailoviê, quand le souverain moscovite promena ses armées victorieuses en Russie Blanche. Vers la fin de 1659, il mena douze élèves visiter Moscou où il revint en 1663, cette fois « pour la vie éternelle ». Il exerça bientôt une profonde influence sur la vie intellectuelle de la Russie. Deux ans apres son arrivée à Moscou, il y ouvrit une école (1665) où il n'eut au début que quatre élèves, dont l'un, Siméon Medvédev, alors jeune employé dans h s chancelleries du tsar, «levait ‡lu tard s'illustrer sous le nom monastique de Silvestre. On y faisait «lu latin, de la poésie, «le l'éloquence <>n *'y Initiait aux disputes théologiques â la mode occidentale. §ou l'influence de Siméon, Medvédr\ prit goût aux mystères de la théologie scolastique et fit la connaissance des ouvrages théologiques des maltn s occidentaux qui devaient donner une tournure d catholique à sa pensée. Siméon, en même temps qu'il était maître d'école et une sorte «le poète lauréat, acquit une place plus en vue en devenant l'interprète de PaKe ‡Jgaridè en diverses circonstances importantes. Au concile dr 1666 dont il nous a laissé une histoire précieuse écrite en polonais, i) eut l'occasion d'exercer une influence décisive sur la théologie moscovite, en écrivant contre la supplique de Nikita Pustosviat, sa *Verge de direction* qui marque une date dans l'histoire de la théologie en Moscovie. Voir ci-dessus, col. 302

Vers la lin de sa vie, surtout en 1677, Siméon écrivit un certain nombre de liaites contre les protestants : sur les âmes des saints, sur l'invocation «les saints, le culte dû aux icones, aux reliques, à la croix, sur l'aideâ procurer aux défunts, sur la tradition ecclésiastique cl la lutte contre les démons. Aucun de ces traités, «pie je sache, n'a encore été publié. Siméon n'a pas, â ma connaissance, écrit de traité antilatin. Intéressante, au point de vue dogmatique, est sa *Couronne de la loi catholique* encore inédite, qui est une exposition des principaux dogmes orthodoxes et dont on a «lit que <sl Siméon ne tombe pas dans le latinisme, il ne l'attaque guère ». Siméon composa aussi un abrégé «le cette *Couronne de la loi* sous le titre «le *Petit catéchisme.*

Il fit beaucoup pour mettre la prédication en honneur. Ses recueils de sermons, *Soirées spirituelles* (Moscou. 1683) et *Repas spirituel* (Moscou, 1681), publiés après sa mort par Medvêdev révèlent un beau talent oratoire, une sûreté de doctrine peu commune chez un orthodoxe de cette époque et, autant que nous pouvons en juger, un style brillant. Le *Repas spirituel* est un recueil de sermons *De tempore;* les *Soirées spirituelles* sont des panégyriques pour les jours de fêtes. On remarquera surtout, parmi ces dernières, les magnifiques panégyriques sur la sainte Vierge qui mériteraient une étude spéciale. L'orateur russe, se rapprochant d'auteurs occidentaux, plane à des hauteurs peu communes. L'œuvre imprimée et manuscrite de Siméon fut condamnée presque entière par le patriarche Joachim au concile «le 1690.

K. Kharkiinpovlè, *L'influence malorussc (supra,* col. 306), surtout p. 379-393; A. Beleckij, */^λ premières années de l'acIlvité littéraire de Siméon dr Polock (Iz natal'ngkh lét.../,* dans *Sbornik,* t. ‹ i, 1928, n. 3; V. Popov, *Siméon de P., prédicateur (S. P. kak prOpovédnik),* Moscou, 1886; L Tntarskij, *Siméon de Polock,* Moscou. 1886, cet ouvrage est ln meilleure monographie *il ce* sujet, il parut d'abord en série d'ǎrticle dans la revue dr l'académie ccclcsi stlquc de Moscou. *Pribatdcnija k izdaniu...,* 1886, 1887; parmi les n-censlons, nommons surtout Vladimirov dans *2uni. Afin. Nar. Pr.,* avr. 1887, cl la brochure de G.-Jn., *I.a personnalité rt ractivitê de Siméon dr P, (rn marge dr l'ouvrage dr L Tatarskii),* Kiev, 1887; Tntarskij répliqua très aigrement «lans sa revue *Pribuvlrnifa,* 1888, p. 602; on comprend l'irritation de Tatnrsklj, car son contradicteur anonyme l'avait accusé de manquer d'orthodoxie.

Siméon (Silvestre) Meduédeo. — Malsc'est surtout par son disciple Medvèdcv qu · Siméon exerça une influence presque décisive sur la pensée russe durant la seconde moitié du xvn· siècle. Siméon Mcdvêdcv naquit ά Kursk le 27 janvier 1611 d'une famille de *diaks* ou secrétaires «le chancelleries. Il servit lui-même au département des affaires étrangères jusqu'au jour où Siméon ouvrit son école. Il en suivit les cours jusqu'en 1672, où il sc retira dans un monastère pour étudier sa vocation dans le calme et le recueillement. Ceci n'arriva pas sans l'influence de Siméon de Polock qui était convaincu «pic ‹ la vie dans le monde, surtout la vie de famille, était absolument incompatible avec l'inclination au travail scientifique ». Medwilev, dans son monastère, suivait tous les exercices de communauté. Il mit ses talents d'écrivain au service de l'higoumène, planta des arbres au jardin et chanta à l'église. En 1671, après un séjour de deux ans au monastère, il rompit tous les liens <pd le rattachaient au momie et. sous le nom de Silvestre, lit la profession monastique. Il revint à Moscou en 1677 et logea de nouveau chez son ancien maître dont il partagea l'intimité. Ce fut la période la plus heureuse de la vie des

deux amis. Silvestro hit alors beaucoup et, comme son maître, chercha son inspiration dans les théologiens occidentaux Ses adversaires diront que c'est là ce qui le perdit, car Siméon ‹ était un disciple des jésuites, un uniatc de l'Église romaine ». Il est certain que Silvestre était attiré non seulement par les théologiens catholiques, niais aussi par la sûreté de leur doctrine. Un fait s ruble significat if: dans un manuscrit où Siméon de Polock expliquait la différence entre *ex Filio* et *per Fl·liumt* Silvestre ajouta en marge que ‹ le grec διά veut dire aussi · de » *(ex)* et non pas seulement · par ». SI les deux moines étudiaient avec une ardeur toute bénédictine, ils étaient également assidus aux exercices de piété propres à leur état. Tous les jours, en plus des prières du mat in et du soir et de celles qu'ils faisaient à l'église, ils récitaient trois acathistes : au très doux Jésus, à la très sainte Mère de Dieu, et celle du jour; ils disaient aussi le « canon pour l'heure de la mort ». Le dimanche, ils récitaient en outre le r canon au Saint-Esprit » et parfois celui pour le départ de l'Ame. Durant le carême, ils multipliaient les jeûnes et les mortifications

Un an après son retour à Moscou, Silvestre fut nommé correcteur à l'imprimerie, où il dut sans doute se rencontrer avec son futur adversaire, le hiéromoinc Euthyme. Après la mort de Siméon de Polock, il lui succéda comme supérieur de l'école du Sauveur. En 1682, il obtint de la régente Sophie Alexcêvna le décret de fondation de l'académie gréco-latine qui devait lui causer tant de déboires. Le nombre des étudiants s'accrut si bien qu'en 1686 Silvestre avait déjà vingt-trois élèves. Ce fut l'apogée de son succès; mais c'était déjà Je déclin car, l'année suivante, sous la violente attaque des Likhudi, l'école était fermée. Jusqu'à l'arrivée des Likhudi, Silvestre jouissait de la faveur pleine et entière de la cour. Théodore Alexecviè d'abord, puis Sophie furent toujours les protecteurs du moine érudit.

S. Belokurov, *Silvestre Medvedev sur lu correction (tes livres liturgiques. durant le patriarcat de Nikon rI de Joachim (S. M. oh ispraülenti.·.)·* dans *Khr. Cten..* 1885: N.-N. Durnovo. *I.e salut nuptial* </r *SilveMre MeflinMeo (Prioélstvie braénoc).* dans *Izv. Old.,* t. ix, 1004. n. 2, p. 303-350; P. Zubovsklj, *A propos de la biayr. dr S. M. (K blografli),* dans *2urn. Min. Nar. Pr·,* sept. 1890, p. 119-157; Iv. Kozlovskij, *Silvestr M..* Kiev. 1891; Al. Prozorovskij, *Silvestre Medvêdtv,* dans *Clcnlja,* 1896. n. 2, 3. I, étude magnifique de 606 pages contenant en appendice tous les écrits thêologiquo de Silvestre (sauf un autre déjà édité par S. Belokurov dims *Ctenija,* 1885. n. 4), ayant trait à la controverse sur la transsubstantiation. Beccnsion de S. Brajlovakij. dans *2urn. Mm.* Ntir. Pr., oct. 1897, p. 371-387; A. Prozorovskij. *Courte revue des événements de 7J9O, 7HH, 7192. par S. Medvédev (Siloestra M< JvtMeva.·.),* dans *Ctenija,* 1891, ŋ. I et dans *Izv. Otd.,* t. vi, 1901. n. 2, p 203-209, sous le titre de *Passages obscurs dans la btogr. de S. M. (Temnyja mcsla...);* E. Sniurlo, *Les mémoires de S. M. (O zapiskakh)*, dans *2uni. Mm. Sur. Pr.,nvr.* 1889, 335-369; S. Bravlowskij. *lettres dr Silvestre Medvedev (Pisnia...).* Pétersbourg, 1907.

Entre temps, la Kussie septentrionale s'ouvrait de plus en plus aux idées de l'Occident. Après la révolte ukrainienne de Bogdan Khmclnicklj. de larges territoires se détachèrent de la république polono-lithuanlennc et leurs habitants passèrent sous le sceptre du tsar Alexis. L'éterml mirage de l'Occident, plus cultivé et policé, hantait les imaginations à Moscou. Déjà sous le patriarcat de Nikon, l'illustre prélat avait vigoureusement réagi contre la tendance de certains éléments parmi la noblesse — tendance qui au début du siècle fêtait déjà manifestée, surtout à l'époque du premier Dimitri — à adopter certaines prat iques polonaises ou allemandes. Son attitude, plus énergique que prudente, causa des rancunes qui in Huèrent sur sa disgrâce. Mais quand les Ukrainiens, soumis désormais à Alexis, commencèrent à allluer à Moscou, les influences latines qui avaient pénétré dans les milieux intellectuels de In capitale méridionale et, par là, dans certains milieux moscovites, devaient aussi, beaucoup plus énergiquement qu'auparavant. sc faire sentir à Moscou. Nikon montra une grande faveur aux moines ukrainiens ou blanc-ruthèms dont il admirait la fidélité aux traditions liturgiques grecques. Son monastère de Notre-Dame d'ibérle sur le lac Valdai fut peuplé par eux. et ils y installèrent une imprimerie. Mais un peu dans tous les monastèics de Moscovie, moines et moniales ruthènes introduisirent les coutumes de leurs pays, ce qui parfois causa des difficultés avec l'élément local. Par eux, mais beaucoup plus encore par les moines qui restaient à Moscou dans l'entourage Immédiat du patriarche ou du tsar, les idées latines qui avaient pénétré parmi les orthodoxes de Kiev se répandirent en Moscovie.

Car les théologiens kieviens devaient beaucoup a la pensée catholique. Qu'il nous suffise, ici, de noter que plusieurs doctrines catholiques, notamment celle de la forme de l'eucharistie, avalent été expliquées à Kiev avec une terminologie tout occidentale qui (ut ensuite acclimatée à Moscou. Prozorovskij. que nous avons déjà nommé, nous explique que l'inclination de tête du prêtre après les paroles de l'institution sc trouvait déjà dans un missel grec du xv· siècle. Nous n'en doutons pas, car c'est là une expression de la doctrine catholique et universelle. Mais ces mots, dans le missel de Vilna de 1617 et dans celui du métropolite Pierre Mogila, sont appelés la forme tout comme chez les théologiens latins. Au concile de Kiev, célébré en 1640, on décida, après dispute, d'écrire au patriarche de Constantinople, à ce sujet.

Les textes liturgiques eux-mêmes, loin d'avoir cette fixité rigide qu'on a coutume de leur attribuer, connurent, surtout au xvn· siècle, une évolution intéressante : ‹ Dans tous les missels imprimés avant Nikon, il manque au texte de la liturgie de saint Basile le Grand les paroles qui parachèvent le sacrement de la liturgie, « les transformant (les éléments) par ton Saint-Esprit . Beaucoup d'anciens livres grecs n'ont pas ces paroles qui manquent aussi dans les plus anciens parmi 1rs manuscrits. Dans quelques missels, sans doute, on trouve la prière : * Seigneur qui par votre Saint-Esprit... », mais la formule qui consomme la transsubstantiation est une grande rareté et ne se rencontre, que je sache, que dans un seul missel de la seconde moitié du *xvn siècle. » Prozorovskij, *Silvestre Medvedev,* p. 232-233.

Plus importante que la discussion spéculative sur la forme de l'eucharistie était, pour un esprit moscovite, la rubrique qui prescrivait au prêtre (et incidemment aux fidèles) de s'incliner après les paroles : ‹ Prenez et mangez, ceci est mon corps; prenez et buvez, ceci est mon sang. » Nous avons remarqué, en traitant du *raskol,* que les signes extérieurs du culte étaient d'importance capitale dans cette société de demi-lettrés.

Ajoutons enfin, pour être complet, qu'avant l'arrivée des Likhudi (en exceptant toujours l'opposition plus que problématique d'Épiphane Slavineckij), la doctrine catholique était devenue unanime en Bussic, sauf pour un petit groupe de starovières qui étaient convaincus que la transsubstantiation s'opérait non pas par les paroles de l institution, ni par celles de l'epidèse. mais par celles de la proscomédie. Nous avons rappelé ailleurs la dispute entre les pères de Puslozero à ce sujet (col. 299). A vrai dire, nous croyons meme que cette persuasion de la valeur essentielle de la proscomédie fut assez longtemps répandue en Hussie et. ici encore, c'était surtout une question de rite extérieur. On faisait de grandes prostrations lors de la grande entrée, à l'offertoire, tandis qu'on ne rendait aucun culte nu saint sacrement, pas plus après les

paroles de l'institution qu'après l'épiclèsc jusqu'aux innos at ions empruntées par Joseph ct Nikon a Mogila. Le P. Skarga témoigne que telle était aussi la pratique des Buthènes près d'un siècle auparavant. En tous cas, a part ers quelques rares exceptions que nous avons indiquées, A peu près tous les Moscovites lettres Vêtaient. après 1651, plus ou moins ralliés A la doctrine catholique. La inétanie. après les paroles de l'institution, s'était acclimatée en Moscovie, et remplaçait avantageusement les prostrations de la grande entrée. Siméon de Polock lit formellement approuver la doctrine elle-même au concile de 1666-1667. quoiqu'avcc une courte réserve sur l'utilité théorique île l'épiclèsc. Euthvmc, le fameux hiéromoinc des Miracles qui devait plus tard condamner cette doctrine « hérétique 11 latine » dans les termes les plus outrés, le patriarche Joachim lui-même, qui devait faire dégrader, torturer et exécuter Silvestre Medvedev pour la même raison, partageaient, avant 1685, l'opinion de tout le monde.

Les choses commencèrent à changer avec la venue A Moscou d'un certain Jean Biclobodski (1681). Originaire du grand-duché de Lithuanie. Jean étudia d'abord chez un pasteur calviniste, puis à l'académie protestante de Torun en Pologne. Il eut ensuite (d'après son propre témoignage) maille à partir avec les jésuites qui l'appelèrent hérétique. C'est du moins cc qu'il racontait â Moscou, peut-être pour poser en martyr et sc gagner des sympathies. I) semble plutôt être venu pour enseigner à l'académie que le tsar se proposait de fonder, mais on fut épouvanté à Moscou de l'hétérodoxie de sa doctrine, il choqua davantage les Ames pieuses en proposant de sc faire moine afin d'obtenir plus aisément le poste convoité de professeur à l'académie.

Λ peine arrivé, il se mil en rapports avec le moine Paul Ncgrcbcdskij. qui semble avoir partagé lus vues favorables ù l'Ocddent qui couraient alors en Moscovie. Biclobodski lui expliqua que la foi grecque c était dans une position intermédiaire entre les calvinistes ct la foi romaine ». II accusait les Bornains de tromperies au sujet de reliques (deux corps de saint Jacques, deux têtes de saint Jean-Baptiste): leurs prêtres, disait-il, prient pour les morts afin d'acquérir des biens fonciers. Devant l'archimandrite de Simonov. Gabriel l)omrckij, qui. lui aussi, était d'origine ukrainienne et favorable aux doctrines occidentales, il nia l'eucharistic sous prétexte que les animaux pouvaient la manger ct lus vers en naître, il rejetait explicitement la transsubstantiation, mais acceptait le L'i/iw/ue. Negrebedskij put lui dire que les grecs étaient d'accord avec les latins sur l'eucharistie sauf pour la question des azymes. On lui demanda alors pourquoi les jésuites lui avaient cherche querelle — tous, â Moscou, ne partageaient pas l'épouvante qu'aux illettrés causait le seul nom de jésuites! — C'est qu'ih prétendent que l'homme est libre. Nvgrcbclskij, sans s'effrayer du nom du jésuites reconnut à son lour la liberté humaine, la prévision divine et la nécessité des bonnes œuvres.

D'apiès toutes ces conversations, il semble bien que Bhlobodski ait été un protestant opportuniste, également prêt A défendre des opinions contradictoires ct même A sc faire moine — dans le but de se faire une carrière. Ncgrcbedskij ct son ami Gabriel DomcLsklj dénoncèrent donc le Polonais suspect au patriarche. On réunit un concile (1681) ct Biclobodski ne sc lira ṗa avec honneur d'une discussion sur la nécessité de l'Églisc. Il récita le symbole en latin cl en polonais, bredouilla quami il arriva au *Filioque,* promil alors d écrire une abjuration ct une profession de foi qui ne semble pas avoir satisfait tout le monde, car Silvestre Mcdvêdcv m· crut obligé d'en écrire une réfutation.

P. Negrebed»kij· *Supplique mIrrsdt au tsar Théodore Aterrévif conter .fan RtlohodlHj (Celnbifnaja.../.* dans D. Tsvêtaêv, *Le protestantisme ct 1rs protestants... (supra.* col. 282), t. iI, Documents, n. 1888, p. 196 »q.; *fs concile du IS mai 1SS1, ibid.,* p. 215; N.-I. Subbotin, *.lan lirlobc.dskij d Paul Nègrebedskij, Prituwlenija k izd. Ivor, s. Ot„* t. XXI, 1862. p. 569-61 t.

La venue en Russie des deux frères *Likhudi* (voir leur art., t. îx, col. 757). Joanniuu cl Sophrone, troubla profondément les esprits et causa une véritable révolu! ion. Neuf jours après leur arrivée (6 mars 1685), donc le 15 mars, ils eurent une dispute retentissante avec Jean Biclobodski sur la forme de l'eucharistie. L'ancien calviniste polonais avait accepté maintenant la doctrine catholique qui était alors universellement reconnue â Moscou, tandis que lus Likhudi venaient de Constantinople d'où ils apport aient la doctrine de la transsubstantiation par l'épiclèsc. A la première question, Biclobodski sombra. On avait beau le presser, disent les Likhudi.il ne répondait rien. Il finit par avouer son impuissance en théologie, tout en se donnant comme un spécialiste en philosophie. On lui posa alors une question sur la création «le l'Amc humaine el le même sort lui arriva.

Est-il exagéré de dire que celle dispute fut une manœuvre combinée par les Likhudi atin d'attirer sur eux l'attention? On ne parlait plus A Moscou de Biclobodski, écarté depuis quatre ans. Les Likhudi, en tous cas, réussirent admirablement â juter le trouble dans les esprits et à se mettre en évidence. Peu après leur arrivée ct leur dispute, parut A Moscou le premier travail sur la question de la forme de l'cucharistic. C'était le *Pain üivani* de Silvestre Mcdvêdcv.

Après une introduction et une préface. Silvestre développe son sujet par questions ct réponses. Le pain vivant, c'est le Christ lui-même, Dieu éternel, mystérieusement donné à son Église ct aux chrétiens fidèles pour que, en le recevant, ils sanctifient leurs Ames et leurs corps. Les autres «picstions de ce petit traité ont pour objet le sacrement de l'eucharistie, où et quand il s'opère; la liturgie et où celle-ci doit être célébrée. Il J est beaucoup question de la *prosphora.* Mcdvêdcv réprouve l'habitude de se prosterner devant les dons lors de la grande entrée â l'offertoire, afin de ne pas sc rendre coupable d'adoration du pain. Le mot devait faire fortune, mais, par un singulier retour des choses, il devait servir précisément à condamner la doctrine que défendait Mcdvêdcv : «pic la transsubstantiation avait lieu avant l'épiclèsc. La transsubstantiation, disait-il. s'opère par les paroles de l'inst it ut ion, sinon les paroles du prêtre ne seraient pas vraies. Saint Jean Chrysostome est cité à l'appui. Puis Mcdvêdcv sc pose la difficulté classique. Mais, alors, pourquoi l'invocation â l Esprit-Saint? Les paroles de J'épiclèse, répond-il, ‹ n'ont pas pour objet de changer le pain ct le vin au corps et au sang du Christ, mais clics ont trait à notre communion pour notre salut », car on lit immédiatement après elles dans le missel : ‹ atin de fortifier les Ames ct remettre les péchés â ceux qui communient ». Prozorovskij. *Silvestre Mcdvêdcv.* p. 415-430.

L'écrit de Mcdvêdcv, simple, clair, concis, ne nommait personne. Il provoqua pourtant une violente réplique «le la part du moine Euthymc, l'ancien adversaire de Siméon de Polock. Nous n'avons pas de monographie sur cc fougueux polémiste, aussi nous est-il impossible de «lire «pichpie chose sur scs origines et sur sa formation théologique, sinon qu'il fut ami ct disciple d'Épiphanc Slavineckij. Son caractère présente encore plus d'un côté énigmat ique. L'évolution de sa pensée théologique est intéressante et aurait besoin d'être éclaircie. Quand Siméon de Polock vivait encore, Euthymc. jaloux de la faveur dont il jouissait à la cour ct irrité au suprême degré par ses syllogismes latins», n'en défendait pas moins la doctrine catholique sur l'cucharistic. Si nous osions hasarder une hypothèse,

nous le prendrions assez volontiers pour l'homme de confiance de Joachim, qui voyait d'un mauvais œil, lui aussi, que Silvestre Mcdvêdcv avait succède à son maître dans les bonnes grâces de Sophie. Les Likhudi surent admirablement exploiter cette situation. C'est à ces mesquines jalousies ct à ces intrigues méchantes qu'il faut faire r« monter, au moins en grande partie, la raison des indignités commises contre Silvestre Mcdvêdcv qui, Prozorovskij l'a admirablement mis en lumière, dominait intellectuellement et moralement scs adversaires.

S. Brajlovskij, Les *rapports d'Luthi/mr, moine de Cmioo, avec Siméon de Polock et Silvestre Mrduédrv (O* /oo.<r-*nija...),* dans *Russkij L ilologltcskil Véstnik,* t. xvn, 1899, p. 262-290; du même. *Sermon d'Eulhymt, moine dr Cudov, sur la charité,* dans *Pamjatnikl drev. pis'mennusli,* t. ci, 1891.

Euthymc répliqua tout «l'abord en protestant énergiquement contre la doctrine du *Pain vivant* et en affirmant — tout aussi énergiquement — la doctrine opposée. Cette courte *Déposition (Pokacante na podverg),* qui n'était guère qu'une série d'insultes contre Medvedev, appelé * uniatc, jésuite, ou quelque chose de semblable », ne semble avoir eu aucun effet. Prozorovskij, op. ci/., p. 130-431.

Avec l'aide des Likhudi, Euthymc se remit à la besogne ct produisit une *W/ulation de la doctrine latine* un peu plus étoffée que son factum précédent *(Oproverienie latinskago ucenija, ibid.,* p. 434-450). Il commença par poser l'état de la question : quelques-uns disent que la transsubstantiation s'opère par l'invocation du Saint-Esprit, d'autres sc sont égarés à cause du catéchisme de Pierre Mogila. Les livres : *La Ciel de Γintelligence* (de Joann ice Galjatovskij), *Paix avec Dieu* (d'innocent Gisel), disent que les paroles de l'institut ion : · Prenez ct mangez, ceci est mon corps ·, etc., sont la forme de l'eucharistie. Ils citent â leur appui Jean Chrysostomc, Jean Damascene, Siméon de Thcssalonique et Ambroise. A ces théologiens, Euthymc répond en se couvrant de l'autorité d'Épiphane Slavineckij qui s'était fait le champion de l'orthodoxie orientale. L'opinion latine tire son origine di fait que les latins, n'ayant plus d'épiclèse dans leur liturgie, se sont vus forcés d'en venir aux paroles de l'institut iop. Ambroise est rejeté comme occidental et parce (pie, suivant le témoignage de Nil Cabasilas, scs écrits ont été corrompus par les latins. Siméon de Thessalonique laisse entendre que les paroles de l'institut ion sont une commémoralson de la mort du Christ. Puis Euthymc cite un certain nombre d'auteurs, patristiques et récents, ct cherche à tirer de son côté la *Verge de direction* de Siméon de Polock.

Le catéchisme de Pierre Mogila, dit-il en substance, fut d'abord expurgé en Moldavie; c'est alors seulement qu'il fut approuvé par les quai re patriarches orientaux ct leur concile. La *Paix avec Dieu* de Gisel est entièrement traduite du latin. Euthymc alors s'étend sur le concile de Florence, les violences faites aux gecs pour qu'ils acceptent la procession du Saint-Esprit *ex Paire bilioque,* la primauté du pape, le feu du purgatoire, la doctrine sur le pain fermenté ct non fermenté, la transsubstantiation par les seules paroles du Christ. Puis, ayant fait l'éloge de Marc d'Éphèsc, il conclut : « Jusqu'ici, notre réponse a été tirée des couvres du philosophe ct théologien. Père Epiphane Slavineckij ·. Prozorovskij. op. ci/., p. 119.

La parole était Λ S Iveslre. I) répliqua par sa volumineuse *Manna,* «lédiée â Sophie qui, durant la minorité des héritiers au trône Jean ct Pierre, gouvernait l'empire russe. La jeune Impératrice, toute dévouée aux Idées occidentales, regardait i Eglise catholique avec sympathie. Depuis 1681, les jésuites s'étaient installés à Moscou (ils étaient les premiers prêtres catholiques à s'y établir d'une façon stable pour y exercer le ministère) ct ils avaient acquis les bonnes grâces tant de Sophie que de son tout-puissant ministre Galitzin. Silvestre Mcdvêdcv, nous l'avons dit, était lui aussi sympathique aux idées occidentales. il était même plus que sympathique, ct plus d'une de scs expressions semble insinuer qu'il s'était rallié â d'importantes thèses catholiques. Joachim et Euthymc étaient à l'autre pôle. Profondément moscovites, ils n'avaient que de la défiance pour ('Occident. Sophie appuyait Silvestre, mais die n'était pas parvenue â donner Λ son moine et poète favori la direction de l'académie gréco-latine qui s'ouvrait à Moscou. Dès le début de 1686, forts de la protection patriarcale, les deux Grecs à peine arrivés faisaient déjà la classe dans les bâtiments qu'on venait de leur construire et, en 1687, ils élargissaient leur académie tandis que l'école de Silvestre sc fermait. Ccttc rivalité ajoutait au feu des controverses théologiqu .·$.

Ln *Manne (Manna)* date de novembre 1687. D'après Prozorovskij, scs sources principales sont les *Commentaria et Disputationes* de G. de Coninck, le *De sacramentis* d'Adam Opatovius et surtout *VEuchologe* de Goar (édition de 1647). Mais l'ouvrage révèle une connaissance approfondie des Pères grecs dont Silvestre a dressé une liste parmi ses sources.

Après une courte introduction ct la dédicace â Sophie Alexeevna, l'auteur démontre, dans la préface à un orthodoxe, la nécessité d'observer les préceptes du Christ, en particulier celui qui a pour objet de consacrer le pain et le vin par les seules paroles de l'institution, il énumère les conséquences terribles des violations des commandements du Christ, rapporte les origines et les développements de l'opinion likhudienne. détourne les orthodoxes de l'infidélité * causée par le maudit Judas» au sujet de la transsubstantiation ct annonce son dessein de la confondre.

Puis, ayant divisé la *Réfutation* d'Euthyme en soixante-cinq paragraphes, il s'applique à les réfuter l'un après l'autre. Il sc lie ainsi à l'ordre posé par son adversaire, ce qui embarrasse sa synthèse. Nous ne pouvons qu'admirer sa loyauté, d'autant plus méritoire que ce n'était pas une vertu fort en honneur chez ses adversaires. Il afllrme avec beaucoup d'énergie que la Russie a toujours été fidèle à la doctrine du Christ. Puis, après avoir longuement discute le texte des paroles de l'institut ion comme de l'épiclèsc, il cite scs autorités nationales. Les troubles ne datent pas de l'impression du catéchisme klévien (1649) comme l avait dit Euthymc. H y avait auparavant le catéchisme (de Laurent Zizania) imprimé sous le patriarche Philarète; le psautier avec prières avant la communion, imprimé en 1635, les homélies sur Γ Évangile, traduites du grec sous le grand prince Basile Joannovic en 7102 (1594) (!) et imprimées a Moscou en 1661 (50" ct 52· homélies), le *Sobornik* de 1617, le *Livre de Cyrille* (1643), saint Éphrem (1647). Le commentaire de Théophylacte sur ΓÉvangile dont l'édition fut faite récemment était basée sur les traductions faites sur des parchemins grecs et non d'après des livres récemment imprimés en Allemagne. Puis Silvestre cherche à justifier ou à excuser Slavineckij *(supra,* col. 306).

Mais, s'objecte-t-il ensuite, c'est là une doctrine latine? Il rejette cette dliffcultc avec beaucoup d'élégance. En ce cas, dit-il, nous ne devons pas croire à l'incarnation du Fils de Dieu, ni administrer le baptême: on ne peut se prosterner devant les icônes, ni prier pour les défunts, on doit rejeter encore bien d'autres pratiques que les latins observaient quand ils étaient en communion avec l'Églisc orientale cl qu'ils continuent d'observer. Ayant rétabli l'autorité de saint Ambroise, il reproche à Euthymc d'avoir tronqué les témoignages des autorités qu il alléguait. Il

réprouve avec énergie le nouveau catéchisme, confirmé ‹n Moldavie par Porphyre de Nicée et .M« lèce Syrigos : « Ce catéchisme est un livre grec, récemment édité, non pas kuf le fondement solide des saints apôtres et des saints Pères, mais sur le sable de renseignement humain ». *La Paix avec Dieu* de Giscl est traduite, il est vrai, du latin. Viennent ensuite les appendices : une poésie, un petit traité sur la inétnnic Λ faire après ℔e paroles de l'institution. une dissertation sur Gabriel de Philadelphie, la solution des diflicultés, de larges extraits de *VEuchologe* gréco-latin de Goar · qui se trouve dans la bibliothèque du très saint patriarche ».

Eu même temps que Silvestre écrivait sa *Manna* et la présentait à Sophie, les Likhudi, tout aussi actifs, écrivaient leur *Akos,* Cet ouvrage eut une influence décisive sur la pensée moscovite. L'introduction rappelle In chute de l'Église occidentale, scs attaques contre l'Orlcnt, 1rs livres imprimés en Pologne, à Kiev (quoique souvent les livres imprimés ailleurs étaient donnés comme imprimés à Kiev). Sous le règne de Théodore Alcxcêviê, on demanda à Constantinople •deux ou plusieurs maîtres de l'Église orientale, personnes de conscience droite, exempts de toute nouveauté, non déformés par les doctrines étrangères, mais fidèles à la tradit ion de l'Église orientale». Cf. ITozorovskij. *op. cit.*. p. 539. Nous avons été envoyés, disent les Likhudi, en réponse à cette demande. On nous a interrogés sur la question présente. 11 nous est impossible de garder le silence. Puis le traité se développe sous forme de dialogue entre le maître et l'élève.

1° Qu'est-ce qu'un sacrement? 2° Que faut-il pour un sacrement? Il faut une cause efficiente : Dieu; une cause instrumentale *(organnaja) :* l'évêque ou le prêtre; la matière convenable : dans l'eucharistie, « la matière est le pain fermenté fait avec farine de froment et le vin pur aussi propre que possible. On ajoute l'eau durant la proscornédle; la forme : ce sont les parc 1rs qui sont le véhicule du Saint-Esprit; Ici ce sont les paroles : · Fais que ce pain soit le corps de ton ‹ Christ et que ce qui est dans le calice, le précieux •sang de ton Fils, Amen, l'ayant transformé par ton « Saint-Esprit; Amen, Amen, Amen » *(ibidJ·* reflet : l.l grâce du Saint-Esprit opérée par le sacrement, ici, c'est le corps et le sang de Notrc-Selgneur; la cause finale : de la part du prêtre, c'est l'intention; de la part de l'Église, cc sont des buts surnaturels. »

3· Les ministres du sacrement : ce sont les prêtres, sauf pour le baptême en cas de nécessité.

I· Que penser de l'opinion latine et unlatc sur le moment de la transsubstantiation? Les Likhudi rejettent l'opinion catholique par la liturgie latine elle-même : après les paroles de l'institution, le prêtre parle encore de *panem sanctum vitæ alernæ et calicem talutii perpétua:.* Le Christ agit aujourd'hui non par lui-même comme â la cène, mais par le prêtre qui a besoin d'avoir recours à la prière et d'implorer que le Saint-Esprit descende et opère le sacrement.

5" Quand le Christ institua l'eucharistie, quelle fut la forme du sacrement? Ce n'étaient certainement pas les paroles de l Institution qu'il prononça simplement pour l instruction de scs apôtres; « Le Christ pria secrètement Dieu son Père et bénit le pain et le calice; ceci est évident, et personne ne sait ce qu'il a dit dans cette prière et par quelle forme de paroles il bénit le pain et le calice et ht »on corps et son sang. Le mystère était déjà accompli avant les paroles : ‹ Prenez et mangez, « Prenez et buvez. «Les paroles dont se servit le Christ sont connues de Dieu seul comme le déclare Théophylactc ». Telle est la doctrine des apôtres que l'Église (de Constantinople, s'entend, dont les Likhudi Intercalent un panégyrique) a fidèlement gardée.

0· L'élève concède que les paroles : « Prenez et mangez » ne sont pas la forme; il demande des autorités patristtques. Le maître lui réplique qu'il y a une dis t inet ion à faire. Le Christ « (lit et commanda », ou il ‹ dit seulement sans commander », c'est-à-dire scs paroles sont cllicientcs et déclaratives ou simplement déclaratives. Il cite alors Jean Chrysostomc, ΛΛ'Λ'Λ' *sermon,* et lui fait dire qu'il s'agit ici d'un simple commandement donné par le Christ â ses apôtres; le prêtre à la messe ne fait que rapporter ces paroles du Christ. « Si le prêtre accomplissait le sacrement de i'cucharlsttle par les paroles du Seigneur, il faudrait dire qu'il possède un pouvoir plus grand quo le Christ cc qui est Inadmissible. Le Christ, avant de (lire : ‹ Prenez et ‹mangez, etc. », pria, rendit grâce alors (pie le prêtre ne fait rien de cela. » Viennent alors les autorités grecques contemporaines, .Mélèce Syrigos, Porphyre de Nicée, Georges Coressios, etc., et un panégyrique des théologiens grecs en général. Pour montrer leur valeur, il rapporte comment ‹ non pas nous, m iis Dieu lui-même · a confondu un jésuite nommé Hutka, un très savant et grand théologien parmi les latins qui criait beaucoup alors que nous, « paisiblement et humblement » nous lui posions nos questions (nous reparlerons de cette dispute). La même chose arriva à .Moscou « â un trompeur nommé Bielobodski ».

7° SI les paroles du Christ ne furent la forme, ni alors ni aujourd'hui, pourquoi le prêtre les prononce-t-il ïi haute voix, et pourquoi le peuple répond-il « Amen ·? C'est pour annoncer le mystère (pii doit s'accomplir. Les fidèles donnent leur assentiment aux paroles du prêtre.

8° Quel est le sens des paroles de l'épiclèsc; suivant quelques maîtres de l'Église occidentale, les prêtres disent ces paroles pour la purification de l'âme et la rémission des péchés de ceux qui communient. Réponse : C'est vraiment une hérésie calviniste et luthérienne de dire que les paroles : · Faites que cc pain devienne votre corps», s'appliquent au moment de lu communion. Suit une longue analyse du mot « le transformant » *(preloîiu).*

9· Après les paroles du Christ, le prêtre doit-il sc découvrir et le peuple s'incliner? En aucune façon. Le prêtre alors parle ‹ à Dieu le Père et non pas à nous et par conséquent nous ne devons ni nous incliner ni nous découvrir, mais attendre avec révérence le temps convenable et établi par l'ancienne tradition divine, c'est-à-dire au *Svjataja Sujatym (Sancta Sanctis);* alors on s'incline et on se découvre ».

10° Faut-Il sc découvrir à d'autres moments qu'au *Svjataja Svjatym?* Réponse : Un *typicon* (.Moscou. 1682) prescrit, il est vrai, de s'incliner aux paroles du Christ, mais ceci doit être corrigé. Les anciens *typica* grecs et un *typicon* russe (1610) recommandent aux moines et prêtres de se découvrir à l'évangile, à l'hymne des chérubins, au Notrc-Pèrc et au ‹ Que mes lèvres soient remplies ». Se découvrir au Notre-Père est une prescription qui a trait au dogme. Il y a encore d'autres prescriptions de ce genre.

11° Peut-on s'incliner et se découvrir aux paroles du Christ par dévotion? Non, l'Église ne le permet pas « car Il y a différence sur ce point entre l'Église orientale et l'Église occidentale ».

12° L'élève demande un ‹ catalogue des maîtres de l'Église occidentale ▮ qui défendent l'opinion latine. On nomme dans la réponse : Thom is d'Aquin, Ambroise, Augustin, Suarez, le concile de Trente et celui de Florence, le Rituel, Cajétan et « les maîtres latins qui s'élevèrent au concile de Florence contre le noble .Marc d'Éphèse et les autres maîtres de l Église orientalc ». Scot us est particulièrement signalé.

13° Mais Jean Chrysostomc n a- -il pas dit que les paroles : « Ceci est mon corps » tr.m dormant, μεταρρυθμίζει, les ohlats ? Le maître, après une longue » explication » de cotte parole embarrassante

développe son argument en chant la liturgie de saint Jacques, celle de saint Marc, puis Basile le Grand, Jean Damascene, Dcnvs l'An'opagitc, Nicéphore et Germ lin de Constantinople, Cyrille de Jerusalem, l plircm, Nathanaël. Nectaire de Jérusalem, Grégoire le Protosyncelle, « le missel nniatc composé par Jacob Goar à Paris », ‹ l'occidental Jacob, le Jésuite qui a enfin connu la vérité », Théophylacté de Bulgarie, enfin les membres (nommés) du concile de Jassy ‹Je 1613.

14° Piil. il s'efforce de résoudre la difficulté tirée du mot *anlihjpos* d'après Basile, Grégoire le Théologien et Cyrille de Jérusalem.

15° Le matlre cite ses autorités russes : saint .Jean de Novgorod, Cyprien de Russie, le missel de saint Serge de Badonège, de saint Gérasime de Novgorod, saint Euthyme de Novgorod, deux imprimés de Kiev ‹t un de Moscou, le missel de saint Jom pli de \ olokolainsk, où les paroles : « Prenez et mangez ». sont simplement indiquées sans qu'on ait ajouté si le prêtre doit montrer le *discos* ou non.

16° Mais une édition de Siméon de Thcssaloniquc contient des affirmations contraires. Réponse : c'est un faux, composé par un uniate.

17° Y eut-il discussion entre les Églises d'Orlent et d'Occidcnt au sujet de l'eucharistie? Oui, beaucoup et en concile : au concile des 367 Pères (VU· œcuin.) et à celui de Florence.

Les questions 18-21 traitent de sujets divers qui ne nous intéressent pas ici. Vient enfin une récapitulation finale et une exhortation.

Édition de la *Manna,* dans ProzorovsMJ,op. cifi.p. 452 sq. L'édition n'est pas complète, mais les fragments principaux en sont donnés; édition de l'.AAo», *ibfd.,* p. 538sq.

L'/IAos, précis, clair, d'allure savante, causa une profonde impression à Moscou. Pour un temps, on ne sut guère comment s'y prendre pour le réfuter. Un anonyme qu'on croit pouvoii identifier avec le diacre Athanase écrivit une vigoureuse réfutation des nouveaux loups secrets, qui circulent en vêtements de brebis, mais sont des loups rapaces... *(Oblitcnic na nouopotaennykh...),* Athanase était vivement offensé de ce qu'on appelât le parti de Mcdvêdcv « des latins, des barbares, des uniates, des chiens, des gens au langage immonde, etc. » Il ne touche qu'à quelques passages de l'.AAos; ses arguments ne valent absolument rien, mais quelle verve, qui lle abondance d'invectives. Il s'en prend surtout · aux étrangers » qui critiquent les livres russes. « Et ils appellent le peuple de Dieu (voilà la Troisième Rome!) îles bêtes sauvages et des porcs et toutes sortes d'insultes, sous prétexte que Dieu n'a pas voulu que, dans notre pays moscovite, il y ait des écoles. » I) mill-' tiplie les injures â son tour; une de ses tirades contient exactement vingt-trois insultes, allongées l'une après l'autre cn file indienne. On croit entendre Athanase se disputant avec quelque Euthyme, les sortant toutes d'une traite et sans respirer. Cc genre d'arguments ne pouvait évidemment avoir grand effet parmi les cercles cultivés qui. sous la régence éclairée de Sophie, s'étalent multipliés à Moscou.

Silvestre Mcdvêdcv écrivit une réfutation plus sérieuse dans son *Izocslic istinnoc* (Récit véridique). Il fait tout d'abord un bel éloge de la vérité d'après David, Salomon, Platon et Aristote. Le mensonge, produit par le démon, est ce qu'il y a de pire. Les hérétiques « ont corrompu les écrits des saints Pères partout où Ils l'ont pu. comme l'honorable Bessarion le prouva aux Grecs eux-mêmes dans sa lettre à Alexandre Laskaris et au concile de Florence, Quand, des deux côtés, on apporta les anciens livres grecs, on sc rendit compte que beaucoup de livres grecs récents étaient en désaccord non seulement avec les livres apportés par les Latins, mais même avec les livres plus anciens et plus corrects que les Grecs apportèrent Ccs livres nouveaux avaient été diversement corrompus par divers hérétiques; car le démon sema des hérésies graves dans toute la Grèce... Le trône patriarcal lui-même durant deux cents ans fut occupé par les hérétiques abominables, monothelitcs, nestoriens, iconoclastes ». *Izo. htin.,* édition S Belokurov, dans *Cienlja.* 1885, n. 4. p. 3-1. D'où vient tout cell? Du fait que beaucoup de Grecs sont · des gens injustes, plus attachés à l'argent qu'à Dieu, au mensonge qu'à la vérité ». Tous les malheurs actuels tirent leur origine des nouvelles éditions de livres grecs faites · dans les villes de la foi latine, luthérienne et calviniste ».

Puis Silvestre, et ici son témoignage a une singulière autorité, décrit la correction des Hst es sous le patriarcat de Nikon. 11 copie avec quelques menus changements la préface du missel de 1655; décrit le concile de 1651 et transcrit le discours de Nikon; il ajoute de son propre fond des éloges pour les anciens livres grecs et des blâmes pour les récents; il cite la décision du concile de réunir les livres anciens et les manuscrits; rapporte la lettre de Raise «le Constantinople et cite les passages où le patriarche loue les anciennes traditions. Cette lettre, dit-il, est a l'origine de la mission d'Arsène Sukhanov qui rapporta environ 500 livres; les autres hiérarques grecs cn envoyèrent de leur côté environ 200 en demandant de ne faire de corrections que d'après les livres anciens (il y a quelques inexactitudes dans ce récit).

Mais après cc concile de 1651, au lieu de faire les corrections et de préparer les nouvelles éditIons d'après les anciens livres grecs et slaves, on le lit « d'après de nouveaux livres grecs imprimés chez les Allemands ». Silvestre ajoute une précision (à l'exemplaire qui servit de base à la nouvelle édition manque le commencement et la tin) qui a permis d'identifier cc missel; c'était un missel grec, imprimé à Venise cn 1602. Dès lors, on imprima plusieurs missels, dit Silvestre, « qui n'étaient pas d'accord entre eux » et ceci dura Jusqu'au concile de 1667. On prit alors le missel de 1658, on y corrigea une liste d'erreurs et l'on prononça une série de malédictions et d'anathèmes contre ceux qui feraient le moindre changement au nouveau texte Imprimé; on décréta d'en imprimer douze mille exemplaires pour que les livres restent sans le moindre changement durant un certain nombre d'années. Mais ‹ l'instrument du diable », le correcteur Euthyme le moine, fut cause qu'on n'en imprima que 2 100; · sans craindre la malédiction du concile, il introduisit beaucoup de corrections, par inconstance et par folie ». Puis il en imprima encore l 200. En 1675, il imprima un pontifical qui fut approuvé et confirmé. On ne pouvait y changer quoi que ce soit sous peine de malédiction. Or, dans ce livre que le concile sanctionna par tant de graves malédictions, il y a. dans la liturgie de saint Jean Chrysostoms et dans celle de saint Basile, la mêtanlc et l'amen après les paroles du Christ.

Ceci posé. Silvestre passe à la seconde partie de son traité. Maintenant, dit-il, en substance, ‹ quelques ccrléuiastiques russes », sous l'inspiration des hiéromoincs Joannicc et Sophrone qui sont venus avec une lettre du synode de Constantinople, rejettent tous les anciens livres russes. ‹ En vérité, par leurs propres paroles et écrits, ils se sont révélés menteurs; ils ne sont donc pas orthodoxes, mais ils ont été envoyés par les hérétiques luthériens et calvinistes ou par les Romains pour troubler notre foi orthodoxe comme jadis Isidore le métropolite. » Ayant ainsi dit leur fait aux Likhudi, Sylvestre passe à Γ.-lfos : il veut Juger les Likhudi par leurs fruits qui sont ‹ l'orgueil car ils causent des désordres, la haine et la persécution (ils suivent le chemin de Caïn, la déception de Balaam).

Il expose ensuite leur doctrine sur la transsubstantiation (n, 2, -I, 5, 6, X, 12. 15, 13) et y relève surtout les épithètes désagréables. A son tour, il donne la doctrine catholique ct cite un certain nombre d'autorités. Il revient ensuite â la charge contre l'.Ito (q. χιν, v, vr. IX, x, iv), cite quelques lettres qui ont été écrites sur cette question en Ukraine (une de Mazeppa, deux d'innocent Monastyrskij) où tout le clergé, nous le verrons â l'instant, avait été sérieusement alerté par les insistances du patriarche Joachim. Euthyme, pendant ce temps, opposait une réfutation â la réfutation d'Atbanasc, auquel il reprochait son langage insupportable, mais, ù vrai dire, il tombait lui-même dans les mêmes excès quoique, il faut bien le reconnaître. avec un peu moins de variété et de pittoresque.

S. Belokurov. *Iwcstic ishnnoc,* dans *C.tciilja.* 1885, n. 3; du même. *Silvestre Mrdvédcv sur la correction tics livres Jurant les ꝑpatriarcat de Nikon ct de Joachim (S.* ΛZ. *ob ispravlenti),* dans *Khr. Ctcn.,* 1885, 2; ł Ziilmskij, *Kontrovenija. œuvre polémique du X Vfl· siècle,* dans *Pamjatnlkl drcvnej pls'mennosli,* t. lxxiv, 1888.

Entre temps, le patriarche Joachim, qui mettait toute sa farouche énergie à lutter contre Medvêdev, avait envoyé la *Manne* et l'.-Uos aux évêques ukrainiens en les priant de porter un jugement sur l'affaire. Il n'y eut pas de réponse. En mars 1688. il expédia deux nouvelles lettres, l'une au métropolite de Kiev. Gédéon Cetvertinskij cl l'autre à l'archevêque de Cernigov, Lazare Baranoviè: il leur posait des difficultés sur le concile de Florence, d'où, suivant les Likhudi. l'opinion latine lirait son origine. Il dut se contenter de la réponse que le concile de Florence n'était pas conforme à la doctrine orthodoxe. En septembre 1688, nouvelles lettres de Joachim sur la transsubstantiation qui restèrent, cette fois, sans aucune réponse. Ce n'était pas qu'on se désintéressât de la question. Loin de là! L'hclman cosaque Mazeppa, en envoyant un rapport sur cette affaire â Théodore Saklovitoj, important personnage de la cour de Sophie ct ami de Medvêdev, lui dit que tous étaient d'accord avec Medvêdev et prêts à mourir pour leur convict ion. Le théologien le plus en vue — Lazare Baranoviè étant déjà un vieillard — était alors le moine Innocent Monastyrskij. Celui ci, en meme temps qu'il écrivait a Medvêdev en lui prodiguant les plus vifs éloges (non pas Sil-vester, mais Sol Vester), affirmait ù l'hetman Mazeppa que ‹ a Kiev, par la grâce de Dieu, depuis (pie le pays fut éclairé de la vraie foi. la piété resta toujours et est encore immaculée ». Il donnait en même temps la dernière main à son *Livre sur la transsubstantiation qui ^accomplit par l'opération du Saint-Esprit par les ꝑparole du Christ, écrit par l'higoumine du monastère de Saint-Cyrille à Kiev, Innocent Monastyrskij, contre les Likhudi,* qui fut terminé durant le carême de 1689. Ce livre fut écrit sur l'ordre du métropolite de Kiev Gédéon Toute l'Ukraine ici était unanime... Quand son manuscrit fut mis au point. Monastyrskij vint à Moscou prêter main forte à Medvêdev.

Mais, au moment même où il finissait son ouvrage, le 5 mars 1689, une autre lettre, péremptoire celle-là, partait de Moscou. Le patriarche Joachim, qui n'avait pas oublié scs anciennes manières de sous-ofllcier, envoyait aux Ukrainiens une mise en demeure ‹ de déclarer immédiatement leur accord avec la sainte Église orientale et leur unanimité avec notre humilité suivant ce que nous avons écrit auparavant ». Les évêques méridionaux trouvèrent le courage de lui répondre que l.i transsubstantiation s'opérait par les ꝑparole du Christ cl ce n'csl pas seulement l'Église ꝛuꝛalo-ru mais Ioute l'Église de Bussie (pii a toujours cru ainsi et le croit encore maintenant; elle le confesse et désire mourir dans cet te confession ·. Joachim répondit par un ultimatum (pii mit enfin au pas les prélats malo-russes, mais Il est difficile de dire (pie leur obéissance fut durable. Longtemps encore, en Ukraine, on défendit la doctrine catholique sur ce point comme sur d'autres. En même temps, Joachim écrivait au patriarche de Constantinople Denys et lui demandait de lui envoyer directement une let l re · rédigée comme par un concile », en trois exemplaires : ‹ l'un doit être adressé au clergé kiévien. l'autre au tsar, le troisième à lui-même ». Le patriarche était prié d'écrire comme si c'était de son propre mouvement et recevait à ce sujet les instructions les plus· précises.

Les choses se gâtaient rapidement à Moscou. Euthyme avait fait courir la rumeur que Medvêdev voulait assassiner le patriarche Joachim. Les *strctlsi* (gendarmes) s'inquiétaient. Plus grave encore était la situation provoquée par le fait que le jeune Pierre Alcxeêviè, le futur Pierre le Grand, trouvait trop pénible le joug de sa sœur. En août 1689, il y eut une rupture ouverte entre Sophie et le jeune Pierre qui s'enfuit au monastère de la Traitsa, Peu à peu, les troupes passèrent du côté de Pierre et Sophie sc trouva abandonnée. Au mois de septembre, on exigea d'elle qu'elle livrât Silvestre Medvêdev et Théodore Saklovitoj, son ancien chancelier. Elle consentit, et envoya arrêter l'infortuné à son monastère: il s'était enfui. On le chercha durant toute une semaine et on le trouva le 13 septembre 1689 dans le monastère de Bizlukov (territoire de DorogobuZ). On l'accusa d'avoir fait de la politique, en particulier d'avoir voulu assassiner le patriarche. Silvestre nia durant toute sa captivité d'avoir jamais entretenu un pareil dessein. En tout cas. on ne put trouver de témoignages sérieux pour le convaincre de ce crime. En constatant la tranquille assurance de Silvestre dans ses protestations d'innocence, en songeant que jamais, même par les tortures les plus savantes, on ne put lui arracher un aveu compromet tant. on est forcé de conclure (pic ce n'est pas Silvestre qui tenta d'assassiner Joachim, mais Joachim qui assassina Silvestre. Il y mit son temps. Le 5 octobre. Silvestre fut condamné â mort ; il attendit seize mois pour être exécuté.

Le patriarche Joachim prétendit encore que Silvestre, avant de mourir, avait rétracté ses ‹ hérésies ». Il semblerait étrange (pie SJvesIre, qui m dntint cette doctrine avec tant de sereine énergie durant tant d'interrogatoires accompagnés de torture, se fût enfin rétracté. On a remarqué que la rétractation qui lui est attribuée ne porte pas sa signature. Prozorovskij en conclut (pie nous sommes ici en présence d'un faux, op. *cil.,* p. 367: tel est aussi notre avis. Gel te *Hètrac·talion* de Silvestre est bien dans la manière de Joachim ou d'Euthyme.

renant cette confession forgée en mains, Joachim crut pouvoir convoquer un concile. Il se réunit en janvier 1690 au palais patriarcal. Il y eut, en plus du patriarche, Adrien de Kazan, (pii n'était (pie médiocrement partisan du patriarche trop militaire. Paul de NDnij Novgorod. Euthymc des Krutièy, Athanase de Kholmogor (pii était un des partisans les plus décidés de .Joachim, avec un certain nombre d'archimandrites et d'hlgoumènes. Le clergé moscovite était loin d'y être au complet. Il n'y avait pas un seul représentant du clergé ukrainien, car Monastyrskij. récemment arrivé à Moscou, avait été promptement qualifié ꝺ ‹ instrument du grand Satan · et chassé de la ville. Savva, le compagnon de Medvêdev. vint en personne lire la rétractation qu'il avait signée sous la torture. Medvêdev (pii languissait encore en prkon (il ne sera décapité que le 11 février 1691) ne parut même pas devant le concile. Après lecture des rétractations, le patriarche prononça un discours dans Iv‹ρι.·| il ut Thistorilpie de cette controverse Puis il condamna un cer-

tain nombre d'ouvrages écrits par les théologiens russes de tendance latinisante :

Le *Catéchisme* de Siméon de Polock fut condamné *propter doctrinam de obscccnis quiv intervenire possunt inter uxorem ct maritum;* la *Couronne de la foi* du môme auteur pour · diverses inventions des Scotus, Aquins ct Anselines » et aussi pour un ‹ symbole appelé apostolique », alors (pie l'Église orthodoxe ne connaît que le symbole de Nicéc. Cet ouvrage contenait aussi des passages où Simeon expliquait certains problèmes d'astronomie, etc. Le *Psautier* du même auteur, pour des emprunts faits à l'écrivain polonais Jean Kochanowski. ‹pii était « un latin ou un sectateur d'Apollinaire »; les recueils de prédication, le *Pepas spirituel* et les *Soirées spirituelles,* parce qu'ils contenaient «quelques hérésies latines », entre autres sur la forme de la transsubstantiation,sur la métanle à faire, après avoir prononcé les paroles du Christ, au pain et au vin non encore changés au corps et au sang du Sauveur, et sur la procession du Saint-Esprit du Père ct du Fils (sic!). Enfin, on condamna un *Discours sur la bonne tenue à l'église* du mémo Siméon, parce qu'il y insistait sur la métanie ;i faire après les paroles de la consécration.

Après avoir condamné Siméon de Polock, on condamna son disciple Silvestre Medvêdev « auteur d'un livre (évidemment la *Manna)* plein de mensonges cl de tromperies et de mauvaises paroles et d'injures contre la sainte Église orientale, dans lequel il corrompait les écrits des saints Pères, « appelant bon ce qui était mauvais et mauvais ce qui était bon ». etc. Silvestre, « comme il le confesse lui-même », a été induit en erreur par les nouveaux livres kiéviens que Joachim s'empresse donc de condamner : c'est d'abord le *Grand Trcbnik* de Kiev (1616; c'est le fameux *Trcbnik* de Moghlla) qui donne un certain nombre de rites latins comme orientaux : le baptême par infusion, la transsubstantiation par les paroles du Christ, les métairies à faire à ce moment. Semblables à ce *Trcbnik* sont les *Sluicbniki* (missels) de Kiev (diverses éditions), de Wilno ct de Strjatin. Joachim condamne encore trois ouvrages de Cyrille Tranquilllon : son *Commentaire des évangiles,* son *Miroir de la théologie* ct sa *Perle précieuse;* puis les deux catéchismes édités aux Cryptes de Kiev (1645), l'un en polonais ct l'autre en slavon (il s'agit du catéchisme de Pierre Moghila); il condamne encore le *Lithos* du même métropolite, *La Paix avec Dieu* de Gisel, les *Trompettes* de Lazare Baranoviè (recueil de sermons imprimés à Kiev en 1671: il avait voulu les imprimer à Moscou, mais Baranoviè s'étant montré un énergique défenseur de l'immaculée conception dans deux de ces sermons, malgré les instances de Siméon de Polock, Moscou refusa d'imprimer l'ouvrage), la *Clef de Tintelligence* de Joannice Galjatovskij (Kiev, 1659, 1660): *VÉpée spirituelle* de Lazare Baranoviè (août 1666, approuvée par le concile de Moscou de cette année, puis condamnée par Nikon), le *Juste Messie* de Galjatovskij (Kiev, 1669) et enfin le traité de Kossov sur les sept sacrements. Ces livres, observe Joachim, sont en contradiction les uns avec les autres; enfin et surtout, Joachim réprouve le fameux *Vyklad* de Théodose SafonovlÔ (Kiev, 1667; beaucoup d'éditions ensuite), où la thèse catholique sur la transsubstantiation avait été si énergiquement proposée et défendue. Silvestre Medvêdev, continue Joachim, a brûlé lui-même sa *Manna.* Ce livre est donc solennellement condamné et, avec lui, tous les autres écrits de Medvêdev contre les Likhudi.

Sans doute, il ne faut pas prendre cette interdiction trop au tragique, La théologie malo russe, nous le verrons plus loin, se fit encore profondément sentir en Bussie pendant presque un demi-siècle, mais l'interdiction était là ct dans la suite devait peu Λ peu produire son effet.

Les Likhudi étaient en train de se compromettre très gravement aux yeux des Moscovites. Au début de 1688, un uniatc arrivé de Pologne en Ukraine fut arrêté; on trouva sur lui une série de documents qui établissaient que les Likhudi faisaient â Moscou les affaires du roi de Pologne. Nos deux Grecs en furent extrêmement inquiets ct l'un d'eux, Joannice, tant pour scs négociations personnelles qu'ému par la tournure que prenaient scs affaires à Moscou, partit pour Venise. Il fut accompagné par un certain Pierre Arteinêv, qui, devenu catholique durant son voyage, puis ordonné diacre par le patriarche Adrien, fut condamné en concile à son retour et enfin envoyé â Solovki. On le mit dans un cachot où il sc consola comme Il put en écrivant, sur les murs de sa prison, une admirable paraphrase de l'Avc Maria. D'après les sources russes. Pierre, catholique durant toute sa captivité, se serait confessé à un prêtre orthodoxe *in articulo mortis,* mais n'aurait pas eu le temps (dans un monastère!) de recevoir le saint viatique. Nous n'avons aucune raison de croire qu'après avoir été si longtemps fidèle, il ait trahi la fol catholique à l'instant même de sa mort, d'autant plus qu'une confession faite à un prêtre dissident dans de telles circonstances n'engage certes pas la foi. Sljapkin parle d Arlemêv comme d'un fanatique. Saluons en lui un des premiers martyrs catholiques de Solovki.

Le voyage de Joannice fut très mouvementé. On l'accusa à Vienne d'avoir commis un incendie ct il dut faire de la prison. D'autres histoires des mêmes Likhudi, plus sordides les unes que les autres, avaient surexcité contre eux l'opinion publique â Moscou quand le fils aîné de Joannice, Nicolas, fit un scandale avec une jeune fille de la plus haute noblesse. D'autre part, le patriarche de Jérusalem, Dosithée, écrivait de violentes lettres à Moscou ct accusait les deux aventuriers d'avoir indignement détourné l'héritage d'un certain Mélèce. Tous les Likhudi s'enfuirent pour la Pologne, mais, arrêtés en route, ils furent ramenés â Moscou De nouvelles accusations de tripotages financiers arrivaient incessamment. On les chassa de la capitale; ils se trouvèrent un obscur asile à Novgorod où mourut Joannice. Sophrone finit par obtenir une archimandrie dans l'éparchic de Riazan, mais son influence s'était éclipsée depuis longtemps.

Sur les Likhudi, voir la monographie trop louangeuse de M. Sinentsovskij, *Les frères Likhudi (tirâtja Likhudi),* Pètcrsbourg. 1899; cet ouvrage ignore beaucoup trop l'étude de Prozorovskij sur Medvêdev. Voir encore VI. Lcttressur. *La fuite des Grecs Likhudi de Moscou (Grainoty.../,* dans *Ctcnifa,* 1867, n. 2. Voir aussi la bibliographie que nous avons indiquée en parlant de S. Medvêdev et celle (pie nous donnerons col. 321.

Peu après ces événements. Euthyme composa son *Aiguillon (Osten')* longtemps attribué uu patriarche Joachim. C'est un recueil qui contient plusieurs documents dont nous nous sommes déjà servis au cours de cette étude, t ne double préface, d'abord: l'une adressée aux évêques les encourage à frapper de leur « aiguillon spirituel » les · assassins des âmes », l'autre adressée au lecteur. Viennent ensuite les documents suivants : 1. la réfutation envoyée par le très saint patriarche Kir Joachim, patriarche de Moscou, de toute la Russie et de tous les pays du Nord, au métropolite Gédéon de Kiev, ù l'archevêque Lazare de Cernigov et à d autres, du livre récent appelé *Exposition sur Γftglise et les choses ecclésiastiques,* imprimé à Kiev en 1667. C'est la réfutation du *Vyklad* de SafonovlÔ que nous connaissons; 2. Le compte rendu, plus ou moins authentique, de la dispute entre Épiphane Slavincckîj et Siméon de Polock sur l'eucharistie; 3. Une note sur le défroqué ancien moine Silvestre Medvêdev »; I. Le procès-verbal de la manière dont la rétractation de Medvêdev,

faite au couvent de la Trinité et de Saint-Serge. fut remise à l'archimandrite Vincent qui la transmit au patriarche et de la convocation par le patriarche du concile de 1690. 5. La rétractation de Silvestre Med-vWev. Celui-ci y raconte comment, se trouvant dans le couvent de Sergiev Troitsa. il y reçut la visite de l'archimandrite Ignace de Novospass, de l'higouininc Éphrem et du maître orthodoxe Sophrone (Llkhudès) qui apportaient, de la bibliothèque patriarcale, un certain nombre d'anciens livres pour prouver quo la transsubstantiation s'opérait par l'épiclèse. Ces livres démontrèrent â Mcdvédev que la doctrine likhmlieime était celle des anciens livres grecs et russes, défendue par les vieux saints de Bussie, et provenant des apôtres. Les liturgies des apôtres (Jacques, Marc et Clément qui donne celle de Pierre) la contiennent; apres eux, les Pèles de l'Église la proclamèrent : Denis l'Aréopagite, Cyrille de Jérusalem, Basile le Grand, Éphrem, Jean Chrysoslome, Sophrone de Jérusalem, Produs de Constant inople. Jean Damascène, Théophylactc, Calixtc de Constantinople, Siméon de Thessaionique, Nicolas Cabasilas archevêque de Dyrrachium, Marc d'Éphèse qui confondit les Latins au concile de Florence, Maxime le Grec, Georges Pachyméros qui écrivit un commentaire de Denis l'Aréopagite, Nectaire de Jérusalem el beaucoup d'autres, comme aussi les quatre patriarches, Parthène de Constantinople, Macairc d'Antioche, Joannice d'Alexandrie et PaTse de Jérusalem. Beaucoup d'autres disent la même chose, en particulier les 367 Pères inspirés du VU® concile œcuménique. Viennent ensuite les missels russes : celui do Cyprien, canonise, métropolite de Moscou et de toute la Bussie, le missel de saint Eulhyme de Novgorod, celui de saint Serge de Badonège. celui de saint Serapion, archevêque et thaumaturge de Novgorod, celui du bienheureux Joseph du Volokolamsk, un des tout premiers imprimés ê Moscou, un autre jadis imprimé à Kiev sous l'archimandrite Élisée Plelcncckij. A ces livres, il faut encore ajouter le A'omo-*canon* de Kiev. Accablé par tant d'autorités (qu'il avait pourtant jadis, pour la plupart, brillamment expliquées dans son propre sens), Silvestre déclare s'être trompé et demande humblement pardon. 11 demande particulièrement pardon des insultes qu'il a prononcées contre le patriarche Joachim et les autres prélats; il proclame en pleurant sa douleur d'avoir écrit la Manne et multiplie ses demandes de miséricorde pour les multiples péchés qu'il a commis en exposant sa doctrine sur la transsubstantiation. H fait enfin sa profession de foi. Viennent ensuite : G. La rétractation, beaucoup plus brève, de Siméon Dolgoj; 7. le discours du patriarche Joachim au concile de 1690; S. sur la métanie au corps et nu sang du Christ durant la liturgie: 9. comment l'officiant tient la place du Christ; 10. sur les parcelles détachées durant la proscomédie; l L sur les *aididora;* 12. il ne faut pas offrir le sacrifice pour les hétérodoxes ou pour ceux qui vivent en état de péché sans pénitence; 13. Credo de la liturgie d'après la tradition de saint Basile le Grand et de saint Jean Chrysoslome.

Tel est l'Of/rn' *(Aiguillon)* d'après l'édition de Knzan (1865). Les manuscrits en connaissent une autre rédaction en vingt et un chapitres. Quatre sont introduits avant la dispute entre Epiphane Slavlneckl) el Siméon de Polock, mais il ne nous semble pas, d'après 11 description du catalogue, qu'ils contiennent des cléments nouveaux. Après le dernier chapitre, nous avons encore : 16. sur le concile de Florence d après un livre écrit a Paris; 17. sur te mariage dans let 3 et P degrés; 18. hérésies luthériennes (Il y en a 19); 19. hérésies latines (Il y en a 22); 20. sur le nombre de clous dans la croix; 21. contre le purgatoire.

Nous m nous arrêterons pas â décrire le *bouclier de la foi (Sfil réry)* de l'archevêque Alhanase de Kholmogory que nous ne connaissons que par les catalogues de manuscrits. Il ajoute à cc que nous connaissons déjà une importante lettre du patriarche Adrien, successeur de Joachim au trône patriarcal de Moscou. Adrien déclare avoir reçu des lettres dcst divers patriarches orientaux au sujet de Pépiclèso; elles tranchent la question. Adrien a lu tout cc que lit Joachim, il l'approuve et le confirme. Disons cependant qu'Adrien ne montra pas la même ardeur que son malheureux prédécesseur. Mais ceci touche déjà au paragraphe suivant.

Plus Intéressante semble être le *Glaive spirituel (Mei dukhotmyj)* écrit en février 1690 par les Likhudi. Cc glaive est censé être le compte rendu d'une dispute entre les Likhudi et le jésuite Kutka à Lvov, en 1685, sur les dilTérenccs entre les doctrines de ‹ l'Église du Christ » et celles de « l'Église occidentale ». 11 y a vingt et un chapitres dans cet ouvrage : 1. Sur la primauté du pape. 2. Sur les dilTérenccs dans le baptême (infusion et formule indicative). 3. Sur les dltlcrenccs dans l'eucharistie (azymes et communion *sub una specie).* L Sur la récompense des justes et la punition des pécheurs avant le jugement général. 5. Sur le purgatoire. 7. Sur le célibat des prêtres. 8. Sur le nouveau calendrier. 9. Sur la lumière divine de la Transfiguration. 10. Sur l'immaculée conception. 11-18. Sur le *Filioque.* 19-20. Sur le moment de la transsubstantiation. Cette seule table des matières laisse à entendre que le *Glaive spirituel* pourrait peut-être nous donner beaucoup d'informations sur la pensée orthodoxe grecque au χvιι· siècle.

K.-V. KluirInmpovlè, *L'influence malo-russe (supra.* col. 306); V. Istrin, *Introd. à l'hist. de la littér. russe de la seconde moitié du XV// siècle (Vuedcnie...).* Odessa, 1903; N.-Th. Kaptcrw, *Ixs écoles grcco-latines Λ Moscou au XVI/· siècle avant l'ouuerInre de Γacadémieslavo-gréco-laline* (O *yrckodatinskikh...L* dans *PrIbaulenija k izdaniiu,* 1889, n. I;du même. *Les relations du patriarche Dosithée avec le gouvernement russe (Snoicniju...),* dnns *Clenifli.* 1891, n. 2, *cc* sont 21 lettres de Dosithée n Pierre le Grand, aux patriarches Joachim et Adrien. Le même auteur n hnprimé une élude ù ce sujet la même année dans les *Clenifa u ŏbWeili liubitelej dukh. prosu..* 1890-1891; L. Mujkov, *Esquisses d'hist. delà littér. russe aux XV//· cl XV/II* 3. *(Oècrki...h* Pétcrsliourg, 1S89; Gr. MIrkovlè, *Sur le moment de la transsubstantiation des saints dons (O vrcmeni...)^* VIlna, 1886, excellent ouvrage; L SIjapkin, *Sur la polémique entre 1rs savants moscovites et malo-russcs à la fin du XV//· s. (K istorii...).* dans Zurn. Afin. N'ar. /¥., 1885, n. 10; voir aussi col. 309.

Pour la vie et l'œuvre do l'archevêque de Kholmogory. Athunasc, voir V. Vcrluzsklj, *Alhanase. archevêque de Kholmogory, sa vie el ses irlivres par rapport à l'hist. de t'éparchtc de Kholmogory.* Pétcrsbourg, 1908 *(AlanasII...}.*

Sur le patriarche Joachim voir A. Barsukov, *Joachim Savelou, patriarche de toute la liussie (Vsêrossijskij...). ibid.,* 1890; S. Belokurov, *Sur le patriarcat de Joachim (K palriar-Scstvn...).* dans *Khr. Ctcn..* 1886, η. 1; Z.a oie *du patriarche Joachim,* écrite comme monument hagiographique par l'extravagant métropolite de Sibérie, Ignace Rimski-Korsakov, a été publiée dans la collection *Panijalniki drevnej pis'men·nosti;* Nicanor, *Serment de ceux qui aspirent au sacerdoce imposé par le patriarche Joachim (Prisjaga...).* dnns *2tirn. Afin. Xar. Pr..* 1915, n. 1; L. Savclov, A *la défense du patriarche Joachim (K laUltu...).* doits *Ituss. Arkh..* 1895. η. 1; P. SmIniov, *Joachim patriarche de Moscou,* dans *Clenija v obkê. Hub. dukh. prow..* 1879-1880.

XVII. La suppression du patriarcat. — Après la mort de Joachim, deux noms surtout furent mis en avant. Adrien, métropolite du Kazan, était appuyé par l'ancien entourage du patriarche défunt, le clergé séculier et régulier de traditions et d Idées moscovites; Il eut aussi l'appui décisif de Nathalie Kirilovnn, veuve d'Alexis Mikhailovlè et mère de Pierre le Grand. Nathalie, quoique élevte dans une famille assez ouverte aux idées occidentales» semble avoir eu quelque inquiétude au sujet des tendances révolutionnaires du terrible

volontaire (prêtait son tils. Pierre, de son côté, aurait préféré Marcel, métropolite de Pskov. Ruthènc d'origine et autrement lettré qu'Adrlcn. qui semble avoir été une nullité intellectuelle; mais, en cette occasion comme tant de fois jusqu'en 1691. Pierre s'effaça devant les désirs de sa mère.

Igno.ant et presque entièrement fermé aux questions intellectuelles, le nouveau patriarche, Adrien, chercha pourtant quelque peu à résister au torrent qui débordait sur la Bussie. Dès le début de son patliarcal, il piotesta contre certaines pratiques extérieures introduites par le nouveau tsar (pii. adversaire résolu d'un passé qu'il méprisait, imitateur enthousiaste d'une Europe qu'il ne connaissait que pal son côté matérialiste et sensationnel, mais doue en même temps d'une vitalité exubérante et d'une énergie dont rien ne pouvait arrêter l'impérieux élan, entraînait son pays dans une transformation dont nul, alors, ne pouvait soupçonner la portée.

Né en 1672 d'un second mariage d'Alexis Mikhailoviôavcc Nathalie KirilovnaNarySkln, Pierre perdit son père deux ans après. Durant le règne des enfants de la première femme d'Alexis, de Théodore d'abord, de Sophie ensuite, il connut une enfance assez orageuse. Quand sa sœur était nu pouvoir, sauf pour de rares apparitions au Kremlin où il recevait les ambassadeurs étrangers, il vivait a PreobraZenskoc. où il poussait avec la vitalité d'une plante sauvage. Rompant avec toutes les traditions nationales, l'héritier du trône des tsars, laissé sans surveillance, cultive la société des valets, des étrangers, fréquente le célèbre faubourg allemand (la *Nêmetkaja Sloboda)* où il prend, sans aucun contrôle, ses premières leçons de liberté personnelle et d'activité débordante dans le travail comme dans la débauche. Il touche à tout, s'intéresse à tout, sauf, on serait tenté de le dire, à cc qui est national. Il s'empare du pouvoir en 1689 dans les circonstances (pie l'on sait. Après la mort de sa mère (1694), le patriarche Adrien et tout le parti qu'il représente lui deviennent de plus en plus intolérables. Il favorise résolument les jésuites, encourage les catholiques, affiche un profond mépris pour son propre clergé qu'il trouvait ignorant et rétrograde et le tourne en ridicule par des cortèges burlesques et obscènes, par l'institution de son faux patriarcat, de son concile d ivrognes et de débauchés. Par ces profanations, ordinairement grossières et multipliées sans J'ombre d'un scrupule, Pierre sc rapproche des bolchévistes de l'heure présente dont, sous plus d'un rapport, il semble être un précurseur.

Dans la question dogmatique qui avait tellement agité les esprits durant le patriarcat de son prédécesseur, Adrien montrait un esprit plus conciliant. ‹ Il parait même qu'il aurait dit à Gabriel (Doincckij. partisan de Medvêdev) que le patriarche Joachim regrettait de s'être mêlé de cette affaire, que souvent, en pleurant, Il s'était plaint d'Euthyme qui l'y aurait poussé comme Il l'aurait poussé à plusieurs autres actes du même genre...» VoirSljnpkln.&i/n/D/mi/n*idcPoston cl son temps,* p. 165-166. Il décréta pourtant que, dans le serment épiscopal, tout comme dans celui que devaient prêter les aumôniers du tsar, il y aurait une formule contenant la doctrine de la consécration par l'épiclèse. A part cela, et à part son empressement ὰ faire condamner Pierre Arlemêv dont nous avons parlé ailleurs, Adrien semble s'être peu occupé de questions dogniatiques.

Il était d'ailleurs une nullité. D'après les témolgnages défavorables des Jésuites qui étaient alors à Moscou et qui jouissaient de la faveur de Pierre, le patriarche ne se distinguait ni par l'instruction, ni par le zèle; il « dormait, mangeait et buvait sa vodka ». Le 21 février 1696, il fut frappé d'une attaque de paralysie qui le rendit impotent jusqu'à la mort et il abandonna toutes les Affaires de l'Église ù un personnage qui ne méritait pas sa confiance. Il ne sut ni collaborer ù l'œuvre d'éducation que lançait le tsar, ni résister avec dignité â scs dévergondages. Quand, en 1698» après la dernière révolte des *streltsi,* Pierre en fit exécuter el en exécuta lui-même un nombre considérable, Adrien voulut Intercéder pour eux. Le tsar le chassa brutalement et Adrien sc retira. Pierre semble de plus en plus avoir perdu le respect pour cc malheureux qui ne savait ni sc plier suffisamment pour collaborer à l'œuvre d'éducation qui s'imposait, ni résister avec courage aux excès de Pierre. Bien rares, il est vrai» furent les ecclésiastiques qui osèrent, comme Metrophane de Voronège ou quelques autres, faire front au despote qui tenait en mains les destinées de la Russie. Adrien ne semble avoir eu que peu d'autorité sur les autres évêques; une seule fois, l'archevêque de Kholmogory, Alhanase, qui semble, lui, avoir été d'une tout autre trempe que son patriarche, s'avisa de le consulter sur un point important. Adrien en fut tout ému et lui en exprima sa reconnaissante admiration On voit bien qu'on le consultait peu. H mourut en 1700. Pierre n'était pas alors à Moscou, mais les jésuites qui s'y trouvaient virent juste quand ils dirent que IJicrre, très probablement, ne lui trouverait pas de remplaçant.

I n décret du 16 décembre 1700 détermina, au moins pour un temps, la situation ecclésiastique. L'administration temporelle des immenses biens fonciers qui étalent la propriété de l'Église fut confiée à la « chancellerie monastique » *(Monastyrskij prikaz),* fondée en 1648. supprimée en 1667 comme anticanonique et rétablie maintenant. Ivan Musin PuSkin fut préposé à ce nouvel organe. Comme remplaçant du patriarche Adrien, sans pourtant lui donner la dignité et le litre de patriarche. Pierre désigna Stéphane Javorskij comme * gardien du siège patriarcal ».

Los lettres d'Adrien à Pierre le Grand ont été publiées par Leonid, *Correspondance de Pierre Pr et du patriarche Adrien,* dans *Pusskij Arkhiv,* 1878, I. 5; *Ctenija,* 1876, 4; *lettres du patr, Adrien et de l'archevêque de Kholmogory, Alhanase, au sujet du monastère de Solovki ((irammaty...),* dans *Pamjatnlki drevnej pis'mennodi,* 1879, 3. La seule monographie quelque peu intéressante que nous connaissons sur Adrien est celle de G. Skvortsov, *Palriarkh Adrian,* dans *Prav. Sob.,* 1912-1913; P. Nikolaevskij, *Archidiacre d'Adrien, patriarche de Moscou (Arkhidiakon...),* dans *Khr. Cten.,* 1891. η. I; G. Popov, Note *sur la mort du patriarche \drien fZapts...),* dans *Khr. Clen.,* 1892, n. 2; N. Tnnèetov. *La suppression du patriarcat en Hussie fPrekrasCenie...),* dans *Strannik,* sept. 1897. On trouvent d'atmndants détails sur la suppression du patriarcat chez tous les historiens de Pierre le Grand : Bruckner, *Peler der* Berlin. 1879; Walteew$lt!» *Pierre le Grand,* t· éd.» Paris, 1897; St. Graham. *Peter the Great,* Londres, 1929. etc.

Sur le concile de 169S et la condamnation du diacre catholique Pierre Arlemêv. voir Nikolsklj, *Pétr Artemêv,* dans *Pravoslavnoc Obozrènie,* 1863; Skvortsov en traite tout nu long en sa monographie sur le patriarche Adrien, dans *Prav. Sob.,* mal 1912, p. 613-619.

Siméon (Stéphane) Javorskij naquit en 1658 en Galicie, de parents orthodoxes qui émigrèrent en Ukraine russe après la paix d'Andrussov. Les biographes de Javorskij parlent, à cet te occasion, de persécutions contre la religion orthodoxe en Pologne. L'enfant fit ses éludes à l'académie ecclésiastique de Kiev, puis, comme tant d'autres de scs camarades, il partit pour l'étranger; il étudia à Lvov, Lublin. Vilna et Poznan, y conquit ses grades, sc fil catholique et prit le nom de Stanislas — c'était la pratique constante des étudiants kiéviens de passer à l'union quand ils venaient étudier dans les écoles occidentales.— Puis il revint ù Kiev en 1689 et fil sa soumission ù l Église orthodoxe. Ne nous scanda-

lisons pas trop de ces changements de religion, si fréquents .i cette époque, parmi ces étudiants. Siméon devint alors moine et prit le nom de Stéphane. Il vécut aux Cryptes; il se distingua vite comme prédicateur et devint professeur do philosophie et de théologie. Il s intéressait sintout à la controverse et écrivit alors contre les protestants un *Tractatus theologiă controverse, traditus in collegio Kijotno Mohdcrano a Reverendissimo Patre Stephana Javorskij,* encore inédit Il donnait Λ ses élèves renseignement très traditionnel et catholicisant qu'il avait appris chez les jésuites. Il fut alors envoyé à Moscou pour diverses missions, encore qu'il ne semble pas y avoir causé beaucoup d'impression.

Il se trouvait de nouveau dans la capitale cn février 1700. On \ faisait les funérailles du général Chein cl Javorskij fut chargé de l'oraison funèbre. Il eut parmi scs auditeurs le tsar lui-même qui. on le sait, était très sensible â l'éloquence. Pierre, comparant le lettré malo-russc dont il venait d'entendre l'éloquent discours avec scs pauvres hiérarques moscovites, fut enthousiasmé et il commanda au patriarche Adrien de nommer l'orateur à quelque évêché grand-russien, aussi près que possible de Moscou. Stéphane fut désigné pour Hiazan. Adrien mourut le 15 octobre de la même année et. peu après, le métropolite de Hiazan tout cn gardant son litre fut nommé, comme nous l'avons dit, gardien du siège patriarcal.

La même année ou dès le début de l'année suivante, l'académie de Moscou qui languissait depuis le départ des Likhudi fut placée sous sa protection. Il s'empressa de faire venir de Kiev un certain nombre de professeurs cl l'académfe donna bientôt un enseignement occidentalisant, cn tout semblable à celui de la fameuse école de Kiev. Le premier recteur de l'académie ainsi transformée fut Palladius Bogovskij qui avait <l'nbord été nommé préfet après la mort du patriarche Adrien. Disciple des Likhudi, Bogovskij avait complété ses études chez les jésuites de Vilna, puis était allé à Olomouc, à Vienne, à Venise et a Home. H sc lit alors catholique; il rentra dans le giron de l'Égiise orthodoxe en 1609 el, l'année suivante, il était préposé a l'académie. Le plus éminent de scs successeurs était sans contredit Théopliylacle Lopatinskij. né et éduqué à Lvov. Théophylacle fut d'abord préfet (1706-1708), puis recteur de l'académie (1708-1722) et enfin archevêque de Tver, il fut l'adversaire le plus résolu des doctrines nouvelles lancées en Bussic par Théophane Procopoviè. Beaucoup de professeurs vinrent aussi de Kiev. Il paraît même qu'on lit venir un certain nombre d'élèves. L'aristocratie moscovite envoyait scs enfants au collège des Jésuites; les Ills de prêtres, sur lesquels on comptait pour fournir un auditoire aux professeurs, s'enfuyaient de l'école et Pierre le Grand était trop occupé â d'autres affaires pour les tenir en place. Javorskij. pour ne pas faire parler les professeurs dans des salles vides, recruta un certain nombre d'élèves a Kiev. L'influence kiévienne sur toute la pensée russe devait s'imposer encore pour de longues années; durant toute la première moitié du win· siècle, l immense majorité des recteurs, préfets et professeurs de l'académie de Moscou était d'origine kiévienne. C'est assez dire quelles Influences formèrent la pensée russe de celte époque.

Pour l'histoire dr l'académie de Moscou, il faut encore avoir recours a S.-K Smirnov, *Histoire dr l'académie slauo·grecvbritnr de M<ncou (Istorlja...),* dans *Pribavlenija k izd. tnor. sa. Ot>ra,* 1852-1854; éditée aussi a part; K.-V. Khirlatnpos IC, *L'influence malu-russr (supra,* col. 306), p 2, hl 1-668; M. Gikohkij, *Grigorij Sklblnsklj,* dans Pricwfrjunn *Obozrénle,* 1862, n. 11. 1863. n. 2; Just Jud, En rr/se *lit Ruitand under* T>ar Peter, <Sopenluiguc, 1893, une traduction dr cet écrit a paru dans *Ruuikil Arkhiu,* 18'12. Sur PalLidius Hogoxskij voir M. Niknhkij, *Émigrés russes des écoles ĕtrangère au* Λ 17/· *siècle (Vykhodltu..,/,* dans *Prouvai. Obozréntr,* 1863, n. 2 ; *Lettres et rapparia des jésuites sur ta Russie a la /in du* \ 17/· ri *au début du* JT17 *IP siècle*, Pétenibourg, 1901 *(Pis'mu i donesenlja^L*

On trouve 1rs mêmes tendances parmi les candidatures â l'épiscopal. Javorskij.il est vrai, lit aussi nommer quelques Grands-Bussions. mais il est manifeste que lui (ou plutôt l'ferre le Grand) favorisèrent de beaucoup les Malo-B tisses (Petits-B ussiens) : le 23 mars 1701, Dimitri Tuptalo fut consacre métropolite de Tobolsk, mais il renonça à cette vparchie pour cause de santé H fut transféré â Rostov. On lui substitua Phllothée Leszczynski, un autre Klévicn. En 1791, Justin Vad lieviè fut consacré pour Belgorod. En 1705, il y avait déjà six évêques malo-russcs cn Grunde-Hussic; de 1700 Λ 1721 leur nombre monta ή quinze. Dr 1700 jusqu'à l'avènement de Catherine II (1763), les Malo· Busses complerent soixante-dix évêques en Grande-Russie. La plupart d'entre eux étaient de tendance conservatrice et par conséquent, pour cc qui est de la théologie, catholicisants.

K. Kharlampoviê, *up. cit.,* c. vu : Évêques nudo-nUMs; l'élément main-russe dans l'administration épnrchüde, p. 505-550; voir encore S.-G. Bunkcvlé, /xa *éoéqties* ώ *l'époque de Pierre et leur correspondance avec Pierre le Grand (Arkhterci...),* Pélcrsbourg. 1906 (voir aussi *Strannik,* 1901, n. 2/; N.-Th. Kaptcrcv, Lr *patriarche de Jérusalem Dosithée et ses rapports avec le gouvernement runt (lerusallmskij...),* dans *Ctcnija,* 1891, n. 2. le patriarche de Jérusalem était très opposé à ces évêques nudo-ruwe précisément à cause de leurs tendances cntholIcbantes.

Parmi les plus fameux de ces évêques, nommons seulement Javorskij cl Dimitri Tuptalo. Javorskij est surtout connu comme orateur; mais après sa mort parut son ouvrage *La pierre dr la foi (Kamen oêrtj)* qui devait être d'importance capitale pour le développement de la pensée théologique cn Bussic. *La pierre de la /oi* est un traité de polémique antiprolestanlc; il y est question des saintes images; de la croix; de reliques; de la sainte eucharistie; du culte des saints; des âmes saintes; de la bienfaisance envers les défunts; des traditions; de la sainte liturgie (c'est-ù-dirc du saint sacrifice); du Jeûne; des bonnes œuvres. Il y a enfin un épilogue sur le châtiment â infliger aux hérétiques. Javorskij était partisan de la manière forte.

Javorskij doit beaucoup aux théologiens catholiques, en particulier à Bellarmin. On trouvera dans l'ouvrage de L Morcv (p. 188 sq.) des tableaux synoptiques montrant les emprunts faits par le métropolite de Hiazan au saint docteur de l'Égiise catholique. Parfois, la pensée seulement a clé empruntée, parfois de phrases entières ont été incorporées dans la *Pierre de la /oi.* La méthode de Javorskij est occidentale. Il donne d'abord en les développant longuement les arguments de la sainte Écriture, ensuite les citations des Pères cl des conciles, enfin, la raison théologique. La pensée est ordinairement precise; les distinction abondent. Toute la manière rappelle vivement 1« théologiens scolastiques occidentaux.

Le Kamen Vérin écrit cn 1713, ne vit le jour qu'en 1729 (Moscou); une 2« éd. parut l'nnnéc suivante a Kiev. Quand Anne Joannnvna vint au pouvoir, l'influence protestante de son gouvernement arrêta la vente du *Kanicn.* On en saisit 155 exemplaires à l'imprimerie, 12 exemplaires à la bibliothèque synodale el qm-lqm > autres chez les marchands de Moscou. Cette captivité dura juscpt'h l'avènement d'Élhabeth Petrovna, liés lors les éditions sr multiplièrent : Moscou, 1719; Pétcrsbourg, 1830; Moscou, 1811, 1813, rtc.

Ph. Ternovsklj, /x? *métropolite* S. *Javorskij,* dans Trudp, 1861, n. 1; IL Koch, *J)ir russische Orthodoxie trn Pétri·nlschen Zeltaller,* Breslau, 1929 (compare les doctrines de Javorskij et ProcopoviC; bonne exposition de la doctrine de cc dernier); .Makari), *La lettre dr Stéphane Jmtorskij... au sujet de renseignement du moine t hénphanc Procopavlt*

dans *CIrnij.i,* 1861; S.-\', Miishiv, *HibliothCqnc dr Stéphane Janorskij,* Kiev, 1911; 1,-V. Mont, D *Kamrn \'rrg du métropol. Snphanr Jauortklf (Kameň.),* Pétrrt·bourg, 1901, ouvrage capital; voir 1rs recensions de A. Pononiarw, *Quelques ťemarque rt obrrvalton» en quUc dr pufit-scrlptum au Kamen Vi-ry de L-V. Marra (N&kol'ko :amét'anij.,.i,* ďan *Khr. Ctm.,* 1905; V. Pcvnlcklj, *Ia s discours dr Stéphane Javorskij, métropol. dr Hiazan el Murom (Slova„i,dm\\ 7 rudg,* 187 1-1875-1877; In.Samnrin, *Slèpham Javorskij rt Théopliant /Tocnpoidf,* 1810-1813. i/ πργ‹ *completes* de Javorskij, 5 vol., Moscou, 1880.

Dimitri de Hostov est célèbre comme haglographe. Ses *Ménées* sont fumeuses, mais il eut des difficultés à les éditer. Il s'était efforcé d'obtenir la permission du patriarche Joachim de Moscou pour procéder à l'impression; comme il ne pouvait l'obtenir, on décida à Kiev d'aller de l'avant et de faire accepter ensuite le fait accompli. Le I. i fut donc imprimé en janvier 1689 cl fut examine par l'archimandrite des Cryptes, Barlanm, les moines du chapitre, le métropolite de Kiev et encore l'archevêque de Ccrnlgov. Le livre fut alors envoyé â Moscou d'où vint une verte réprimande. On accusa surtout Dimitri d'avoir défendu l'immaculée conception, d'avoir imprimé une Vie de saint Jérôme en l'appelant docteur orthodoxe, enfin d'avoir imprimé la *Couronne du Christ.*

Dlmitri cherchait a acclimater à Kostov les dévotions chères aux catholiques. Son commentaire de I *Anima Christi* est très beau. Dans ses homélies au clergé de son diocèse, il trouve des expressions aussi touchantes qu'énergiques pour lui faire comprendre ce qu'est l'eucharlstie. H voulait que tous ses prêtres et leurs fidèles se prosternassent cn entrant à l'église, et i) composait pour eux d'émouvantes actions de grftcc après la sainte communion. On voudrait transcrire ici les pages qu'il a écrites — pages très belles et profondément pieuses — sur le culte du Sacré-Cœur.

Sa pensée théologique est condensée dans ses *Question et réponses sur lu foi et autres connaissances plus importantes pour un chrétien,* dans *Œuvres complètes.* I. i, p. 59-91. La doctrine, en général, est sûre. On remarque qu'il s'est rallié à la doc trine moscovite sur la transsubstantiation par l'épiclesc, En dehors du *ilozysk,* écrit contre les starovières, dont nous avons parlé ailleurs, la plupart des œuvres que nous a laissées le pieux métropolite sont des sermons ou des écrits ascétiques. Il a laissé aussi un dluire et une histoire de Russie. H mourut le 28 octobre 1709; on le trouva mort dans sa cellule, â genoux. Il fut canonisé le 22 avril 1757.

Une ďit ion drs œuvres de DImitri de Rostov u été réimprimée cn 5 vol. n Moscou, 1857; une autre h Kiev, 1891-1895; une autre a Pélcrsbourg (s. d. (après 1905]): cette dernière dont nous nous sommes servi ne contient ni le *llozusk* (dont les éditions sont nombreuses), ni les *Ménéc.s.*

R. Dimitri, *Instruction au moine Hartaam pour la visite d'I qlièrldu territoire adjacent,* en appendice dans Schljnpkln, *.Saint Dimitri dr Hosbm rt son é/toque,* Petersbourg, 1891; B. Dimitri, *Mesures pédagouiquex pour réprimer l'indépendance dr % écoliers;* DImitri avait fondé une école n Rostov et ses Jeune gens montraient une indépendance bien moscovite ït l'égard de l'instruction; DImitri les gourmande très énergiquement, texte dans *Ctenjia,* 1883, n. 2; R. Dimitri, Lr *drame deΓAssomption,* dans *Ctenlja,* 1907, n.3, p.ix-13; \. NIkohklj, *Quelques mots sur lu vie et les oeuvres de Dimitri d· Itaslov,* dans *izv. Old.,* 1909, n. 1; P. Popov, *.Saint DImitri d· itosloa et scs travaux,* Pétcrsbourg, 1910; A. Titov, *Lrs sermons de l'évéque Dimitri, métropuL de Hostau (cn* ukrainien : *Propoœdo...),* Moscou, 1909; Th. Titov, *Histoire de l'académie de Kiev aux ⅋⅂⅃⅂⅃⅂⅃

I'Église de Bussle. De concert avec le tsar, il élabora h règlement spirituel. fonda le Saint-Synode où, en dépit de la présidence purement nominale de Javorskij qui hésita longtemps avant de signer ce règlement violemment anticnnonique), il gouverna et réforma I'Église russe. H justifia la primauté absolue du pouvoir civil par plusieurs écrits et discours retentissants : *La justice de la volonté du monarque; Enquête sur le raisons pour lesquelles tes anciens empereurs romains, païen el chrétiens, s'appelaient pontifes et sur le sens dans lequel les empereurs chrétiens ont ce titre,* il permit les mariages mixtes, introduisit le divorce; fut lau tour de lois très graves contre le monachisme russe: en un mot, il fut le bras droit de Pierre le Grand.

Après la mort de Pierre ler et jusqu'à l'avènement d'Anna Ivanovna avec, son entourage protestant, tristement célèbre dans l'histoire de Russie sous le nom de *Jiironitina,* Procopoviè se maintint tant bien que mal, en se défendant énergiquement ct parfois cruellement contre l'accusation d'hétérodoxie que les plus distingués parmi les prélats de Russie lui jetaient a la face sans se lasser. Sa défense était toujours la même; les opuscules incriminés avaient été écrits su · l'ordre de Pierre le Grand et parfois avec sa collaboration. Quand Anna vint au pouvoir, ou plutôt quand Ernest von Biron dirigea les affaires de Russie, Procopoviè lui aussi retrouva son Influence. Il en profita pour faire de vastes enquêtes contre ses adversaires théologiques, les faire emprisonner, exiler ct parfois torturer Il passa dans ces occupations policières les dernières années de sa vie.

Il faut distinguer, dans l'œuvre théologique de Procopoviè, deux catégories de travaux : ceux qu'il publia lui-même durant sa vie et ses grands traités théologiques qui ne furent publiés en Allemagne (pie longtemps après sa mort. Ces derniers eurent manifestement peu d'influence sur la pensée religieuse en Russie au xvni· siècle. Procopoviè publia lui-même un certain nombre d opuscules : 1. Sur l'absolutisme impérial : *Justice de la volonté du monarque, (Prauda noli monaricj),* Pétcrsbourg, 1726; *Enquête sur le droit des anciens empereurs comme des empereurs chrétiens à porter le titre de pontile (llozysk...),* 1726; plusieurs discours; *Le règlement ecclésiastique.* — 2. Sur le baptême par infusion *(O krciicnii paliuaTnom l.* Moscou, 1721; il fallait une certaine audace pour défendre cette thèse en Moscovie. - 3. Sur le mariage d'orthodoxes avec des personnes d'autre religion *(O brakakh. .),* Pétcrsbourg, 1721. Celui de ses ouvrages qui suscita peut-être le plus de commentaires désagréables fut son *Commentaire sur les béatitudes du Christ (Kristovij o blaienstoakh...),* Pétcrsbourg, mars 1722: 2· éd., août 1722

Les *('hristianæ orthodoxie theologlæ in Academia Kiouiiensi... adornatie et propositu lectiones* de notre auteur où sa doctrine très protestantisante était développée furent publiées d'abord à Kœnlgsberg, 1773-1775. puis à Leipzig, 1782-1784. L'étude de cette doctrine, comme celle du précurseur de Procopoviè, le Prussien Adam Zomikavins émigré à Cernlgov, durant la seconde moitié du xix· siècle, appartient plutôt à une période suivante, car ces grands traités restèrent inconnus a l'époque dont nous nous occupons.

1 Chtoviè, *Thêophanr ProcopooU d son époque.* Pêlers-Imhifiu 1868; *L'affaire Peilloosko/e, Théophane Procopooif et Théophytactr Ijopatinskij.* Pétcrsbourg. 1861; S.-N. Brnjlovsklj, .1 propos *de la biogr. de Th. Pr. (K hiogrti/ii... J,* dans *2urn. Min. Xar. Pr.,* juin 1893; G. GurvlC. Ixi · *Pravda* eoh *monartrj · de Th. f. et* uj sources *occident.,* Iurlev, 1915; *L'affaire de Th. Procopoviè (Dêlo o Th.* Pr.), dans *Ctenl/a,* 1862. O sont quelques-uns des documents ayant Irait aux débats sur Porthodoxir du personnage. On y trousrm la *Vie de Turrher. de Novgorod, l'hérétique Th. Pro*roporfé, écrite pur Marcel Bodyscs sklj; \.-V. Kartolev, *Sur Γorthodoxie de Th. Procopoviè (K IH>prosu...), dam Mélanoti Kabeko,* Pétcrsbourg, 1913; P. Morozov. *Th. Procopovil, écrivain, ibid.,* 1380, paru d'abord dans *turn. Min. Xar. Pr.,* févr.-sept. 1880; I. MoioUdn, *Théophulacle I.npathukil,* dans *Pusskaja Stanna,* jnnv.-févr. 1886; S.-G. HunkevU, *Th. Procopoviè dans sa correspondance avec Pierre le lirait,* dans *SIrannlk,* févr. 1906; Th. Tikhomirov, *L'idée de Tabtolutisme de Dieu et la scolastique protestante dam lu théologie de Th. Procopoviè (Idejal.* dans *Khr. ('ten.,* 1881, n. 2. Pour son activité administrative, voir surtout les premiers volumes de In *Description des archives du Saint-Synode (Oplsanie..·)* ou de la *Collection complète des décrets et désistons ayant trait à la rrliuion orthodoxe dam Vcnipire ruue (Polnoc sobranie...).*

Théophane Procopoviè exerça une influence décisive sur la vie ecclésiastique de son pays par le concoure qu'il prêta à Pierre le Grand dans l'institution du Saint Synode. L'Église russe perdit alors les derniers vestiges de liberté qu'elle avait péniblement consents durant sa lutte séculaire avec le pouvoir civil, lutte <pii avait produit peu de héros. Le Saint-Synode, dans la conception de ses fondateurs, fut simplement l'organe par lequel le souverain gouverna I'Église de Russie. Les membres de ce collège ecclésiastique devaient jurer qu'ils reconnaissaient ‹ comme juge suprême de ce college noire monarque très clément de toute la Russie ».

Nous n'avons pas à analyser ici le règlement ecclésiastique de Pierre le Grand qui intéresse bien plus les canonistes (pie les théologiens. Il nous sullit ici de préciser les causes, indiquées par le *Règlement ecclésiastique,* de la transformation opérée dans le gouvernement de l'Église. Nous omettons celles qui nous semblent de moindre importance : H y a plus de lumière dans les délibérations : Là où un groupe nombreux s'efforce à examiner la vérité, celle-ci apparaît mieux et est plus certaine (pie si elle a été l'objet de l'examen d'un seul. » — Il y a plus d'autorité : « Et ceci est encore plus important dans l'Église où le gouvernement n'est pas monarchique afin de ne pas dominer sur le clergé. » — Le Collège jouira de tout le prestige de l'empereur : ‹ Nous sommes convaincus que le Collège aura nécessairement beaucoup d'autorité du fait qu'il dépend du monarque et qu'il en a reçu son origine. » — Les affaires seront expédiées plus rapidement, surtout si le ‹ hiérarque » tombait malade ou « était occupe a d'autres affaires inévitables >ou retenu parla maladie ct la mort.— Il y aura plus d'honnêteté, l'incorruptibilité d'un seul étant moins assurée que celle d'un groupe. - Il y aura plus de justice, car le collège se laissera moins effrayer par les puissants qu'un seul. — Il n'y aura pas de difficultés avec le gouvernement de l'État, car le peuple ne se rend pas toujours compte de la différence entre le droit de l'État cl celui de I'Église. Quand Il volt la splendeur du pontife suprême, il est rempli d'admiration ct va jusqu'à croire (pic ce pontife est égal à l'autocrate ou même son supérieur ». Pierre voulait à tout prix empêcher une seconde affaire Nikon. Le seul autocrate, c'était lui. — il y aura plus de sûreté, car si quelqu'un des membres du synode, même son président (ceci pour Javorskij I), erre en quelque point, il pourra être corrigé par ses collègues au jugement descpiels il sera soumis. — Enfin, le Saint-Synode devait être un séminaire d évêques. On voit ce (pli reste, dans cette conception inspirée visiblement de théologiens protestants, de l'institution divine de l'Église, de la constitution que lui a donnée Jésus-Christ ct de la place faite à ΓEsprit-Saint dans son gouvernement.

Reconnaissons pourtant que l'institution du Saint-Synode fit beaucoup pour l'instruction du clergé en Russie et aussi pour son maintien extérieur. Beaucoup de graves abus furent corrigés, brutalement il est vrai, et l'Église, sous la surveillance plus continue du gou-

vornement, connut une splendeur qu'elle n'avait pas eue auparavant.

L/ *règlement cerléjtiasliqne (Règlement dukhounyf)* n ell un nombre considérable d'éditions, Pétcrsbourg, 1721 : Moscou· févr. 1722; juin 1722; jnnv. 1723, etc.. L'édition lutine du *Regulamentum* (sic J) *rcclesiaiticiim* n été faite en même temps (pie le texte russe pur le P. (1. Tondini. *Règlement ccclés. dr-Pierre le Grund,* Paris, 1871; on la trouvera dims Mansl-Petit. *Concilia.* t. xxxvn. 11 y n aussi une introduction cl une traduction françaises.

P. Vorkbovskoj, *L'institution du collège ecclésiastique et du règlement ccclés.,* 2 vol., Kostov, 1910 (f**l***èretdentc...), cnpltid; T.-V. Barsov, *Jx Saint-Synode et son passé,* Pétcrsbourg· 1800 *(Su. Sinod...);* le mémo auteur n publié beaucoup d'articles à ce sujet dans *Khr. C.len.,* 1891-1897; V. Blagovidov, *Iss procureurs suprêmes du Saint-Synode au Λ¶17// ct dans la première moitié du XIX9 siècle (Obcrprokurory...),* «Inns *Pray. Sob.,* 1897; V.-V. BclogostInskij, *Ixi réforme de Pierre le Grand dans l'administration suprême de CÈglise (Reforma...),* dans 2urn. *Min. j\ar. Pr.,* jIlinjulll. 1892; P. Vorkbovskoj, *Ja* règlement ecclésiastique fut-il falsifié? (K voprosu...), ibid.,* déc. 191 I ; N. Vostokov. *I-r Saint-Synode ct scs rupiwrts avec 1rs autres bureaux de l'Étal durant le règne de Pierre le Grand (Su. Sinent...), ibid.,* jull.-déc. 1875; Th. Zordnnov, *Ix- Saint-Synode sous Pierre le Grand (Su. SInod...),* TlfUs, 1882; N. Kedrov. */ règlement ecclésiastique dans Γactivité réformatrice de Pit rre le Grand (Dukhounyf Reglamentj,* Moscou, 1886; I.-Ja. Obraztsov, *Description tirs documenti ct affaires conservés dans les archives du Saint-Synode (Opisanie dokumentoo...),* Pétcrsbourg, 18G8; voir aussi l'importante recension *2urn. Min. S'ar. Pr..* oct. 1868, p. 1 11-180; les volumes suivants de In môme collection sont également utiles h consulter. V. Popov, *1 Saint-Synode et les bureaux adjoints sons le règne de Pierre P*T *(1721-1723) (D su. Sinodr. .).* dans Zi/171., fév.-mnrs 1881; S.-fi. BunkeviC. *Histoire de ΓÉglise russe sous le gouvernement du Saint-Synode,* t. i. *Institution et organisation primitive du Saint-Synode,* Pétcrsbourg, 1900, important, a paru d'abord sous forme d'articles dans *Khr. Ctcnie,* 1900; P.-V. Tikhomirov, *Mérite canonique de la réforme de Pierre le Grand dans le gouvernement de ΓÉglise (Kanonlêeskœ dostoinslua...).* dans *Rog. Vêsl..* 1904, η. 1.

J. Ledit.

II. LA PENSÉE RELIGIEUSE ET LA THÉOLOGIE EN RUSSIE DEPUIS L'ÉTABLISSEMENT DU SAINT SYNODE.- Comme ou vient de le dire. In suppression du patriarcat et l'attribution de l'autorité suprême dans i'Eglise russe ù l'organisme mi-partie ecclésiastique· mi-partie civil qu'est le Saint-Synode, marquent une date extrêmement importante dans la vie de cette Eglise. On n'entend pas étudier dans la présente section, pas plus qu'on ne l'a fait dans la pre mière, l'histoire même de celte Eglise, depuis cet te date historique Jusqu'au moment actuel où elle tombe dans la cruelle et angoissante situation que l'on sait. On étudiera seulement ici le développement de la pensée théologiqnc. Ce développement est beaucoup plus facile ft marquer qu'aux époques précédentes, ou ce sont les circonstances extérieures (pii ont le plus souvent, on l'a vu, soulevé les divers problèmes. I/établissement dans la Russie du xvnr siècle de centres d'enseignement théologique a permis aux penseurs chrétiens de rattraper partiellement le retard dont souffrait l'Eglise russe. Mais le développement théologique ne s'y est pas fait en vase dos; les influences venues des pays voisins s'y sont fait tour à tour sentir,souvent de manière très sensible.

1. 1/cnsclgnement religieux en Russie ù partir du xvnr siècle. II. Les académies ecclésiastiques (col. 335). III. Les études théologiques dans les academies (col. 310). JV. Les théologiens de l'école de Kiev (col. 345). V. L'école prokopovlcnnc (col. 351). VI. Le retour ù la tradition : la théologie de Macaire (col. 355). VIL Les Slavophiles (col. 359). VIII Les écrivains de In lin du xix· siècle (col. 363), IX. 1rs théologiens contemporains (col. 361).

I. L'exsi.ignf.mf.nt nKLiotBüX i.x Russie a γλκτιπ du xvnr siècle.— C'est le xvm̃ siècle qui inaugura l'enseignement ecclésiastique en Russie. Déjà les Russes occidentaux, qui vivaient sous la domination des rois de Pologne comptaient, à partir de la seconde moitié du xvr siècle, quelques collèges ecclésiastiques fondés par les monastères ou des nrchl-confrérirs, organisés selon le plan des collèges des Pères de la Compagnie de Jésus, des séminaires catholiques posttridentins et de l'académie ecclésiastique dcZamojtkv. K. Kharlatnoviè, *Xapadnorusukija Skoli xv/ i natata Xvu pêka,* Kazan, 1898, p. 38 sq., 185 sq.

La Grande-Russie· après l'annexion de Kiev, sous l'influence des anciens élèves de Kiev, vit naître et se multiplier dans les villes principales, des collèges ecclésiastiques. Le premier ct le plus ancien de ces collèges eut pour fondateur le célèbre métropolite Dimitri de Rostov, lequel, en 1702, ouvrit dans son palais épiscopal une école dirigée par trois professeurs formés à Kiev. Cette école réservait la première place dans renseignement à la langue latine (on s'y servait du livre du P. Alvarez, SJ.); mais on donnait aussi «lrs cours de grec, de russe et de langue slave ccclésiastique, P. Znamenskij. *Dukhovntjja ikoli v Jlossii do reformi /S0& goda.* Kazan, 1881, p. 21 sq.; en 1709, on commença ft expliquer la rhétorique ; mais c'est précisément ‹< tte même année que s'ouvre, avec la mort de Dimitri, une assez longue parenthèse dans l'école de Rostov, dont on ne parle plus que vers la fin du règne de Pierre le Grand.

L'exemple du zélé métropolite de Rostov eut bien des imitateurs. En 1703. Philothéc Lc&inskij fonda l'école de Tobolsk, sa ville épiscopale. La troisième école s'ouvrit à Novgorod, par l'initiative de l'évêque Job; mais celle-ci ne suivit pas la direction de Kiev. Dans une lettre datée de la fin de 1709. Job prétendait qu'anciennement les écoles de Kiev avaient une renommée qu'elles ne méritaient plus dans le présent; c'est pourquoi il préféra faire venir à Novgorod les frères l.lkboudi pour diriger l'école «Invo-hcllénlquc. P. Znamenskij. *op. cit.9* p. 30 sq. Quatre ou cinq années plus tard, vers 1711-1715, Dorothée Korofeviê. métropolite de Smolensk, fonda l'école de cette ville ct la plaça sous la direction de Jnnsnph Maevskij, forme A Kiev. *Ibid.,* p. il.

Ces écoles ecclésiastiques sont les seules de la Grande-Russie avant le règne de Pierre Ier. Pendant son règne (1682-1725), surtout ù partir de la mise en vigueur du règlement ecclésiastique dont nous parlerons plus tard, elles se multiplient rapidement. En 172t. nous trouvons les écoles archiépiscopales de Nlinlj Novgorod. Alexandre Nevskij. Irkutsk; en 1722, celles de Tver ct Bêlograd en 1723. nous devons ajouter à cette énumération celles de Kolomna, Kazan, Souzdal. \jutka, Archangel: en 1721, Vologoda ct RIazan; en,1725, INtiodj, Pskov.... ct c'est ainsi que dans les années qui suivirent se continuèrent les fondations des écoles ou collèges ecclésiastiques destinés ù la formation des futurs prêtres; de la sorte, en 1730. ft l'époque d'Anne Ivanovna, nous en trouvons dans quinze eparchies cl dans le célèbre monastère d'Alexandre Nevskij, avec un total de 2 589 élèves. Dans tous ccs centres d'études on donnait nu moins la première formation; mais plus tard, vers 1750, dans les séminaires de la laurc Alexandre Nevskij, dans ceux de Kazan et de Novgorod ct dans le collège de Kharkov. ‹»n donnait le cours complet de théologie, comme aux académies de Kiev et de Moscou. N.-L Petrov, *Znaècnic Kievskoi akademii v razmtii dtikhotmikh titol v Kossii s ttèrridenifa su. Siiwda n 1721 goda i do polo· oint .vr/// pèka,* dans *Trudy.* 1901. t. i. p. 523-531. Pour toutes ccs chains. Kiev donna un grand nombre ‹!»· professeurs.

Dam les toutes premières années du xix· siècle, avant 1808, on comptait en Russie l académies ecclésiastiques (à Kiev. Moscou. Saint-Pétersbourg ct Kazan); 35 séminaires : Arkhangel, Astrakhan, Vladimir, Vologda, Voroncj, Jitomir, Vjatka, Ekaterlnoslav, Irkutsk. Kaluga. Kostroma. Kursk. Minsk, Mogilev Moscou (3 séminaires). Niinij Novgorod. Novgorod. Orel. Penza. Perm, Kamenctz. Poltava, Riazan (Kharkov), Smolensk, Tver. Tambov, Tulos, Tobolsk. Cernigov, Jaroslav, Orenburg; et 70 collèges préparatoires. 7 ft Novgorod. 3 Λ Moscou, t à Saint-Pétersbourg, 2 à Kazan. 5 ft Tobolsk. 2 à Jaroslav, 5 à Tver. 2 ft Mogilev, 9 ft Kursk, I ft Riazan. 2 ft Vladimir. l ft Vologda. 2 ft Tula, 2 ft Voroncj. 2 ft Irkutsk. I a Kostroma. I ft Orcnbourg. IK ft Kharkov, avec un ensemble de 29 000 élèves B.-V. Tltllnov, *Dukhovnaja ikola pered re/ormi IMS q.,* dans *Khr. Clcn* . 1908, t, i, p. 110-111. Le nombre d'élèves continue ft augmenter jusqu'il arriver, en 1825. ft 13 971; en 1838. ft 62 113; en 1850. ft 59 571; en 1853 a 52 963; en 1855, ft 51 015; en 1859. ft 53 910; en 1866. ft 51 371. B.-V. Tillinov. *Dukhovnaja ikola v Rossii v χιχ shdêté,* t. i, Vilna, 1908. p. 101; t. n, \ ilna. 1909. p. 73. Il suffit de comparer ces statistiques aux plus récentes d'avant la Grande Guerre, pour constater qu elles représentent la moyenne des centres de renseignement ecclésiastique ct du nombre des étudiants qui les fréquentaient. Ainsi, par exemple, en 1906, la Russie comptait un total de 18 987 étudiants qui se préparaient au ministère sacré dans 58 séminaires. avec 19 386 élèves, ct 185 collèges ecclésiastiques, avec 29 601 élèves. A. Palmieri, *La Chicsa russa. Le sueodierne condizioni c il suo riformismo dottrinale.* Florence, 1908, p. 557. Si nous voulons avoir un tableau complet de renseignement religieux dans l'empire russe, en plus de ces centres de formation pour le clergé, nous devrions tenir compte des écoles religieuses pour les laïques. En 1860, il y en avait 7 907 avec un total de 133 000 élèves; en 1902. le nombre de ces centres dépassait les 30 000 avec plus d'un million d'élèves et 19 829 professeurs de religion. V. Davydenko, *Cerkovnyja Skoli Rossiiskoi Imperii,* dans *Vira i rezum,* t. n. 1901, p. 9 sq. Mais dans ces derniers centres, l'enseignement religieux était primaire ct loin de l'étude approfondie de la théologie dont nous nous occuperons. Nous pouvons donc les passer sous silence et considérer seulement les centres de haute culture ecclésiastique.

II. Li s ai uh mies ecclesiastiques. — Nous pouvous distinguer dans la formation du haut clergé russe les étapes suivantes : premièrement le collège où. en même temps que les premiers rudiments de religion, h s élèves étudient les humanités; le séminaire avec des classes de philosophie, de théologie ct d'autres sciences ecclésiastiques; les académies ecclésiastiques ou instituts supérieurs de culture théologique, avec faculté de conférer des titres académiques; c'est de ccs académies que nous avons à traiter.

Les académies ecclésiastiques sont de vraies facultés de théologie. Autant par leur titre d'« académies » que par le genre et l'organisation de renseignement, elles trahissent clairement l'influence occidentale. CL Th.-L Petrov. *Preubrazovauic dukhovnikh akademii v Rossi i.* dans *Trudy,* 1906,1.i. p. 622 sq. Leur nombre ne fut pas toujours llxe. Généralement on en compte quatre : celles de Kiev, de Moscou, de Saint-Pétersbourg et celle d< Kazan; mais seules celles de Kiev et de Moscou conservèrent toujours le titre d'académie qu'elles curent dès 1701.

1· *L'académie de Kiev.* — Le métropolite Macaire, dans son *Histoire de l'académie de Kiev,* signale quatre périodes nettement différentes, quant ft la vie ct l'organisai ion de cette institution : l'école de Kiev (1589-1631); le collège Kié\o-inoghilien (1631-1701); l'académie Kiévo-moghiliano-javorskienne(1791 1819) et l'académie ecclésiastique de Kiev (1819-1917).

Nous ne nous arrêterons pas ft la première période, c'est-à-dire ft l'école orthodoxe fondée par l'archi· confrérie de l'Épiphanie de Kiev en 1589. Ci. S. Golubev, *Istorija Kievskoi dukhowioi akademii,* 1.1, *Period do-Mogilanskii,* Kiev, 1886; S. Golubev, *O pcrvykh vremenakh Kieuo-bogujavlenskago bralstva i ikoli pri ncm.* dans *Trudy,* 1882. t. i. p. 233-251; K.-Y. Kharlatnoviè, *Zapadno-Russkija cerkovnyja bralstva i ikh prosuêtitelnaja dêjalclnost v konlsê* a »7 *i* t» *naialé xvn v.,* dans *Khr. Cten.,* 1899. t. i. p. 372-390. Cette école se contentait d'un nombre restreint d'élèves, auxquels elle donnait une instruct ion élémentaire comprenant la grammaire, la rhétorique ct quelquefois les premières notions de logique, selon la *Dialectique* de saint Jean Damascene, traduite par Kurbikon. M. Linèeskij. *Pcdagugija drevnikh bralskikh ikol....,* dans *Trudy* de Kiev, 1870. t. ni. p. 115 .%‹(„ 133. Quand, au mois de novembre de 1627. Pierre Moghila fut nommé archimandrite de la *Peccrskaja lavra,* commença pour les études ecclésiastiques des orthodoxes à Kiev, une période de grande prospérité. Celte laure renommée exerça une influence considérable sur la culture ecclésiastique slave, surtout quand l'archimandrite Élisée Pletcnctski y fonda, en 1606. une typographie. Th. Titov. *Tipografija Kievo peierskoi lavri,* t. i, Kiev. 1916. p. 63 sq. Le caractère entreprenant de Moghila se manifesta bientôt dans l'édition des livres slaves qui sortirent des imprimeries de Kiev, ft partir de 1627 jusqu'il 1616. Th. Titov, *op. cil.,* p. 169-312, ct surtout dans la fondation d'un collège en 1631. L'année suivante, ce collège absorbait le collège de l'archiconfrérie de l'Épiphanie et, en 1635, Moghila, déjà métropolite de Kiev, obtenait de Ladislas l\ le ‹ privilège royal ». A. Jablonowski, *Akademia Kijowsko-Mohilanska,* Cracovie. 1899-1900, p 85 sq.

Le collège de Moghila se limita tout d'abord aux règlements propres des gymnases, comme les autres collèges latins (pd existaient en Pologne, dirigés par les Pères de la Compagnie de Jésus, dont on imitait les manuels. A la lin du xvn· siècle, la *Poétique* du P. Sarbicwski et la *Rhétorique* du P. Thomas Mlodzianovski continuaient à former les élèves de Kiev, ainsi que h s opuscules de Joasaph Krokovski et d'autres professeur·, du collège moghilien. A. Jablonowski.op. ci/., p. 176 sq. En 1672, pendant le rectorat de Barlaam Jasienskij, on commença ft enseigner la philosophie aristotélicienne selon les manuels courants dans les écoles catholiques, spécialement d'après le *Cursus philosophicus* du P. Sébastien Kleczanski, professeur du collège de la (Compagnie de Jésus de Lvov. Ce n'est qu'à partir de 1685-1686, que les professeurs de Kiev : Joasaph Krokovsklj, Silvan Ozierskl, Stéphane Javorskij. Procope Koïaczynski, Jérôme Simarovskij. Innocent Popovskij, commencèrent ft lire leurs propres cours (1686-1701). Cf. A. Jablonowskl. op. *cil.,* p. 177 sq. En 1690 fut inauguré l'enseignement de la théologie; cette chaire fut successivement occupée par Joasaph Krokoxskij, Stéphane .lavor'kij ct Innocent Popovskij, lesquels, par imitation des établissements voisins, expliquaient la théologie scolastique ct les controverses, selon la méthode de saint Thomas d'Aquin et des grands conirovrrsistes catholiques.

Doté de ces nouvelles chaires d'enseignement, le collège de Kiev pouvait aspirer à occuper la première place parmi les écoles eeelésiastKpics russes. En effet, grâce aux démarches de Stéphane Javorskij, Pierre le Grand lui conférait, le 26 septembre 1701. le titre d'académie; cf Macaire, *Istorija Kievskoi akademii.*

Saint-Pétersbourg, 1813, p. 103: A. Jablonovski, *op. cit,,* p. 206 sq. Auparavant· on trouve déjà ce titre appliqué parfois à l'école de Kiev, comme dans l'oukase de l'an 1658-1659, lequel accordait à l'académit· de Kiev les mêmes privileges dont jouissait l'académie de Cracovie; mais c'est 5 partir de 1701 (pie le collège moghilien commença à s'appeler oflicivl-lement académie. Sur cette période, cf. S.-M. Golubev, *Kievskaja akademija v kontsé* a i// / *v natal# xvm sial.;* dans *Trudi/.* 1901, t. ni. p. 269-305; 1902. t i, p. 17-60, 315-158; t. il, p. 96-133; N.-L Petrov, *Kievskaja akademija v tsarxtwvanie imperatritsi Eka trrini H,* dans *Trudy,* 1906, t. n. 153-191. 582-609; t. m, ρ. 215-297; V. Serebrennikov. *Kievskaja akademija* s *polovini* Ai'/// *v. do preobrawuania rja v 1819 g.,* Kiev, 1897; et aussi dans *Trudy,* 1896. t. n. ni; 1897, t. i. n, m; Th.-L Titov, *Kievskaja dukhovnaja akademija v epokhu reform,* dans *Trudi/.* 191 0-1915; I). ViSncvskij, *Kievskaja akademija v perooi poloidne* A 17// s/o/., Kiev. 1903, et aussi dans *Trudy.* 1902, t. m; 1903. I. n. m. Toute cette période, qui embrasse le xvm· siècle, est d'une grande splendeur. A la charge de recliur s'unissait celle de professeur de théologie; à celle de préfet celle de professeur de philosophie. Les plus illustres professeurs occupèrent d'abord la chaire de philosophie 1l ensuite celle de théologie, tels par exemple Innocent Popovskij (1700-1705; 1705-1706). Theophane Prokopoviê (1708-1711; 1711-1715). Joseph Volcanskij (1721-1727). Silvestre Kuljabka (1738-1710; 1710-1745); Georges Konisskij (1747-1751; 1751-1775). etc. Cette époque est caractérisée par les nombreuses tentatives de réforme. dont nous parlerons plus tard, et par l'augmentation du nombre d'élèves, qui en 1804 était de 1158, cl en 1808 de 1438. Th.-l. Titov, dans *Trudy,* 1910, t. n, p. 304.

La réforme de 1819 apporta de grands changements dans l'académie de Kiev. Après une interruption de deux ans, l'académie se rouvrit, le 28 septembre 1819. dans le monastère Bratskij. Se limitant à la formation supérieure des élèves qui avaient terminé leurs études dans les séminaires, elle établit un cours de quatre ans avec des classes de théologie, de philosophie, de sciences et de mathématiques, d'histoire ecclésiastique ct de langues. V. Askoncenskij. *Istorija Kievskoi dukhovnoi akademii pro preobracovanii eja v 1819 yodu.* Saint-Pétersbourg. 1863, p. 37-39. 39 élèves terminèrent le premier cours (1819-1823); en 1851. des 61 inscrits, 45 furent approuvés. Plus lard, en 1S59, au lieu de commencer le cours chaque deux ans. on lit les quatre années de théologie simultanément; le nombre des élèves augmenta; ils étaient 201 en 1913 (57 en première année, 13 en seconde. 57 en troisième et 17 en quatrième); et en 1914 ils étaient 200 (dont 19 en première, 53 en seconde, 12 en troisième et 56 en quatrième). Le nombre de professeurs, pendant cette dernière période de l'académie, augmenta notablement; les chaires se multiplièrent ct. avec elles, les professeurs. (|ui en 1915 étaient 37, dont 9 surnuméraires, 3 ordinaires, 9 extraordinaires. 14 - enseignants » cl 2 lecteurs (ci. les Actes de l'académie, publiés comme appendice des *Trudy.* 1914, t. n, p. 21; 1916. t. n. p. 13-17). A partir de 1860 les professeurs de Kiev publiaient leur propre revue : *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii,* (citée ici simplement *Trudy)* qui a cessé d'exister, en meme temps que l'academie kiévjeune elle même, après la révolution soviétique.

2° *L'académie de Moscou.* Le germe de la future académie de Moscou fut l'école gréco-latine, fondée par le moine Arsène, sous le patriarcat de Phllarète (1619). Quand Arsène fut exilé à Solovki, en 1619, Théodore Mikhailoviè BllSècv.le favori du tsar Alexis Mikhailoviè (1645-1676), ht venir au monastère d'Andreev skij quelques professeurs de Kiev : Epiphane Slavinetskij. Arsène Stnnovvkij ct Damascène PtuUkij. Peu de temps après, le patriarche Nikon réunit dans son école patriarcale, qui se trouvait dans le monastère de Coudov, Epiphane Slavinctskij, oui fut nommé recteur, Arsène Stanovskij et le moine Arsène qu'il fit venir de Solovki; ceux-ci. plus qu'a renseignement, s'appliquèrent a la traduction de livres et à la revision des anciennes versions slaves des ouvrages grecs. L'école de Coudov existait déjà en 1666. Peu après, le tsar Théodore Aleksieviè fonda une école grecque qui mérita, en 1679, une lettre pleine d'éloges de Dosithéc, patriarche de Jérusalem. Mais Moscou désirait avoir sa propre académie ct, déjà en 1681. par ordre du tsar. Jean Bèlobodskyn, calviniste converti, Giibriel DomçUkij et Paul Negrebetskij mirent sur pied le projet de la future académie, comprenant l'étude de la grammaire, de la rhétorique, de la dialectique, de la philosophie ct de la théologie. S.-K. Smirnov, *Jdoriia Moskooskoi slavjana-yrecodntinskoi akademii,* Moscou. 1855, p. 4-15.

L'académie, sous le nom d académie gréco-slave, fut enfin inaugurée, au printemps de l'année 1685, dans le monastère de l'Épiplnmie, sous la direction des frères Likhoudi. Voir l'art. Likhoîm.t.ix.col. 757 sqM et ci-dessus. col. 316 sq. (1685-1700). C'est sous le rectorat de Pallady Bogovsky (1700-1703) que commence une nouvelle période dans l'enseignement de l'académie, qui prit le nom *d'académie latine* ou *slavo-latine,* et garda son caractère foncièrement latin jusqu'au métropolite Platon (1775), lequel fit prévaloir la culture slave dans l'académie. A.-A. Bêliaev. *ytitropolit Platon kak stroitet nacionalnoi dukhovnoi ikoli.* dans *Boy. VésL.* 1912. t. ni. p. 668-681. Celle-ci prend alors le titre d'académie slavo-gréco-latinc. Cette troisième période s'étend jusqu'à l'an 1815. époque de la réforme du métropolite Phllarète; c'est alors que commence *Vacadémie ecclésiastique* de Moscou, laquelle se maintint jusqu'à la chute de l'empire en 1917.1/académie changea de siège plusieurs fols. Du monastère de l'Epiphanie, Platon la transporta au monastère de Nikolxkij: de là elle passa à la taure de Suint-Serge. Le nombre des élèves, très réduit au temps des frères Likhoudi, varia dans la seconde période entre 629 (1725) et 200 (1750); et, pendant la troisième, on compte un minimum de 119 (1785) cl un maximum de 1559 (1807). Mais la plupart des élèves frequentaient les classes de grammaire et de rhétorique : la théologie comptait seulement 3 élèves en 1717. 11 en 1738 et arrivait à son maximum de 155 en 1805. S.-K. Smirnov, *op. cit..* p. 181. 311.

Au xix siècle, lorsque r.ic.ulemie fut entièrement adonnée aux éludes supérieures de philosophie et de théologie, le nombre total des élèves est plus réduit; dans les derniers cours on compte 241 etudiants (1910-1911). 213 (1912-1913). Le nombre des professeurs était de 31 dont 8 ordinaires. 8 extraordinaires, 12 enseignants et 3 lecteurs. *OtM o soslojanii Moskovskoi dukhovnoi akademii,* 1910-1911. p. 13 sq.; 1911-1912, p. 14 sq.; 1912-1913. p. 12 sq. L'académie de Moscou edita, à partir de 1813 jusqu'à 1886, la publication périodique *Pribavlenija k isdani/u tvorrnij sviatikh Otsev v russkom pertvodi (Supplément à l'édition des o uvres des saints Pères en russe}*; en 1892. commença la revue *Boyoslovskij Véstnik (Le messager théologique).*

3Q *L'acadèmu de Saint Prtersbourg.* — Theodose. archevêque de Novgorod et archimandrite du monastère 'l Mexandre Xcvxkij. nme.i, le 11 juillet 1721. dans cc célèbre monastère une école slave pour des enfants de cinq à treize ans; ce fut le commencement de Γ \cadcmie de Saint-Pétersbourg. I. Cistoviè. /s/o-*rtja S. Pcterburgskoi dukhovnoi akademii,* Saint-Pétersbourg, 1857. p. 7 11. L'impératrice Catherine 1^» le 10 novembre 1725, ordonna d'y introduire l'ensci-

gnemcnt du grec et du latin; ensuite die changea le nom de l'école en celui *de Séminaire slavo-grécodatin* ct « tendit le cercle d'études jusqu'à la philosophie ct la théologie. Id., *ibid.,* p. 13» 23. Sous le règne de Catherine II. un oukase du Saint-Synode du 27 juillet 1788 le transforma en Séminaire *Aexandre Nevskij;* des élèves choisis dans les séminaires de l'éparchic devaient y recevoir une formation plus complète. *Ibid.,* p. 75 sq. Les étudiants du séminaire slavo-gréco-latin étaient environ 70 (en 1711, ils étaient 74 dont 10 en théologie; en 1762, 65 avec 7 théologiens); maintenant ils arrivent à 200. *Jbid.,* p. 95. En 1797. le séminaire, tout en conservant les cours d'humanités, prit le litre *d'Académie d'Alexandre Nevskij;* il était * In hauteur des académies de Moscou ct de Kiev. *Ibid.,* p. 102. Les élèves passent de 157 en 1799 à 277 en 1807; les cours de théologie sont fréquentés par 15 étudiants en 1799, 19 en 1807. *Ibid.,* p. 143. Enfin, en 1809, fut fondée *l'Académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg,* destinée exclusivement aux sciences sacrées. Parmi ses premiers recteurs, sc distingue Philarèle Drozdov (nommé recteur cl professeur de théologie le 11 mars 1812), qui travailla efficacement au développement de l'académie. I. Cistoviè, *op. cit.,* p. 215; voir ici Philarète Drozdov, t. xn, col. 1376-1395. De 1809 à 1869, on y réunissait un peu plus d'une centaine d'élèves. Quand, en 1869, on établit le système des quatre années simultanées, les élèves de théologie devinrent plus nombreux; l'année 1886 donne le chiffre le 4»!us élevé : 355. Cf. 1. Cistoviè, *St. Petersburgskaja dukhovnaja akademija* za *poslédntja 30 lit (1638-1888),* Saint-Pétersbourg, 1889, p. 101-137. Selon la dernière statistique publiée, on comptait 280 élèves en 1912 et 271 en 1913. Les professeurs qui enseignaient dans l'académie pendant les dernières années étaient au nombre de 33 en 1912 ct de 37 en 1913. *Otfet 0 sostojanii imper. S. Petersburgskoi dukhovnoi akademli za 1912,* p. 18, 25-38; id., *:a 191 i,* p. 9, 14-28. A partir de 1821, l'académie publia mi revue: *Khrislianskoe ÙeniefLa tecture chrétienne).*

4® *L'acadtmie de Kazan.* — Le 18 mars 1723. Tikhon, métropolite de Kazan, ouvrit dans la résidence épiscopale de Theodorovskij. hors de la ville, une école slavo-latine pour la jeunesse destinée au sacerdoce. Les classes commencèrent le 19 mars avec 52 élèves. A. Blagovcièensklj, *Istorija Kazanskago dukhovnoi seminani... za xv/n-xix slot.,* Kazan. 1881. p. 13-17. En 1726 leur nombre était monté a 180. Le métropolite Hilaire Rogûlevski) fonda le séminaire de Kazan en 1733 cl l'organisa sur le plan de celui de Kiev, d'où le métropolite de cette ville. Raphaël Jaborovskij lui envoya comme professeurs Basile Putsek. Etienne Glovatskij. Germain Borutoviè ct Nicolas Sokolovskij, lesquels furent chargés des cours. Au début on enseignait uniquement la grammaire ct la rhétorique; en 1739, on commence a enseigner la philosophie cl, en 1751. la théologie, dont le premier professeur fut Théophile Ignalioviè. Id., *ibid.,* p. 26 sq., 36. Enfin, en 1797, sous l'épiscopal d'Ambroise Bodovêdov, cl alors que Silvestre Lcbedinsklj, était recteur du séminaire, l'oukase de Paul I" transforma l'établissement en une academie ecclésiastique de Kazan, dont la vie fut très courte. Cf. A. BlagovcSèenskij, *Istorija slaroi Kazanskoi dukhovnoi akademil. 1797-isis g.,* Kazan, 1875. En 1807, elle subit une reforme, et bientôt elle fut fermée pour redevenir séminaire, conservant toutefois le plan d'études philosophiques et théologiques propre aux académies. Grâce â l'intérêt «lu comte Protasov, obcr-procureur du Saint-Synode, le 21 septembre 1842. fête de saint Dimitri dé Rostov, s'ouvrit une seconde fois l'académie cccksl.istlquc de Kazan, au monastère de Spasskij. P. Snamenskij. *istorija Kazanskoi dukhovnoi akademil (1812-1870/,* t. i, Kazan. 1891, p. 5-23. L'académie de Kazan, quant au nombre des élèves, professeurs, etc., alla de pair avec les autres académies de Bussie; mais elle sc fit remarquer entre toutes par une plus grande fidélité à la doctrine orthodoxe, qu'elle défendait non seulement contre les doctrines musulmanes, mais aussi contre les courants libéraux qui prédominaient dans les sphères théologiques «le Russie. N. Pisarev en fait mention dans le discours qu'il prononça en 1917 à l'occasion du 75· anniversaire de l'Académie. Voir N. Pisarev, *Kazanskaja dukhovnaja akadcnüja na sluicnii pravoslavnoi Ccrkvi i russkomu narodu,* dans *Praooslavnyi Sobesédnik.* 1917. p. 126-457. Cette dernière revue, organe officiel de l'académie de Kazan, fondée en 1855. dura Jusqu'à l'année tragique tie 1917.

L'histoire des académies théologiques, quo nous avons esquissée brièvement, offre un champ très vaste d'étude. Nous suivrons uniquement l'organisation ct le développement des études théologiques, laissant de côté les autres questions administratives, politiques ou qui se rapportent à la formation proprement ecclésiastique du clergé russe.

III. Les études iiîéolooiquks dans les académies. — 1° *Les débuts.* — Dans les commencements de renseignement de la théologie, on voit dominer l'esprit que Pierre Moghila inspira au collège de Kiev. La pédagogie de Moghila est une copie fidèle du système pratiqué dans les collèges de la Compagnie de Jésus. Il est à la source de *VAnthologion,* où Moghila réunit les règles et conseils pour la formation de la jeunesse studieuse, (ci. M. Linècskij, *Pedagogija drevnikh bralskikh ikol i preimuiCcstocnno drevnei Kievskoi akademii,di\n\ Trudi/,* 1870, t. in. p. 562-563), confirmés et complétés dans les *Leges academicic docentibus et studentibus observanda!* promulguées, le 7 octobre 1734, par l'archevêque de Kiev. Raphaël Jaborovskij. Cf. N.-I. Petrov, *Akti i dokumenli otnosjaSiiesja k istorii Kievskoi akademii,* sect, n, t. !, 1Γ· part., Kiev, 1904, p. 214-219. Jaborovskij insiste sur la piété, la ponctualité, l'usage du latin dans la conversation, sur la soumission aux préfets et inspecteurs, sur la conduite qui convient aux candidats à la prêtrise. Mais c'est dans la partie didactique que la dépendance par rapport à la pédagogie occidentale se fait sentir le plus fort. Moghila fit sien le principe : *non mulla sed mullum;* H divisa les classes ct les exercices scolaires de façon à donner une solide formation aux élèves, pour ce qui concerne le latin et les langues slaves; les déclamations, actes solennels, etc., complétaient renseignement, tout comme dans les collèges des jésuites.

Bien entendu, cette formation humaniste n'entre pas dans le cadre des éludes théologiques; cependant elle orientait vers l'étude des théologiens latins cl elle préparait les intelligences à comprendre la scolastique. Il en fut ainsi quand, en 1689, fut fondée In première chaire de théologie à Kiev. Auparavant, dans les écoles des archiconirérics.eësl à peine si la théologie est mentionnée et il s'agit alors «l'un enseignement superficiel ayant pour base une traduction incomplète du livre *De fide orthodoxa* de saint Jean Damnscène. K. Kharlatnovlé, *Zapadnorusskyja pravoslavngja ikoli xvr l nafala xvn véka.* Kazan, 1898, p. 153 (la traduction russe contenait quarante-huit chapitres; plus tard, Kurbikon traduisit les quatre livres, divisés en cent-cinq chapitres). On utilisait aussi le catéchisme de Stéphane Zizanij (éd. 1596). du livre *Sertsalo bogoslovija* de Cyrille Traiiquilion, etc. *Ibid.,* p. 154-458. Le collège de Moghila suivit cette coutume, mais naturellement pour les cours de religion on employait de préférence le *Catéchisme* et la *Con/ession* du fondateur.

Tout d'abord, tant à Kiev qu'à Moscou, renseignement théologique sc réduisit a une chaire, dans laquelle

un môme professeur développait pendant quatre années tout le. cycle des sciences théologiques· Les manuscrits de ces premiers cours dictés à Kiev indiquent la division générale do la théologie en spéculative ou scolastique et polémique. Le plan général qu'on suit est celui de l'Occident latin : la *Summa theologica* du Docteur angélique. A. Jnblonowski, *Akademia Kijoivsko-Mohilanska.* Gracovic, 1899-1900. p. 178. Et c'est tout naturel, puisque le premier professeur de théologie, 1. Krokovskij. avait étudié â Home sous la direction des jésuites nu collège Saint-Λthanasc. Sur Krokovskij, cf. Th. Titov, *Russkafa pravoslavnaja Cerkov v polsko-lilovskom gosudarstvé r χνπ-χνπι* p., t. ii. p. -15G- 170.

Pour connaître l'extension et la distribution des matières pendant cette première époque de renseignement théologique dans les académies, examinons quelques traités; par exemple le cours de Théophylaetc Lopatinsklj. élève de Kiev et ensuite recteur et professeur de théologie ù l'académie de Moscou de 1706 à 1710. Voir ici son article, t. ix, col. 933. Le cours, conservé dans de nombreux manuscrits de l'académie de Moscou, est intitulé : *Scientia sacra, disputationibus ct Patribus consentaneis, speculative et controverse illustrata in collegio Petro Alexieiviano Mosquensi ann. 1706-1710,* Pour chaque année il signale une ou plusieurs questions scolastiques, morales, ou polémiques : I" année : Doctrine scolastique de Dieu un en trois personnes; des contrats en général ct en particulier; de la procession du Saint-Esprit. — IIe année : Doctrine scolastique de l'incarnation ct des anges; *de prirceptis;* de la vénération des images. — ₹II année : Doctrine scolastique de la grâce et des sacrements: des sacrements, spécialement du mariage ct de l'eucharistie (azymes, épiclèse,..). — IV· année : Sur les vertus théologales et sur la contrition; sur la confession; de l'Églisc ct de son chef. Voir S. Smirnov, *Istorija Moskovskoi slavjano-greko-latinskoi acadcmii,* Moscou, 1855, p. 136-137: cf. p. 139 sq. le plan et l'analyse de ces traités.

2° *Le Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand* (21 janvier 1721), élaboré par Theophane Prokopoviè. ancien élève ct professeur oc Kiev, où il avait enseigné de 1705 à 171 L la poésie, la rhétorique, la philosophie et la théologie, quand il parle des académies, réserve les deux dernières années à renseignement théologiquc. Texte dans Mansi. *Concilia,* t. xxxvn» col. 53-61: voir surtout col. 62. Il recommande au professeur de théologie l'enseignement du dogme ct de la morale *(enarret dogmata et legis dioinir pnveepta),* en suivant en tout la sainte Écriture cl la doctrine des Pères de l'Églisc, usant discrètement des auteurs modernes hétérodoxes. *Ibid,,* col. 56-58. Le *Règlement,* dans quelques-uns de ses paragraphes, laisse peut-être sentir les nouvelles doctrines qu'introduisit Prokopoviè dans la théologie russe (voir ci-dessous, col 351 sq.): mais, cpiant à l'organisation des éludes, il n'altère pas, mais consacre plutôt la méthode qu'on employait ù Kiev et à Moscou. Sur le *Règlement,* cf. P.-V. \crkhovskij. *l'freidenie dukhovnoi collegii i dukhovngi règlement.* 2 vol., Boslov-sur le-Don. 1916; voir t. i, p. 116 sq. Pour le *curriculum vitae* de Th Prokopoviè, voir cidt ssiis, col. 3 0

3® *l^s réformes,* — Elles commencent sous le règne de ‹ l'impératrice philosophe · Catherine II et continuent pendant tout le xixr siècle. La première reforme lut celle dudsar Paul Ier le 31 octobre 1798. Cf. Th.-I. Ilov, *Akti i dokumenli otnosjaifiesja k islorii Kievskoi akademii,* sect. m. t. I, Kiev. 1910, p. 97 101. Cette réforme, à laquelle aidèrent par leurs projets et leurs observations le métropolite de Novgorod, Gabriel Petrov, Platon I.cvSin. métropolite de Moscou, Ambroise, archevêque de Kazan. Illérothcc Malitskij, métropolite de Kiev, transforma la vie des académies, auxquelles furent soumis les séminaires diocésains. Th.-I. Titov, *Kirnskaja dukhovnaja akademija v epokhu reform,* dans *Trudy,* 1910-1915; cf. 1910, t. n. p. XX. 489-191. Quant aux études supérieures, on prescrivait le cours complet de philosophie, ct de théologie, qui devaient être enseignées en latin. Dans les deux années de philosophie on expliquait : l'histoire naturelle, la physique, l'histoire de la philosophie. In logique, la métaphysique ct la morale. On consacrait trois années Λ la théologie, mais les élèves qui avaient fait des progrès suilhants pouvaient sortir de l'académie au commencement de la troisième année. Th.-I. Titov, *Akti i dokumenlti, hic. cit.,* p. 99. Les études théologiques comprenaient : l'histoire ecclésiastique, l'herméneutique, la théologie dogmatique, la théologie polémique, la morale, la lecture des saintes Écritures avec explication des passages difficiles, le droit canon ct la théologie pastorale. Th.-I. Titov, dans *Trudy.* 1910, t. m, p. 80.

Certainement, ce plan dénote un progrès; mais bientôt commencèrent à surgir des désirs d'amélioration. Le premier qui réclama de nouvelles réformes fut l'éveque Eugène Bolkhovitinov, vicaire du métropolite de Novgorod, qui dès 1803 parla de cette, afïairc au métropolite Ambroise. Le Saint-Synode (12 décembre 1801) chargea les métropolites Ambroise de Novgorod. Sérapion de Kiev, Platon de Moscou et l'archevêque de Kazan, d'établir la réforme. Par ordre de celle commission, Eugène élabora un projet, qui fut à la base de la réforme de 1814. Voir B.-V. Titlinov, *Dukhovnaja tkola v Rossii v xix stolétii,* t. i, Vilna, 1908. p. 16 sq. Le 29 novembre 1807, Pober-procurcur du Saint-Synode, le prince A.-N. Galitzln. nomma le comité de réforme de l'enseignement ecclésiastique, composé de six membres ; deux appartenaient à la hiérarchie : \mbroisc, métropolite de Novgorod, ct Théophylaetc. évêque de Kaluga (plus tard de Hiazan); deux faisaient partie du clergé blanc, l'aumônier de la cour. Serge, et l'archiprètn· Jean; enfin, deux étaient des .séculiers, le prince Galitzin ct le secrétaire d'Élat M.-M. Speranskij, l'homme indispensable dans toutes les affaires politiques et religieuses de celte période. M. Bogoslovsklj, *Reforma vyie dukhovnoi Jkoh pri Aleksandré 1,* dans *Rog. Vest.,* 1917, t. n. p. 368.

Speranskij prit sur lui-même tout le poids du travail; et dès le mois de février 1809 il présentait à la commission la première partie de la loi qui traitait des académies comme des institutions d'enseignement supérieur; bientôt il présenta la seconde et la troisième partie, avec les règles qui devaient diriger le travail de l'académie, cpiant à l'enseignement et la formation des élèves. La rédaction de la loi était terminée en 1810; Speranskij y avait mis son mysticisme et ses idées sur renseignement théologiquc, pas très favorables à la scolastique» qu'il définissait · un vol abstrait et hardi ⁑ M. Bogoslovsklj. foc. *cit,*. p. 368-375. Mais, avant que le décret fôt promulgué comme loi générale pour les académies, on le mit en vigueur à titre d'essai à l'académie de Saint-Pétersbourg, où enseignait ⁂or le futur métropolite de Moscou. Philarète Drozdov, <pn devint le principal auteur de la réforme.

Celle-ci ne prétendait pas seulement mieux organiser l'enseignement dans la partie didactique, mais surtout elle voulait lui marquer de nouvelles voies doctrinales, d'accord avec la pensée européenne de l'époque. Philarète remarqua que. si pour les sciences et les lettres le projet Indiquait les difTérenls auteurs qui devaient servir de guide et de norme pour renseignement, il n'indiquait pas sullisamment rc qu'il fallait faire dans les etudes théologiques. L'académie de Sidnt Pélersbourg. sous la direction de Philarète. compléta le projet qui fut enfin sanctionné parl'empc-

rcur Alexandre Irr, le 30 août 1811. M. Bogoslovskij, *loc. cil.,* p. 380.

Les études théologiques, selon la loi de 1811, comprenaient les matières suivantes : 1. l'Écriture sainte, pour laquelle était recommandée *VIntroduction à la lecture des saintes Écritures* du métropolite Ambroise et lrs commentaires de Chrysostom? ct de Théodore!; 2.l herméneutique, selon le livre de Hambach, *Institalignes hermeneulicx sacræ;* 3. la théologie dogmatique» selon les manuels de Théophylactc (Gorskij), *Orthodoxa doctrina de credendis;* Sylvestre (Lebedlnskij), *Compendium lheotogiæ;* ïrénéc (Falkovskij), *Compendium theologia dogmatica· polemicæ;* I. la théologie morale, suivant Buddciis, *Institutiones theologiæ moralis* et Théophylactc (Gorskij), *Orthodoxa doctrina de agendis;* 5. la théologie polémique, prenant comme auteur Schubert. *Institutiones theologiæ polemicæ;* 6. l'homilétique avec Heller, *Institutiones theologiæ homileticæ;* 7. le droit canon. Voir B.-V. Titlinov, *Dukhoonaja ikola Rassit v xjx stolétii.* t. i, p. 122-125.

Dans la réforme de 1811, la Société biblique de Saint-Pétersbourg joua un rôle considérable. Elle ressemblait beaucoup à la Société biblique anglaise, et avait été fondée, en 1812, sous la présidence de Galitsin, qui, en occupant en 1817 le nouveau ministère des Cultes et de l'instruction publique, soutenait les tentances protcstantlsantcs dans renseignement des saintes Ecritures. Titlinov, *op. cit.,* t. i, p. 127.

La réaction cul lieu quand le comte Nicolas Alexandras· Protasov fut nommé procureur du Saint-Synode. Alarmé en voyant les progrès des nouvelles doctrines qui s'infiltraient chaque jour davantage dans la théologie russe. Protasov, à partir de 1837. multiplia lrs éditions des *Confessions de foi* de Moghila et de Dosithce. propagea l'ouvrage de Javorskij, *Kamen very,* et bannit des séminaires et des académies les manuels théologiques prokopoviens. Plus tard, quelques auteurs virent dans ces mesures de Protasov l'influence des catholiques, et en particulier celle des jésuites. \'oir, par exemple A. NadcMin, *Istorifa S. Petcrsburgskoi praooslaonoi dukhoonoi seminarii,* Saint-Pétersbourg, ŧ885 p. 289-296. En réalité. Protasov, malgré les obstacles qu'opposèrent à son œuvre des hommes aussi éminents que le métropolite Philarète dr Moscou (voir son article), sauva en grande partie la foi orthodoxe du danger protestant <t rationaliste. Mais son intervention dans l'enseignement théologique des académies, surtout l'oukase de 1810. n'occasionna qu'un changement important, a savoir la création de la chaire de patrologie, qui commença à être enseignée dans les académies à partir de 181t. B.-V. Titlinov, *Dukhoonaja ikola o Rossii* p Λ/χ *stolHii,* t. n, Vilna, 1909, p. 26.

L ne réforme plus complète des études théologiques eut lieu en 1867-1869. Par ordre de l'ober-procureur du Saint-Synode, lr comte A. Tolstoi, et après consultation des «académies, on nomma, le 15 juillet 1867. un comité présidé par l'évêque Nectaire. Dans ce comité qui comptait neuf membres. lrs académies étaient représentées par le recteur (Janitev) rt un professeur (Cistuviê) dr l'académie de Saint-Pétersbourg; plus tard, en février 1869. la commission compta en plus lrs professeurs Gorskij de Moscou el Sokolov de Kazan. B.-V Titlinov. *Dukhoonaja ihda v Rossii v xrx tbdÎlii,* t n. p. 382. 103. Dès les premiers travaux de la commission, on devinait déjà le but principal de nite réforme qui tendait à assurer la vitalité cl l'indépendance des académies, en augmentant leurs resources en facflltant leur accès aux étudiants de toutes ks classes sociales et en distribuant les matières qui surchargeaient le programme théologique, suivant un critérium de spécialisation Th.-1. Titov, *Prcobruzvranie dukhovnykh akademh o Rossii n x/x v.*. dans *Trudy,* 1906. t. n. p. 29. Pour réaliser ceci, on lit disparaître des académies l'étude des sciences naturelles. physiques et mathématiques, et on divisa les matières en générales, pour tous les élèves, et en spéciales. B.-V. Titlinov, op. *cit.,* p. 381.

Le projet fut sur pied en juillet 1868 et fut communique aux métropolites de Kiev et de Moscou. Innocent et Arsène, à Macaire, alors archevêque de Lithuanie, à l'archevêque de Kazan. Antoine (Anti·tcatrov), à Eusèbe de Mogilev et à l'inspecteur général des académies, Léonce de Podolsk. Gf. Th.-I. Titov, *loc. cit.,* p. 112. La rigoureuse critique d'Antoine Antllvalrov, qui déplorait dans ce projet son esprit tendant au laïcisme, ne lit pas impression sur la commission. Par contre, les observations de Macaire au sujet de la division cl du plan d'enseignement furent prises en considération et elles entrèrent dans la rédaction définitive de la loi académique sanctionnée par l'empereur Alexandre II le 30 mal 1869. Les matières obligatoires pour tous étaient : l'Écritare sainte, la théologie fondamentale, la métaphysique, la pédagogie et une langue classique ou moderne. Dans la section de *théologie spéciale ou ecclésiaslicothéorique* étaient comprises : la théologie dogmatique, la théologie morale, la théologie polémique, la patristique, l'hébreu et l'archéologie biblique, la logique ct la psychologie. La section *théotogico-historique* comprenait : l'histoire biblique, l'histoire générale de l'Église, l'histoire de l'Église russe, l'histoire du *Raskol,* l'histoire universelle, l'histoire russe. A la section *théologico-pratique* appartenaient : la théologie pastorale, l'homilétique, l'archéologie sacrée, la liturgie, le droit canon, la logique et la psychologie, la philologie slave, l'histoire de la littérature russe.

La loi de 1869 fut en vigueur un peu plus de vingt ans. En visitant les quatre académies en 1871-1875, l'archevêque de Lithuanie, Macaire (Bulgakov), eut l'impression que dans l'ensemble on aspirait à de nouvelles réformes. Le 19 novembre 1881, le Saint-Synode nomma une commission sous la présidence de l'archevêque Serge (plus tard métropolite de Moscou), dans laquelle il y avait quatre professeurs d'académie : I.-E. Troitskij. de Saint-Pétersbourg: B.-Th. Pêvnitskij, de Kiev; V.-D. Kudrjatscv. de Moscou, cl I.-S. Berdnikov, de Kazan. Voir Th.-I. Titov, *Prcobrazaoanie dukhoonykh akadcmil o Rossii o x/x v.,* dans *Trudy,* 1906, t. u, p. 57 sq. La commission dut réformer la loi de 1869 et parer aux inconvénients qu'avaient occasionnés l'indépendance des académies el le nombre réduit des matières obligatoires pour tous les élèves. Le nouveau projet était prêt pour 1881. Examiné et corrigé par le métropolite de Moscou, loannikij ct par les archevêques Léonce de Varsovie et Sabba de Tver, il fut présenté à la signature du tsar Alexandre III le 20 avril 188t. Cf. Th.-I. Titov, *lue. cit* . p. 81. Les académies étaient ouvertes aux jeunes gens formés dans les séminaires et les lycées et étaient mises plus directement sous l'autorité diocésaine; quant aux études, on élargissait notamment le nombre des matières obligatoires et on diminuait les cours libres. A la première catégorie appartenaient les matières suivantes ; propédeuticpie à la théologie, Écriture sainte, histoire biblique, théologie dogmatique, théologie morale, homilétique, théologie pastorale, droit canon, histoire ecclésiastique (universelle, orientale, russe), patrlstique, archéologie sacrée et liturgie, logique, psychologie, métaphysique et histoire de la philosophie. En plus de ces matières il y avait une section historique où l'on faisait place à l'analyse des confessions occidentales, à l'histoire et à la réfutation du *Raskol.* à l'histoire universelle et russe; ct une autre section pratique avec rhétorique, histoire de la littérature, langue russe et paléoslave,

paléographie, histoire de la littérature russe, hébreu, archéologie biblique. Cf. A Palmieri, *La Chirm russa,* p. 587 sq. Il suffit de jeter au coup d'œil sur ce plan d'études pour constater que c'est un pas en arrière, qui nous ramène à la réforme de 1811. comme le rcmarque Titov, /oc. c//., p. 83.

On comprend que l'épiscopat, désireux de conserver l'ancien esprit de l'orthodoxie dans les nouvelles générations de théologiens russes, ait fait tout son possible pour conserver cette réforme. Il alla même plus loin en voulant réserver l'accès des académies aux élèves des séminaires, et en éloignant d'elles l'élément laïque des collèges; de l'avis des prélats, l'académie était une institution pour des prêtres choisis, destinés au service de l'Église. Par contre, un grand nombre de professeurs n'y voyaient qu'un centre d'études supérieures qui avaient besoin, pour se développer, de la liberté des études profanes. De là le désir d'aililier ou agréger les académies aux universités, désir qui se laisse sentir sous Alexandre Ier (ci. P.-S. Kazanskij. *O soedinenii dukhovnykh akademii* s *universitetami,* dans *Prib. k isdan. tvorenij sv. Otseo,* t. xxv, 1872, p. 71-102) ct s'accentue surtout au commencement du xxe siècle. Voir N. Glubokovskij, *Po tnprosam dukhovnoi Skoli,* Saint-Pétersbourg. 1907. Ccs tendances libérales, appuyées par les élèves, ci. A. Palmieri. *La Chiesa russa,* p. 590 sq . finirent par s'imposer, au moins en partie, au Saint-Synode. Son procureur, le prince A. Obolcnskij, réunit en novembre 1905 les délégués des quatre académies ecclésiastiques et, le 21 février 1906. le Saint-Svnode limita l'intervention de l'évêque diocésain dans les académies, accorda de nouvelles attributions au conseil académique et admit que les professeurs laïques pourraient arriver, au moins pour peu de temps, jusqu'au rectorat des académies.

Il y avait beaucoup de personnes qui auraient voulu qu'à ces modifications s'en fussent ajoutées d'autres de caractère scientifique ct didactique. Mais les nombreuses propositions de réforme restèrent sans succès. Le plan d'études supérieures de théologie, comme on peut le voir dans les programmes des académies, était encore, en 1917, celui de 1881, lequel multipliait les sciences auxiliaires au préjudice de renseignement fondamental de la théologie dogmatique. Comme exemple, voici la distribution des matières pour l'année scolaire 1916-1917 dans l'académie de Saint-Pétersbourg :

Premier cours. — 'rhéologie fondamentale (5 h. par semaine); histoire ancienne de l'Eglise (5 h.); Écriture sainte. Ancien Testament (5 h.): histoire dr la philosophie : pédagogie (5 h.); philosophie systématique, logique (1 h.); langue grecque (2 h.); langues modernes (4 h.). — Matières libres : histoire russe, histoire biblique, langue russe, slavon et paléographie, histoire et analyse des confessions occidentales à partir dr 1031 (5 h.).

Deuxième cours, — Histoire de l'Église russe (5 h.); patrologio (5 h.); Écriture sainte. Ancien Testament (5 h.); histoire cl réfutation du *liaxkol* (5 h.); psychologie (5 li.); langue grecque (2 h.). — Matières libres : l Ilstoirc de l'Église grecque; shivon el russe, histoire ct réfutation des confessions occidentales (5 h.).

Troisième cours. — Histoire ct réfutation des sectes russes (3 h.); théologie dogmatique (5 h.); théologie pastorale (I h.I; patrologie (I h.); Écriture sainte, Nouveau Testament (6 h.); ascétique (I h.); liturgie (5 h.). — Matières libres (5 h.).

Quatrième cours. Histoire cl réfutation «les sectes russe (3 h.); théologie pastorale (I h.); Écriture sainte, Nouveau Testament (3 h.); droit canon (5 h.); théologie morale (3 h.); ascétique (1 h.); archéologie sacrée (5 h.).

IV. Lus Tiiûoi.oüii de l'écolj: ni Kiev. — L'enseignement des académies reflète l'activité littéraire des écrivains russes dans le domaine des sciences ecclésiastiques. A l'élude de la théologie dogmatique proprement dite, on adjoignit postérieurement toute une série de matières qu'il ne nous est pas permis de négliger, bien que nous concentrions spécialement notre attention sur les théologiens. Par ailleurs, les écrivains les plus notoires ont été ou seront l'objet ici d'articles spéciaux; dans de nombreux articles, le R. P. Jugic a examiné l'enseignement de la théologie russe sur les données les plus importantes du dogme. On se limitera donc présentement au tableau de la théologie russe sous son aspect général.

Récemment, le R. P, Georges Morovskij. professeur à l'académie russe de Paris, dans son livre *Les chemins de la théologie russe (Puti russkago bogoslooi/dj,* Paris. 1937, a recueilli ct accentué la plainte, si générale parmi les théologiens russes modernes, que la théologie russe a vécu d'influences dis erses et toutes étrangères au caractère national. L'in fluence byzantine, à laquelle l'auteur donne scs préférences, a inspiré les premiers traités de théologie russe cl. pendant le patriarcat de Nicon, elle s'affirme a nouveau, au moins officiellement. Toutefois, malgré la communauté de croyances, on peut dire que l'influence de la théologie byzantine en Russie fut quelque peu superficielle. Beaucoup plus profonde fut l'action des deux grandes confessions occidentales, le catholicisme. représenté par les théologiens post-tridentins, ct le protestantisme, qui introduisit d'abord chez quelques-uns ses opinions, puis, à travers la philosophie idéaliste, son esprit de liberté religieuse. Les alternatives de ces deux tendances qui se disputent successivement la priorité constituent la trame de la théologie russe depuis la fin du *vn siècle jusqu'à nos jours.

La première école théologique qui mérite une attention spéciale est l'école de Kiev. On pourrait l'appeler plus exactement « école de Moghila », attendu qu'elle prospère non seulement à Kiev, mais aussi à Moscou et dans d'autres parties de la Russie; d'autre part, Kiev a été aussi le berceau de la théologie protestantisante qui finit par supplanter la tendance moghiliennc.

Moghila resserra, il n'en faut pas douter, les liens entre la théologie russe et la pensée catholique. Il est vrai qu'il soutint efficacement la cause de l'Église orthodoxe de Kiev contre les unionistes de Brest, non seulement par son action énergique sur le terrain politico-religieux (ici aussi les indices relatifs à quelques tentatives de rapprochement ne font pas défaut : cf. les lettres d'Urbain V1II à Alexandre Sanguszko, 10 juillet 1636, cl à Pierre Moghila, 3 novembre 1613. dans A. Thcincr, *Vetera monumenta Polonia·,* t. in. p. 112. 425), mais aussi en tant qu'écrivain par son ouvrage de polémique : Λiθo , *abo Kamen z procij pravdy Cerkvé sifictey pravoslaimeij liuskicij,* publié à la Pcèerskajû lavra de Kiev, en 1611, sous le pseudonyme d'Eusèbe Pimen, et édité de nouveau par S. Golubev dans les *Arkhiu jugo-zapadnoi /fossi/,* t. ix. Kiev, 1893 Dans cet ouvrage. Pierre Moghila rompt des lances en faveur des coutumes cl des croyances de l'Eglise orthodoxe. On ne peut toutefois nier qu'en écrivant sa *Con/ession de foi* et le Pe/iZ *catéchisme,* Moghila ait enseigné par son exemple jusqu'à quel point on pouvait el devait sc servir de la théologie catholique. Cf. l'art. Mogiiii.a *(Pierre),* t. x. col. 2070-2076.

L'académie de Kiev garda l'esprit de son fondateur; ct. lorsque fut créée la chaire de théologie, les recteurs de Kiev chargés de cet enseignement introduisirent la méthode scolastique de saint Thomas, que Moghila avait étudiée directement, ainsi cpi'en témoigne un des rares manuscrits sauvés de l'incendie de sa bibliothèque (1658 et 1665), avec citations de l'Ange de l'École sur les sacrements, recueillies par Moghila. A. Malvy-M. Viller, *La con/ession orthodoxe de Pierre*

Moghila, dans *Orientalia Christiana,* ıı. 39, Home, 1927, p. xiv, note I.

Ln *Corpus kioviense.* qui aurait recueilli les traités tbéologiques de la première époque de l'académie, fait malheureusement défaut; les manuscrits sc trouvent en grande partie dans les anciennes bibliothèques. Nous ne possédons de ces traités que des descriptions et analyses que nous ont transmises les historiens de Kiev, principalement D. VténevskiJ, *Kievskaja Akademija v pervoi polovinê* .vr/// *slot.,* Kiev, 1903.

Le cours théologique de Kiev le plus ancien remonte aux années 1693-1697 ct comprend une série de douze traités de théologie scolastique et de polémique, sous le litre général de *Tractatus theologici in collegio Kiiivo-mohilcano traditi et explicati.* Les manuscrits ne donnent que la liste des questions ct la date du jour où se termina l'exposition; on y trouve : deux traités sur l'incarnation, dont l'un théologique (18 octobre 1693) et l'autre de controverse (10 février 1691); deux autres sur les sacrements, l'un dogmatique (30 juin 1691), l'autre contre les Bomains (azymes, communion sous une seule espèce) ct contre les ennemis de la présence réelle (10 septembre 1691); un sur la pénitence (23 février 1695); deux sur les péchés (28 juin 1696); un autre sur ΓÉglise ct scs membres (commencé le 5 septembre 1696); un traité sur la vertu de justice; deux sur Dieu un en trois personnes, l'un théologique ct l'autre de controverse contre les gentils et contre les Bomains, relatif à la question spéciale de la procession du Saint-Esprit (13 juillet 1697). Cf. Macaire, *Istorija Kievskoi akademii,* p. 69-74· note. Macaire, dans son histoire de l'académie de Kiev, attribue ce traité à Krakovskij; mais celui-ci ayant terminé ses leçons exactement en 1693, il en résulte que le cours a pour auteur le plus célèbre des professeurs de Kiev, Stéphane Javorskij, qui lui succéda dans la chaire de théologie.

VKncvskij mentionne encore d'autres cours manuscrits de professeurs de Kiev, adeptes de la doctrine de Moghila : le *Cursus biennalis theologia sacrosancta,* d'innocent Popovskij, recteur de 1701 à 1707; la *Theologia scholastica,* de Cristobal Ciarnuckij (1706-1710); la *Theologia Christiana orthodoxa pro diversitate materiarum in varios tractatus, disputationes et quæstiones divisa,* de Joseph Volèjanskij (1721-1727); la *Theologia scholastica* de lIllarion Levickij (1727-1731): le *Cursus quadriennales theologia: christiame orthodoxie pro varieiate materiarum in varios tractatus divisus* de Ambroise Duvncvid (1731-1735); la *Theologia scholastica* de Hilarion Negrebetskij (1733-1735); la *Theologia: sacra summa post quadriennalem theologicarum rerum solemnem hic pertractationem oculis deinceps animisque thcologiic in academia Kioviensi studiosorum subjecta* de Silvestre Kuljabka (1710-1715); le *Cursus IheologUe* de Silvestre Ljaskoronskij (1716-1751); et entln l'œuvre du hiéromoinc Bariaam LjaAèenvskij (1747), *Argumentatrix theologia sancta pro varietate materiarum varios in tractatus divisa.* Sur tous ces traités, voir D. VBncvskij.op. a/.,p.229sq.;cf. A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa,* t. t, Florence, 1911, p. 154-156; M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium,* t. î, Paris, 1926, p. 585 sq.

Comme celle de Kiev, la théologie de Moscou, aux débuts du xvni· siècle, se conforme à la tendance de Moghila, laquelle sc manifeste dans les trois cours les plus anciens qu'on ait conservé : celui de Théophylacte Lopatinskij : *Scientia sacra disputationibus theologicis SS. Ecclesia: orientali. Scriptura , conciliis et Patribus consentaneis, speculative et controverse illustrata in collegio Priro-Alcxiewiano Mosquensi ann. 1700-1710.* ia *Theologia theoretica de Deo uno el Inno, nmmentariis et disputationibus scholasticis illustrata, ingenuo Roxolano auditori exposita ab anno 1717 ad ann. 1719;* et l'ouvrage de C. FloririskiJ ; *Theologia positiva et polemica, tradita in Mosquensi academia a Cyrillo Florinskij* (1737-1740). Voir S. Smirnov, *Istorija Moskovskoi Slavjano-greko-latinskoi akademii,* Moscou, 1855, p. 136-138. L'inlluencc exercée par l'école de Kiev sur Moscou cesse avec, l-'lorlnski), dont le système représente le passage de la scolastique â la nouvelle méthode introduite par Prokopoviê, malgré l'estime de Florinskij pour Stéphane Javorskij, qu'il appelle *theologorum phoenix, solidœ eruditionis vertex...* S. Smirnov, *op. cil.,* p. 151 sq.

Le « latinisme ▮ de l'école théologique de Kiev est un lieu commun chez les auteurs. L'historien du collège moghilien, A. Jablonowski, va jusqu'à dire que l'académie de Kiev, de 1615 Jusqu'à 1800, représente un *medium quid* entre la culture occidentale et la culture orientale, sans rien posséder d'original ou de personnel, si bien que l'on peut affirmer que ‹ par son caractère, sa signification, son esprit, elle était un institut d'éducation latino-polonaise». A. Jablonowski, *Wspraivie ‹ Akademii Kijoivsko-Mohilanskicj », ivydanie iv /900 r. ad honorem quingentesimi anniversarii almie matris Jagellonicie,* dans *Kivarlalnik historyezny,* t. xvr, 1902. Pour réfuter Jablonowski, Th. Titov a écrit deux grands articles : *K voprosu o znaienii Kievskoi Akademii dlja pravoslavija i russkoi narodnosti χν/ι-χνπ! vv.,* dans *Trudy,* 1903, t. in, p. 375-407; 1901, 1.1, p. 59-100. Son intention était de prouver que le collège de Kiev fut, dès ses origines, un collège orthodoxe et russe; bien plus, si le latin y était à la base de la culture, cela tiendrait, d'après Silvestre Kossov, premier préfet du collège, à ce qu'en Pologne on employait le latin au lieu du grec, comme il l'eût préféré. Th. Titov, *loc. cil.,* p. 398. Mais les arguments de Titov se réfèrent à peine à renseignement de la théologie, à propos duquel il parle seulement de Théophanc Prokopoviê, *loc. cil.,* p. 76 sq., sans rien dire des théologiens moghiliens. Le jugement que ceux-ci ont mérité, même de la part d'écrivains russes modérés, peut se déduire des pages que G. Fiorovskij a consacrées récemment â l'école de Kiev et au style ‹ baroque », comme il dit, de scs théologiens, lescjucls étaient profondément imbus de la scolasticpic de i'Occident catholique. G. Fiorovskij, *Puti russkago bogoslovija,* Paris, 1937, p. 45-56. Quoiiju avec plus de modération. Macaire écrivait déjà : ‹ Tous (les théologiens kiéviens) se ressemblent entre eux par l'absence de système, soit dans la scolastique, soit dans l'esprit d'orthodoxie. » Macaire, *Istorija Kievskoi akademii,* p. 138.

On ne peut sérieusement nier que la théologie catholique post-tridcntinc ait exercé une influence profonde dans l'école de Kiev. L'œuvre capitale de Moghila, sa *Confession orthodoxe,* se rattache si nettement à nos auteurs, que cc n'est pas sans raison qu'on peut parler d'une véritable innitration latine. M. Viller, S. J., *(ne infiltration latine dans la théologie orientale : la · Confession orthodoxe » attribuée à Pierre Moghila et le « Petit catéchisme · de Canisius,* dans *Recherches de science religieuse,* t. m, 1912, p. 159-168. Parmi les manuscrits de Javorskij, H s'en trouve un au séminaire de Kharkov qui porte le litre suivant : *Abyssus inscrutabilium Dei arcanorum, liber mea manu scriptus, compendium theologia:, quam audivi Vilnœ et Posnaniæ,* c'est-à-dire (Ians les collèges de la Compagnie de Jésus; notes qu'il serait intéressant de rapprocher des ouvrages de Javorskij. Cf. Philarète (Gumilevskij), *Obzor russkoi dukhovnoi literaturi,* 3 éd., Saint-Pétersbourg, 1884, p. 268 s<(. Et, à un point de vue plus général, on peut affirmer sans crainte que chercher dans la théologie latine la source de l'enseignement théologl(|ue est une vraie tradition parmi les docteurs de l'école de Kiev. Ils se font un point d hon-

neur do suivre la doctrine de saint Thomas d'Aquin; et c'est ainsi que Ɪhéophane Prokopovlê lui-même trahissait, nu moins dans ses formules, sa dépendance de l'Ange de l'École· comme le démontre la Πη de l'introduction do son cours théologique : A'os *universam theologiam dividemus in tractatus et disputationes; et anno pnrsenti,* skqvkndo Thomλm, *agemus de Deo uno in essentia et trino in personis, atque de angelis.* Cf. Macaire· *Istorija Kievskoi akademii,* p. 137. En même temps que le Docteur angélique, les membres de l'école de Kiev citent fréquemment <le nombreux auteurs scolastiques, principalement des théologiens jésuites. Toledo. Vazquez. Suarez, de Lugo, Grégoire de Valencia. Molina. Arriaga, Bellarmin. Pallavicini... sont des noms familiers aux écrivains et aux maîtres de Kiev. Cf. A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa,* t. i. p. 157-1.73.

C'est pourvus de ce bagage d'érudition catholique que les membres de l'école de Kiev montaient dans les chaires de théologie. Comment dès lors s'étonner que leurs traités soient un relict de la scolastique post-tridentinc, tant dans la forme que dans le fond, ct qu'ils admettent la doctrine catholique sur In plupart <lcs questions? L'enseignement de l'école de Kiev est catholique en cc qui regarde la Justlllcation, la grâce ct le libre arbitre, les sacrements, pour la matière et la forme desquels ils professent les memes opinions que nous, le caractère sacramentel, etc. Cet accord s'étend même à certaines questions de controverse. C'est ainsi que les théologiens de Kiev sc montrent — c'est chose connue — les défenseurs convaincus du dogme de l'immaculée conception de Marie à l'encontre de la théorie opposée Soutenue â Constantinople. Ils sont également partisans de l'efllcacité des paroles : *Hoc est corpus,* etc., comme forme de l'eucharistie, s'opposant ainsi à la doctrine sur l'épiclèsc préconisée par les grecs; ils s'expriment dans un style quasi-catholique quand ils parlent de la peine temporelle après la mort et ils ne sc refusent même pas à adopter le mot de Purgatoire, que nous trouvons dans la *Confession* de Moghila; Javorskij estimait que sur cc point on ne devrait plus parler de différence entre catholiques et pravoslavcs. Cf. A. Mnlvy-M. Viller, *La confession orthodoxe de Pierre Moghila,* dans *Orientalia Christiana,* η. 39, Borne. 1927, p. xlvh, 163; A. Bukowski, S. J., *Die Genugtuung fur die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie,* Paderborn, 1911, p. 89 sq., 1GI-1GL

Deux points seulement subsistent où les Kiévicns ne veulent pas suivre les latins : la primauté du pape et la procession du Saint-Esprit; ct encore, sur cc dernier, la théorie de Moghila est telle qu'elle exclut seulement le Eilsjdc la spiratIon, en tant qu'il n'est pas principe sans commencement, comme le Père, à telles enseignes que les paroles de la *Confessio fidet* de Moghila pourraient offrir une certaine base de conciliation. Cf. V. de Buck, *Essai de conciliation sur le dogme de la procession du Saint-Esprit,* dans les *Etudes,* t. n, 1857, p. 307-351; M. Jugie, *Theologia dogm. christ. orient.,* t. n, p. 404. (.c n'est que plus tard (pic s'accentua l'intransigeance de Kiev contre le *Filiaque;* et ce fut l'œuvre d'Adam Zcmlcav, luthérien converti à l'orthodoxie, auteur d'un volumineux traité sur la procession du Saint-Esprit, dont les copies manuscrites exercèrent une influence considérable avant même l'édition donnée par Mislavsklj à Kônigsberg en 1771-1776, et les traductions faites en grec par Eugène Bulgaris, Saint-Pétersbourg, 1797, et en russe par Jérôme Konseviè. Voir M. Jugie. *De processione Spiritus Sancti,* Home. 1936. p. 322. 346 sq.

Mais, en dehors de ces quelques questions, l'école théologique de Kiev suit assez fidèlement la doctrine catholique, ce qui explique les Julies qu'elle eut à soutenir contre lrs théologiens byzantins tenants de la doctrine orthodoxe. Les premières discussions avaient déjà commencé au temps de Pierre Moghila, le fondateur de l'école, dont le *Catéchisme* éveilla des soupçons parmi le clergé de Kiev au synode de 1610 et fut rectifié aux conférences de Jassl en 1612, où se fit jour le différend entre Mélèce Syrigos cl les envoyés de Moghila. Cf. A. Malvy-M. Viller, Azr *confession orthodoxe de Pierre Moghila.* Home, 1927, dans *Orientalia Christiana,* η. 39, p. xlv-lii. Plus lard, s'engagea a Moscou la lutte nu sujet de l'épiclèse. La controverse dans laquelle Mcdvêdev ct les autres tenants de la doctrine latine étaient appuyés par Lazare Baranoviè, Joannice Galjatovskij, Innocent Glzcl, Bariaam Jitsinskij, Théodose Safanoviê, tous de Kiev, a déjà été décrite dans l'article précédent, col. 301-321. Mais la condamnation prononcée par le concile de Moscou en 1690 apporta aussi un changement parmi les théologiens de Kiev qui commencèrent à enseigner la théorie grecque sur l'épiclèsc. N. Russnak, *Epiklizis,* Presov, 1926, p. 190 sq.; Th. Spacil, S. J., *Doctrina lheotogiæ Orientis separati de SS. eucharistia,* n; dans *Orientalia Christiana,* η. 50, Rome, 1929, p. 23 sq. Ils se montrèrent plus constants dans leur défense du privilège de l'immaculée conception de Marie. Malgré les menées des hellénisants ct les prescriptions du patriarche Joachim pour la faire disparaître des écrits de Dmitri dr Rostov (voir ici-même art. Immaculée-Concf.ption, t. vu, col. 970), la doctrine favorable à la pieuse croyance continua â être soutenue en chaire, à la seule exception de Joseph Volèjanskij, qui exprime une opinion douteuse au sujet du privilège marial.

Toutefois, si l'école de Kiev tomba en disgrâce, ce fait est dû beaucoup moins à son opposition aux doctrines théologiques que les grecs avalent apportées en Russie, qu'à ses controverses avec les protestants. Ces derniers, par leur propagande écrite, ct plus encore par les places qu'ils obtenaient, n'avaient pas cessé de progresser en Russie et d'exercer une influence grandissante sur la marche des idées. Cf. D. TsvetaJv, *Protestanti i Proteslantsvo v Rossii do epokht preobrazovanii,* Moscou, 1890; le même, /r *istorii inostrannikh ispovédanii v Rassit v xri-x vu vékuch.* Moscou. 1886. Le théologien de Kiev le plus éminent était sans nul doute Stéphane Javorskij, dont l'ouvrage : *Kamen véri,* a été analysé précédemment, col. 326 sq. Voir sur lui I.-V. Morev. *Metropolil Stefan Javorskij v borbt s pmtestantskimi ideamt svoego vremeni,* dans *Khrist. Cten.,* 1905. t. î. p. 251-267; cf. P. SavluclnskiJ, *Russkaja dukhovnaja literatura pervoi polovini xviu véka i eja otnoienic k sovremennosti (1700-1762 gg.);* dans *Trudy,* 1878, t. n, p. 128-190; 280-326. Le parti des protestants, puissant à la cour, s'opposa fermement à la publication de cet ouvrage; ct quand, finalement, en 1729, il fut imprimé, de fortes protestations s'élevèrent. non seulement en Russie, mais encore au delà des confins de l'empire. La même année, J.-Fr. Buddée mettait au jour son opuscule : *Epistola apologetica pro ecclesia lutherana contra calumnias et obtrectationes Stephani Javorskii, R. et MM.. ad amicum Moscuie degentem, scripta a J. Fr. Ruddeo. theologia? D.* Thvophylactc Lopatinskij voulut prendre part à la dispute ct écrire contre Buddée, mais le synode l'en empêcha. Buddée trouva même un défenseur dans l'auteur anonyme de *VExamen Pétrir fidei,* ou, commo on lit dans d'autres manuscrits, *Malhcus in Petram fidei,* dont la composition remonte à l'année 1731. Il trouva un contradicteur dans l'intrépide métropolite de Rostov. Arsène Malseêviè, qui écrivit les *Objectiones ad satyram luthcranarn quir vocatur Malhrus in Petram fidei.* Cf. I. Cistoviè, *Theophan Prokopovii i ego vrcmja,* Saint-Pétersbourg, 1868, p. 385-107.

Si, malgré cette vigoureuse apologie, l'œuvre de

Javorskij et. avec elle, la théologie de l'école de Moghila, furent de plus cn plus abandonnées parmi les écrivains russes, il ne faut pas en chercher la raison dans les attaques des partisans déclares de la doctrine luthérienne, mais bien plutôt dans le succès de la nous elle école qui s'était formée autour de Théophnne Prokopovlè.

V. L'école prokopovikne. L'attitude de Prokopoviè, principalement dans son cours de théologie, lequel, encore manuscrit, captiva si fortement les théologiens russes de la premiere moitié du xvnr siècle, était ouvertement favorable aux idées luthériennes et opposée aux vues catholiques.

On en trouve une preuve assez éloquente dans la bibliothèque de Théophnne, léguée après sa mort au séminaire de sa ville épiscopale de Novgorod. Cf. P.-V. Vcrkhovskij, *l'treblenie dukhovnoi kollegiiidukhovngi reqlament.* t. n, 5r part., *La bibliothèque de Théophane Prokopovlè,* Kostov. 1916. Prokopovlè n'épargna ni roubles, ni travail, ni influence auprès de l'empereur pour acquérir. dans les principaux centres de l'Europe, scs 3 192 volumes. Sa bibliothèque est sa gloire et dans scs lettres à scs amis il cn parle, les invitant meme à la visiter. *Epistotæ illmi. ac rcvmi. Th, Prokopovitsch,* Moscou. 1776, p. 31 sq.; cf. *Trudi/,* 1865, t. i, p. 293. Cette bibliothèque est bien fournie cn livres théologiques, mais les trois quarts sont des œuvres d'auteurs protestants : M. Chemnitz. I.-B. Carpzov, L-F. Buddeus. etc.; au contraire, les auteurs catholiques sont plutôt rares; œuvres d'Arcudius, de S. Robert Bcllarmin. de L. Carboni, de G. Cassandcr. Cf. P.-V. Vcrkhovskij, *op. cit.,* t. i, p. 120.

Prokopovlè commença sa bibliothèque certainement vers 1720, son enseignement théologique étant déjà terminé; elle nous indique cependant quels étaient scs goûts, et comment il pratiquait le conseil que, dans son *Règlement ecclésiastique,* il donne aux professeurs de théologie : *Quamquam theologiie doctori a rccentioribus etiam heterodoxis dodoribus licebit interdum mutuari subsidia, non tamen oportet illum placitis eorum adlutrere, nec narratiunculis eorum acquiescere. Hoc non obstante, eorum manuduclioni, quibusdam ilii ex Scriptura et ex antiquis Patribus desumptis documentis, praesertim ad dogmata nobis et heterodoxis communia propugnanda utantur, potest insistere, caute tamen /idem eorum allegationibus adhibebit... Frequenter etenim hi domini hallucinantur, testimonia qua nusquam reperiuntur adducentes. Xon raro etiam textum sincerum detorquent. Habe vel unicum pro exemplo hoc Domini verbum ad Petrum :* Ego oravi pro te ut non deliciat fides tua. *Didum est Petro, quoad solam ipsius personam in individuo; Romanenses vero ad suum pontificem detorquent, colligentes inde papam non posse, quamvis velit, in fidei articulis errare.* Mansi, *Concit.,* t. xxxvn, coi. 58.

Comme on le volt, l'exemple vise la théologie catholique, presque totalement absente de la bibliothèque de Prokopovlè. si riche par ailleurs cn traités luthériens, calvinistes, anglicans.

Il est certain qu'à Kiev les auteurs catholiques ne manquaient pas. Quels étalent les sentiments de Prokopovlè envers eux, on peut le déduire de la manière dont il s'exprime sur leur compte : il les appelle *animalia balantia,* sots, théologastres. *male priâtes,* semi-barbares... et encore de la violence de ses disputes avec les docteurs de la Sorbonne et avec le dominicain Bcrnardc Ribera. P. Picrling, *La Russie et le Saint-Siège,* t. iv, p. 262. 328 sq.; *La Sorbonne cl la Russie (1711-1717).* Paris. 1882; Th. Tikhomirov, *Traktati Theo/ana Prokopovlfa o Rogi,* Saint-Pétersbourg. 1884, p. 12-13; cf. A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa,* t. i, Florence, 1913, p. 161.

Scs dispositions envers la réforme protestante furent toutes différentes. Théophnne a laissé, il est vrai, un opuscule pour la défense de l'orthodoxie contre les luthériens : *Apologia fidei, in qua respondetur ad litteras doctissimorum quorumdam Lulhcranonun, quas ad Patrem Michaelcm Schi monachum Pieczariensuii Rcgiomontc dederunt, respondentes ad ejus litteras compellatorias quas ipse prius ad eos misit de vera fide orientalis gnrco-ruthenicir apostotiem Ecclesia,* dani *Miscellanea sacra Theophanis Prokopovitsch,* Bratislava. 1715. p. 1-61. Mnis la lecture de ccs pages nous fait comprendre que. si Prokopovlè maintient, contre les protestants, la doctrine ı orthodoxe * sur la procession du Saint-Esprit et le culte des images, il ne s'oppose pas à eux dans les autres questions qui forment le noyau de la doctrine protestante et ne s'élève pas contre leur manière de traiter la théologie. Defalt, son cours de théologie reflète celte influence, soit dans la méthode et la division qu'il suit, soit dans l'esprit de son enseignement, soit dans les propositions qu'il défend. Prokopoviè adopte la division de la théologie cn deux parties : *de credendis* et *de agendis.* Dans la première, il développe toute la partie dogmatique, considérant Dieu en lui-même, c'est-à-dire dans son essence, ses attributs, sa personne; puis dans set actions *ad cxlra :* il commence par l'élude des décrets divins, traite ensuite de la création du monde visible et invisible, de la providence divine envers les anges, les hommes et le monde. Dans ce traité sur la providence, il s'arrête sur les questions spéciales de la chute de l'homme, du péché originel, de l'incarnation, de la rédemption et de la médiation divine. Mais la grâce divine, dit-il, fruit de la rédemption, n'est pas, cn fait, communiquée à tous; et là se posent les problèmes de la prédestination et de la réprobation. Les moyens pour obtenir la grâce sont : la foi et les sacrements; scs fruits : la justification, l'adoption divine, la glorification. Le dernier sujet traité est l'Eglise de Jésus-Christ, que Prokopoviè considère dans scs quatre différents stades : avant la Loi, sous la Loi, dans le régime de la grâce, dans le royaume de la gloire.

A première vue cc système eût pu être trouvé original. Cc ne fut pas ainsi cependant qu'en jugèrent, non seulement les catholiques, mais même plusieurs écrivains russes, comme Platon A. Cervjakovskij, qui a consacré de nombreux articles à l'élude de la théologie prokopovienne et à sa comparaison avec les œuvres des auteurs catholiques et protestants. Ccs derniers, principalement .J.-E. Gerhard, auteur du *Methodus studii theologici* (léna, 1651), ont déjà les grandes divisions de la théologie de Prokopovlè, que le P. Jugie regarde avec raison comme un essai russe de la scolastique de la Réforme. Cf. P. Cervjakovskij, *Vvedenie v bogoslovie Theo/ana Prokopooiéa,* dans *Khnsl. Clen.,* 1876, t. !. p. 32-86; le même, *Islocniki * vvedcnija v bogoslovic · Theo/ana Prokovita, ibid.,* 1878, l. i, p. 18-32; le même, *O melodâ Vvcdcnija v bogoslovie Theo/ana Prokopovifa, ibid.,* 1878, t. i, p. 321-351; Th. Tikhomirov, *tdeja absol/utizma Doga i protestant·skii skholasticizm v bogoslovie Thc.ophana Prokopovlia, ibid.,* i.sxi, t. u. p. 315-326; \rkhangelsW|, *Dukhovnoe obrazovanic i dukhovnaja lileratura v Rossii pri Pctré Vehkom,* Kazan, 1883, p. 67-71; A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa,* t. i, p. 162; l L Koch, *Die russische Orthodoxie im pctrinischen 7.edalter,* Breslau, 1929.

Et en réalité Prokopovlè entreprit l'étude de la théologie avec le même esprit que les prolestants. Dans *Voratio ad studentes theologiie,* qui sert de prologue à son ouvrage, il Insiste exclusivement sur l'Écriturc dont il exalte la clarté : *Hivc ita esse docet vel ipsa experientia, quod scilicet ea vis verbi divini sil, ut omnes sibi adversantes cogitationes convincat, suamqiie veritatem palam demonstret, et conscientia: adversario·*

nun ostendat vera rwr *quir teguntur in sacris litteris.* CL P. Cervjakovskij. op. *cil.,* dans *Khrisl. Cten.,* 1876, t. i, p. 40-57. Considérant l'Écriture sainte comme unique règle de fol, il recommande a scs élèves de sc défier des opinions des maîtres : *Nam scio hominem non posse sanum ₰, qui papir vecordiam imitans, errare sc posse non putet;* et même il ₫iminui la valeur dogmatique de la Tradition. Prokopovlè a des paroles très louangeuses pour l'autorité (les conciles et des saints Pères, sans toutefois attribuer proprement le caractère d'infaillibilité ni aux définitions conciliaires, ni à l'avis unanime des Pères. Leur tâche n'est pas de nous transmettre le trésor de la Tradition orale, mais uniquement de nous expliquer le sens de l'Ecrilure, unique source du dogme. M. Jugie, *Theol. dogm. christ. orient.,* t. i, p. 644 sq.; P. Cervjakovskij, *Sv. Pisanie kak nafalo bogoslovija... po · Vvcdeniju n bogoslovic » Theo/ana Prokopovifa,* dans *Khrisl. Cten.,* 1876, t. π, p. 101-153; cf. *Actu VI conventus Vetehradensis,* Olomouc, 1933, p. 134-145.

Cette doctrine représente une concession d'importance capitale faite au protestantisme, dont les doctrines trouvent ainsi une voie facile pour s'insinuer dans la théologie russe. En cftet. Prokopovlè se fait le champion du canon hébraïque de l'Ancien Testament, duquel il exclut les livres dcutéro-canoniques. Dans sa *Prima instructio pro pueris* voici comme il s'exprime sur la doctrine de l'Eglise : *Ecclesia est uni/ormitas sensus inter christianos doctrinam Christi servantes, prout luvc a Patribus et conciliis crcumcrucis tradita est,* essayant de se tenir dans un juste milieu, mais s'approchant plutôt de la définition classique chez les luthériens. On peut dire la même chose des autres questions, et principalement de l'erreur centrale de l'hérésie luthérienne : la justification. Dans scs traités *De gratuita peccatoris per Christum justificatione* et *De homine lapso,* il admet en substance la doctrine protestante sur la corruption radicale du libre arbitre et sur la justification par la foi seule; il tâche cependant de sauver la nécessité des bonnes œuvres *ad Dei cultum et ad exsolvendum quod Deo debemus,* et il emploie la formule de la nécessite de la foi *sola sed non solitaria,* laquelle signifie que la vraie foi produit naturellement de bonnes œuvres, celles-ci naissant non de la foi elle-même, mais de l'objet de la foi, le Christ.

Il est certain que Prokopovlè cherche non sans habileté â éviter un langage ouvertement protestant, et à limiter les conséquences des principes protestants; de sorte que P. Cervjakovskij. pour définir sa position doctrinale, lui applique les paroles que Martin Becan disait de Marc-Antoine de Dominis : *Unum est te neque catholicum esse, neque lutheranum, neque calvinistam; sed ab omnibus dissentire et novum ₫octrina symbolum, partim ex aliorum scriptis, partim cx tuo cerebro consercivisse. Alterum duplici spiritu ad scribendum impulsum te esse : altero odii in pontificem, altero amore ₱ropria ₤xcellentia* Cf. *Khrisl. Cten.,* 1878. t. !, p. 18. Mais les grands points de repère de la doctrine luthérienne se trouvent — en germe si l'on veut— dans l'œuvre théologique de Théophane; ils ne feront que sc développer dans les commentaires de ses disciples.

Le triomphe que Prokopovlè remporta dans la sphère politico-religieuse servit aussi la cause de ses doctrines théologiques. qui s'imposèrent de plus en plus dans les chaires des académies théologiques. M. Jugie, *Theol. dogm. christ, orient.,* t. i, p. 593-598.

A l'académie de Kiev, les successeurs de Théophane n'avaient pas accepté le nouveau système, par respect pour Stéphane Javorskij. Le premier qui s'en servit dans scs leçons fut Georges Konisskij, élève de Kiev, où Il revint plus tard comme professeur et où il occupa les chaires de philosophie et de théologie (1751-1734). Macaire nous a conservé le titre de son cours, qui trahit clairement les préférences doctrinales de Tauteur : *Christiana orthodoxa theologia, ductui ac magisterio veri et solius sui doctons Dei triunius.... a placitis quodlibetisque hominum plane hic cierucientium libera, etc.* Georges consacre son second traité à la sainte Ecriture, dont il parle sur le meme ton que Prokopoviê, â qui i) fut très sincèrement affectionné toute sa vie. Etant archevêque de Mogilev. Konlsskij fera une nouvelle édition du catéchisme de Théophane. Cf. M. Pavloviè, *Georgii Konisskii arkhiepiskop Mogilenskii,* dans *Khrisl. Cten.,* 1873, l. i, p. 1-16.

Le changement opéré a Kiev par J'œuvre dr Georges Konisskij se consolida quelques années plus tard par l'activité de Samuel Mislavskij. professeur et recteur de l'académie, et. cn 1773. métropolite de Kiev. Mislavskij, éditeur de Prokopovlè, donna un résumé en russe et en latin de l'œuvre dr celui-ci, sous le titre : *Dogmata præcipua fidei orthodoxa· catholicae et apostohciE Ecclesiae orientalis, creditu maxime necessaria pro adipiscenda irterna salute,* et. comme protecteur de l'académie, il s'employa à en assurer le succès et â répandre la théologie prokopovicnne dans d'autres centres d'enseignements, placés sous Tinfluence des professeurs de Kiev.

A l'académie de Moscou, le terrain avait déjà été préparé par Cyrille Elorinskij. Le premier traité de tendance prokopovicnne a pour auteur l'archevêque de Saint-Pétersbourg, Gabriel Petrov, recteur et lecteur de théologie à l'académie de Moscou de 1761 à 1763. Il est l'auteur de Ia *Theologia Christiana orthodoxa pro diversitate materiarum in varios tractatus ac paragraphes divisa, in imperiali Mosquensi Academia tradita et explicata,* que Philarète (Gumilevskij) considère comme le meilleur compendium théologique de son temps. Le manuscrit qui se conserve dans la bibliothèque de l'académie de Moscou servit ù un autre professeur de cette institution, Théophylacte Gorskij, pour son ouvrage: *Orthodoxo orientalis Ecclesia dogmata, seu doctrina Christiana de credendis, usibus eorum qui studio theologico sese consecrarunt addixeruntque adornata accommodataque.* La première édition est celle de Saint-Pétersbourg, de 1783; d'autres éditions suivirent, dans la même ville d'abord, puis à Leipzig, â Moscou, mais l'ouvrage avait été composé avant que Théophylacte eût quitté le rectorat de l'académie pour devenir évêque de Perejaslavl en 1776.

Cette même année, le siège métropolitain de Moscou était occupe par le plus célèbre des théologiens procopovlens, Platon LevAin. Dans les années 1761-1763, étant recteur du séminaire de la laure de Saint-Serge, Platon écrivit le traité : *Theologia Christiana super fundamentum verbi Dei extracta ad praxim pietatis et promotionem fidei Jesu Christi unice directa,* qui resta manuscrit; et le *compendium,* dédié au prince Paul Petroviè : *Pravosluvnoc uCenie, ili sokraiiennaja khristianskaja bogoslovija,* publié pour la première fois à Saint-Pétersbourg cn 1765, et traduit en latin par Damascène Semenov Budnev : *Orthodoxa doctrina seu compendium theologia Christiana* Saint-Pétersbourg, 1774, ensuite en grec, en français, en allemand, cn anglais, en hollandais, en arménien et en géorgien; cc succès est dû beaucoup plus â la réputation de l'orateur et du conseiller de cour qu'au mérite intrinsèque de l'œuvre. Cf. sur ces auteurs le livre de B.-V. Titlinov, *Gabriel Petrov (1730-1801),* Saint-Pétersbourg, 1916, recueil d'articles parus antérieurement dans *Khrist. Cten.,* 1911-1915; cl l'article de Tarchiprètre V. Magnickij, *Platon II (Levain) mitropolit Moskovskii.* dans *Prav. Sob.,* 1912, t. n. p. 569-5S8, 837-881. Pour la bibliographie antérieure, voir A. Palmieri. *Theologia dogmatica orthodoxa,* t. i, p. 165-169.

Les manuels de Platon et de Théophylacte eurent des imitateur». En 1799 paraissait à Saint-Pétersbourg l'œuvre du premier recteur de l'académie de Kazan. Silvestre Lebcdinskij, *Compendium theologi classicum didactico-polemicum. doctrina· orthodox christian/r maxime consonum* et trois ans plus tard, en 1802, le recteur de Kiev. Irénée Ealkovskij, faisait imprimer à Moscou son livre : *Christiana: orthodoxa dogmatico-polermcie theologia ohm a clarissimo viro Theophane Procopovitch ejusque continuatoribus adornata· compendium, in usum russicæ studiosa· juventutis concinnatum, etc.* Gc livre reçut les plus grands éloges des théologiens et les plus hautes recommandations du Saint-Svnode.

Les manuels prokopoviens, adoptés comme livres de texte pour la théologie, propagèrent cllicacement parmi les élèves des académies et des séminaires les idées de Théophane. dont l'œuvre était trop volumineuse pour être abordable aux jeunes gens. La tendance vers le protestantisme s'accentue de plus en plus en ces manu· 1s; presque tous complètent Prokopoviè par quelques autres auteurs protestants : Platon LcvSin sc sort de la théologie de Qucnstcdt; Théophylacte Gorskij emploie de préférence les *Institutiones theologia· dogmatica·* de Jean-François Buddée; Silvestre Lebcdinskij utilise *VExamen theologicum acromaticum* de 1). Uollace et scs successeurs dans la chaire de Kazan. Épiphane, Athanasc et Théophane, recourent à Buddée qui est l'auteur classique parmi les théologiens russes protestantisants depuis le temps de Prokopoviè.

Certains dogmes plus traditionnels sont respectés : ceux notamment qui concernent le Saint-Esprit, l'eucharistie et les autres sacrements.etc.; mais, quand ils traitent de la doctrine de l'Église, de la justification, de la sainte Écriture comme unique règle de foi, les disciples de Prokopoviè ne se croient pas obligés de garder la même réserve que leur maître. Théophylacte Gorskij, par exemple, définit l'Église : *Cadus seu societas ex his conflata gui fide vera cum Christo ceu capite suo conjuncti sunt, nomenque adeo sanctorum promerentur;* il est évident pour lui que la justification se fait par la foi seule, laquelle n'est rien d'autre que la confiance avec laquelle nous faisons nôtres les mérites de Jésus-Christ; cette foi suflit *ut justitia et obedientia Christi nobis imputari queat,* sans qu'il se produise, en fait, une vraie rémission des péchés. Cf. son œuvre *Orthodoxie orientalis Ecclesia· dogmata,* éd. de Moscou, 1831, p. 270, 191 197.

Ces quelques phrases suflisent poiir faire connaître le caractère de la doctrine théologique enseignée par les disciples de Prokopoviè. Cette doctrine n'était pas seulement dans les textes, elle se manifestait aussi dans les disputes scolastiques et obtenait, chose infiniment grave, l'appui de l'autorité ecclésiastique.

VL Le retour a la tradition. La théologie de Macaire. — Les trente premières années du xix· siècle favorisèrent le développement et l'hégémonie Incontestée du système prokopovien, qui trouva deux puissants alliés : la Société biblique pétropolitaine qui venait de se constituer, et la philosophie idéaliste d'Allemagne, qui se répandit très vite en Russie. Mais ce fut justement ce qui donna l'alarme et provoqua la réaction de 1836; réaction incomplète cependant. laquelle à son tour favorisa la naissance de plusieurs courants simultanés au sein de la théologie russe.

Tout ce drame se trouve résumé dans un nom illustre : Philarètc Drozdov, d'abord professeur et recteur de l'académie théologique de Saint-Pétersbourg, puis archevêque de Tver et métropolite de Moscou; ù son sujet, le B. P. Juglc a écrit ici même un long et érudit article, t. xn, col. 1376-1395. Au début, Philarètc fut partisan décidé des idées prokopovicnncs, dont son enseignement académique et sa prédication, spécialement ù Saint-Pétersbourg et dans l'archevêché de Tver, sont inspirés. Gf. Prot. V Smirnov, *Godi ulenfii i uéitelstva* V. *M. Drozdova fvposlédstvii Philareta mitrop. Moskovskago),* dans *Vira i rasum.* 1892, t. π, p. 359-102; I. Korsunskij. *Peterburgskii perloi propovédni&skoi déjalelnosti Philuret.* même recueil, 1885. t. i. n, et aussi 1886, t. n, p. 18 sq. Comme disciple de Prokopoviè, Philarètc écrivit aussi un petit opuscule sur les différences existant entre les deux Églises orientale et occidentale, *tzlotcnie raznosti tneidu vostotnoju i zapadnoju Ccrkovju v ufenii véri,* dans *Ctenija.* 1870, t. i. fasc. I. p. 31 sq., et plus tard son célèbre *Catechism·,* publié pour la première fois à Saint-Pétersbourg en 1823 sous le titre : *Khrls·tianskii katikhizis pravoslaimija kathotifeskifa grekorossiiskija Cerkvi.* Le Saint-Synode lui-même avait ordonné la publication de ce catéchisme; mais le scandale qu'il provoqua le contraignit, l'année suivante, à le prohiber. Ce scandale fut suscité, non pas précisément par les opinions de l'auteur, mais par la traduction du Symbole et du *Pater* en langue russe. Pour la seconde édition, qui parut en 1827, on corrigea cet abus, et on ajouta quelques déclarations et de nouveaux textes qui augmentèrent le volume du catéchisme, appelé pour cette raison *Prostrannii katikhizis (le catéchisme développé).* Mais le courant de retour aux traditions théologiques de Moghil i qui avait pénétré dans les hautes sphères ecclésiastiques, obligea l'auteur, à la prière du comte Nicolas Protasov, Λ corriger aussi le fond doctrinal du catéchisme dans la troisième et dernière édition, imprimée en 1839. Cf. M. Jugie, art. cit.; L Korsunskij, *Sudbi katikhizisov Eilareta. mitropolita Moskovskago,* Moscou, 1883.

Cette troisième édition du catéchisme russe, traduite dans les diverses langues slaves et en langue roumaine, devint le manuel de religion employé dans les écoles russes, et trouva même des commentateurs, comme A. Gorodkov, dans sa théologie ; *Dogm iliieskoe bogoslovie po socincnjam Filareta mitr. Moskovskago.* Kazan. 1883; Th. Titov, dans ses leçons sur le catéchisme : *Uroki po Prostrannomu khristianskomu katikhizu,* Moscou. 1901 et A. Tsarevskij, d ms son traité *Uroki po zakonij boziju sposobstvujuttie usvoeniju Prostr. Khrist. Katikh..* Jurev, 1901. Dans les Églises slaves, le livre de Philarètc est ordinairement considéré comme faisant partie des livres symboliques; les grecs cependant ne le mettent pas de ce nombre, ni certains écrivains russes, comme N. Barsov, *Kritika soiinenii Filareta mitropolita Moskovskago.* dans *Khrist. Cten..* 1887, t. i, p. 791, et Philarètc (Gumilevsklj). qui sc plaint de la manière ambigua dont certains points de grande importance sont exposés dans le catéchisme.

Ce manque apparent de précision ne révèle pas une idée confuse; elle provient plutôt de ce fait que, tout en se soumettant à la réforme, Philarètc chercha à sauver tout ce qu'il pouvait du système prokopovien : le canon de l'Ancien Testament, duquel il rejette les livres deutéro-canoniques; la doctrine de l'Église, corps mystique du Christ, qu'il explique en diminuant l'importance des liens extrinsèques, bien qu'il n'ose plus insister sur la définition prokopovicnne que l'on a signalée plus haut, etc.

Mais à côté du Philarètc du *Catéchisme.* Il y a un autre Philarètc qui saisit l'occasion pour dévoiler le fond de sa pensée dans ses prédications et dans scs lettres : là il se montre beaucoup plus libéral, surtout en ce qui regarde la constitution intime de l'Église et l'interprétation des saintes Écritures. Gf. I. Korsunskij, *Opredilenie ponjatija o Cerkvi v sofmenijakh Filareta, mitropolita Moskovskago.* dans *Khrist. Cten..* 1895,

t. π, p. 47-90; le même, *Sv/atitcl Filaret Moskovskii, ego 2izn i dfjatelnost na mnskooskot kathedrê po ego propovédjami (1821-1867 ggj,* Kharkov, 1894. L'est à ce Philarète que les partisans des nouvelles écoles de Busslc font appel; tandis que la théologie officielle reconnaîtra uniquement le Philarètc du *Catéchisme,*

I ne fois les livres ù tendance prokopovlennc proscrits, on éprouva un besoin urgent de textes théologiques répondant aux exigences du Saint-Synode, ou mieux de son procurateur. Comme exemple, il suffit de rappeler les cours de l'académie de Kiev, où la théologie fut enseignée, de 1830 à 1838, par l'archimandrite Innocent (Borisov), qui devint métropolite de Moscou, et par son disciple Dimitri Murctov. Dans leurs cours de dogmatique, ces professeurs suivent l'œuvre de Dobmayer, *Systema thcologhr catholica,* Soll&bacii, 1807, tandis que pour la morale ils continuent de sc servir des *Institutiones* de Buddée. M.-l·'. Jastrebov, *Visokopreosv/attcnnii Innokentii (Borisov), kak professor bogoslovija Kievskoi dukhovnoi akademija,* dans *Trudi/,* 1900, t. in, p. 522-566; le même, *Vysok. Dimitrii Murctov. Bibliografltteskaja zamétka,* dans *Trudy* 1899, t. n, p. 85-112. Pour remédier à ce manque de textes théologiques, le professeur de Moscou Pierre Temovskij publia dans cette ville, en 1838, un *compendium* de théologie, trop bref et superficiel : *Bogoslovic dogmatiteskoe, ili prostrannoe izloienie uéenija véri pravoslavnoi kalholiteskoi Cerkvi,* et le comte Protasov ne cessa de stimuler les professeurs des académies ù donner un cours plus digne et plus complet. Le premier traité de théologie qui parut fut le manuel d'Antoine (Anfltcatrov), recteur de Kiev. *Dogmaliteskoe bogoslovic pravoslavnoi katholitcskoi vostoenoi Cerkvi,* Kiev, 1848, dont les éditions se multiplièrent à Kiev, Moscou et Saint-Pétersbourg. Antoine se servit largement des auteurs catholiques, surtout des *Institutiones theologica* de Libermann, des *Pralecttones theologiae* du P. Perrone, et du *Theologia cursus completus* de Migne. Mais l'œuvre d'\ntoinc, au jugement du métropolite Philarètc, n'était pas « assez puissante ». A. Nadcidin, *Islorija S. Pelerburgskoi prav. dukhovnoi seminarii,* Saint-Pétersbourg, 1886, p. 3G5 sq. Voir sur cet auteur les deux volumes de l'archimandrite Serge. *Antonii Anflleа-Iron, arkhiepiskop Kazanskii i Sv/azkii,* Kazan, 1885-1886.

Mais à cette époque était déjà sur le point de paraître le plus célèbre des manuels théologiques russes, celui de Macaire (Bulgakov), élève de Kiev, recteur de l'académie de Saint-Pétersbourg, ensuite évêque de Tambov, de Kharkov, de Lithuanie, et en lin métropolite de Moscou, où il siégea de 1879 à 1882. année <le sa mort. Sa vie a été écrite en deux volumes par Th. Titov, *Makarii Bulgakov, mitropolit Moskovskii i Kolomenskii,* Kiev, 1895, 1903. Parmi scs biographes plus récents, voir A. \ crtelovskij. *Ocerk iizni t déjatclnosli Makarija, mitropolita Moskovskayo,* dans Vécu *i razum,* 1917, t. j, p. 93-124, 232-219, 435-4 16, 718-731.

Macaire a laissé de précieux travaux historiques sur l'académie de Kiev, sur le schisme des starovières et douze volumes sur l'Eglise russe Jusqu'à 1667. Mais sa célébrité est fondée sur scs travaux théologiques, l'introduction, *Vvcdenie i› pravoslavnoe bogoslovic,* Saint-Pétersbourg, 1817; la dogmatique, *Pravoslavnoe dogmatii'cskoe bogoslovic* en 5 volumes. Saint-Pétersbourg. 1819-1853; et la synopsis, *Hukovodstvo k izufeniju khristianskago pravostavno-dogmatiéeskago bogoslovija,* Saint-Pétersbourg. 1869. Les deux premières furent traduites en français : *Introduction à ta théologie orthodoxe,* Paris. 1857; *Théologie dogmatique orthodoxe,* Paris, 1859-1860. Le *Compendium* eut une édition allemande, Moscou, 1875. et une grecque, Athènes. 1883.

Dans son ouvrage sur Macaire, op. *cit.,* p. 19 sq., Tltov recueille les témoignages d'admiration que rendirent à celui-ci ses contemporains, â commencer par le vieux professeur de Kiev, Innocent Borisov; mais il ne manqua pas d'écrivains qui en jugèrent autrement, et leurs sentiments sont de plus en plus partagés par les modernes. Le P. G. FlorovskiJ, *Putt russkago bogoslovija,* p. 222 sq., adopte l'opinion défavorable de Khornjakov et applique à la théologie de Macaire ce qu'Hilarion Platonov disait naguère de scs œuvres historiques : ‹ La dogmatique de Macaire a toutes les apparences d'un livre théologique; mais ce n'est pas de la théologie, c'est seulement un livre. » Paroles trop sévères, mais qui ont un certain fondement dans le caractère que FlorovskiJ appelle « bureaucratique · de l'ouvrage de Macaire, trop attentif aux textes, aux petits détails, et pas assez aux vérités et aux grandes lignes de la théologie.

Macaire n'est certainement pas un auteur génial; son œuvre n'est pas originale et tous aujourd'hui constatent qu'elle relève de Γ*Histoire des dogmes* de IL Klee et des traités théologiques du P. Perrone, auquel clic emprunte même les citations, d'une façon parfois inexacte. On ne peut cependant pas nier que les manuels de Macaire aient des qualités didactiques et se recommandent par la clarté et la précision, deux qualités qui sont peut-être peu goûtées par les censeurs modernes. Quant à l'autre accusation portée contre lui, que sa théologie n'est pas orientale, on pourrait la porter aussi contre scs prédécesseurs, qui tous furent tributaires, en des proportions variables, de la culture occidentale. Pour ce qui est de la doctrine, l'auteur garde fidèlement l'enseignement des livres symboliques, principalement du *Grand catéchisme* de Philarètc.

A côté de Macaire, il faut placer Philarète (Gumilevskij) archevêque de Cemlgov. Philarète, qui déplorait dans le manuel de Macaire « un manque de logique et de profondeur dans l'argumentation », avait dicté un cours quand il professait à l'académie de Moscou. Quand il fut promu au siège de Riga en 1848, il fut prié par Protasov de publier ce cours, mais ce fut seulement en 1854 qu'apparut, à Cemlgov, le premier volume de son *Pravoslavnoe dogmaliéeskoe bogoslooie;\v* second volume suivit en 1865, un an avant la mort de l'auteur. Le livre de Philarète, que de nombreux auteurs, avec N. Glubokovskij. *Kusskaja bogoslovskaja nauka,* Varsovie, 1928, p. 40, préfèrent à tous les autres, s'inspire lui aussi des auteurs catholiques Brenner, Klee et Perrone; il a les mêmes tendances et contient les mêmes opinions que la théologie de Macaire, mais Philarètc parle d'une manière plus moderne et plus hardie, qui révèle des vues plus élaborées et plus personnelles. Ceci n'a rien de surprenant, si l'on se rappelle que Philarète comme érudit n'a peut-être pas son pareil parmi les théologiens et les patrologues russes, comme on peut le constater dans ses œuvres *Obzor russkoi dukhovnoi hteraturi,* Cernigov, 1839, 2 vol., et *Istoriéeskoe uéente ob otsakh Cerkvi,* C.ernigov, 1859, 3 vol. Sur Philarète, ci. S. Smirnov, *Filaret arkhiepiskop Cerniyovskii,* Tambov, 1880.

Macaire et Philarète donnèrent une règle de conduite aux nombreux auteurs de manuels el de compendiums de théologie dogmatique : Justin Poljanskij. Jean Sokolov. Alexis Gorodkov, Eugène Popov, Métrophane Jastrebov, Serge Nikltskij, N. Anickov. A. Kudrjatsev, P. Gorodtscv, N. Malinovskij, I. Vinogradov, etc., parmi lesquels ressort en premier lieu le manuel de Nicolas Malinovskij, recteur du séminaire de Podolsk, *Pravoslavnoe dogmatlieskoe bogoslovic,* |vol·, t t. Kharkov, 1805; t. n, st.iuropol. 1903; t. m. et IV, Srrghiev-Posad. 1909, et le compendium en 2 tomes, à l'usage des séminaires: *Ocerk pravoslavnago*

dogmatiteskago bogoslovija, Kanicncts-Podolsk. 1901.

Os manuels représentent ki dogmatique officielle de l'Église russe, la théologie légitimement autorisée par Ja censure ecclésiastique. Tous ceux qui ont écrit sur la censure en Russie, comme A.-M. Skabicevskij, *Ocerk istoni russkoi cemuri (17Q0-1S63),* Saint-Pétersbourg, 1X92: T.-V. Barsov, O *dukhovnoi tenture ii ftassit,* dans *Khr. Cten,,* 1901, t. mi; et principalement A. Kotoviè. *Dukhovnaja Centura* n *ftossii (17Ï9-1* v.55 *gg.),* Saint-Pétersbourg, 1909. reconnaissent la sévérité des tribunaux de la censure, établis auprès du Saint-Synode de Saint-Pétersbourg ct dans les académies ecclésiastiques. Dans la première moitié du XIX siècle, ces tribunaux approuvèrent seulement quatre-vingt-deux ouvrages de théologie, apologétique et exégèse, ct refusèrent à quarante-six autres le permis d'imprimer. Mais la rigueur des censeurs ne put empêcher la formation et le développement de nouvelles écoles, qui, sous Pinfluence de la philosophie idéaliste et du libéralisme théologique régnant dans l'Allemagne toute proche, rejetaient le joug de la théologie traditionnelle.

VIL Les Slavophiles. Dans la première moitié du xix· siècle, les philosophes allemands faisaient les délices de la jeunesse studieuse de Russie. Les étudiants, réunis dans l'association « Jeunes des archives », se montraient pleins d'enthousiasme pour Kant, Ichte, Schelling, Oken, c'est-à-dire pour l'idéalisme kantien, spécialement sous la forme plus esthétique qu'il revêt dans la doctrine de Schelling. Malgré les protestations du recteur de Kazan, Magnitskij, la nouvelle philosophie s'introduisit aussi dans les universités et dans les académies ecclésiastiques de Moscou ct de Saint-Pétersbourg, où la philosophie de Frédéric-Guillaume Schelling était professée par Alexandre Ivanovlè Galiè, M. D. Vellanskij, disciple de Schelling et ami de Oken, par Davidov, par M. Pavlov; ce dernier, en même temps que l'idéalisme de Schelling et d'Oken, cultivait aussi le spiritualisme de Victor Cousin, A. Koyré, *Lu philosophie el le problème national en Russie au début du* ΧΙΧ *siècle,* dans *Ribliothèque de Vinstitut français de Léningrad,* t. x, Paris, 1929, p. 37, 90 sq. D'ailleurs, le tempérament des philosophes russes ne pouvait demeurer dans les limites d'un système; sous l'absolutisme de Schelling, on retrouverait dans leurs œuvres toute la philosophie postérieure à Descartes : le criticisme de Kant, l'idéalisme de Fichte et de Hegel,le réalisme panthéistique de Spinoza, le spiritualisme de Cousin, etc. Cf. par exemple les articles de L. Linitsklj, *Osnovnyja écrty uèenija ob Abwljutnom,* dans *Vtra i razum,* 1889, t. n, p. 197-217; 234-246; *Absoljutnoe samo v sebé i v olnoSenit k koneenomu,* dans *ibid.,* p. 375-106; *Khtika zianil novoi fllosofii. Absoljutnoe ed-li ideja, ili te dêistvitelnoe su·ÏWvo?* dans *ibid.,* 1890, t. i, p. 1-27.

Mais ce qui attire plus fortement l'attention des penseurs russes, c'est le rapport entre la nouvelle philosophie cl les problèmes religieux. Il suffit de citer quelques articles parus en divers recueils : A. Kiriloviè, sur l'ecclétiologie kantienne, *Céenie Kanta o Ctrkvi,* dans *Véra t razum.* 1893. t. n, p. 23 sq.; S. Glagolev, surir concept de religion chez Kant, *Religioznaja jllosofija Kanla,* dans *ibid.,* I9OI, t. i, p. 91 sq.; L Prodak, *Pravda o Kanlè,* dans *ibid.,* 1911, t. i, p. 733 sq.; t. n, p. 28 sq.; S. Glagolev, *Religioznaja filosoft/a l'ikhte,* dans *Roq. VésL.* 1911, t. m, p. 759 sq.; T. Butkeviè. *Cfenie Selhnga* o *suttnosti rtligija,* dans *ibid.,* 1902, t. i, p. 200 sq.; T. Butkeviè, *Î'éenie Gegelja o reliqii i eja suiénastt,* dans *Ibid..* 1902, t. i, p. 11 sq. Cette prédilection pour le côté religieux de l'idéalisme sc manifeste des la première Influence exercée par la nouvelle philosophie en Russie; elle fut l'origine du mouvement Slavophile.

Une lettre de Pierre J. Cnndaèv.de l'année 1832, nom parle des espérances que le célèbre penseur russe mettait dans la philosophie religieuse de Sc helling. L'obbé Ch. Quénct, dans son livre *Tchuadaco et les lettres philosophiques,* Paris, 1931. cf. p. 201 sq., dépeint le milieu philosophique de Russie de 1832 à 1810. Il y montre combien ce sentiment était général. Mais quoique les partisans russes de Schelling fussent torn également pleins d'enthousiasme pour i'idéalisme, ils se divisaient cependant en deux camps : occidentaux et Slavophiles. Et ceci était vrai aussi bien quand il s'agissait de questions politiques ct sociales, où le? premiers exaltaient Pierre le Grand et les autres Ivan le Terrible, que sur le terrain philosophique et religieux. Les « occidentaux », persuadés, avec C.aadûtv, (pie la nouvelle philosophie était le fruit de la culture latine, cherchaient à occidentaliser l'Église russe; les • Slavophiles » au contraire pensaient que les profondeurs de la conscience religieuse (pie couvre la philosophie idéaliste, étaient en opposition avec la religiosité de l'Occidenl ; seule, d'après eux, l'Église russe vivait pleinement ces principes. Telle est la base du slavophilisme théologique, que Berdjaèv. parlant du plus illustre des Slavophiles, put définir comme un *idéalisme concret,* ou plutôt comme l'unique forme concrète qui répond pleinement aux postulats de la nouvelle philosophie. N. Berdjaèv, A. *S'. Khomjakov,* Moscou, 1912, p. 117. A cause de cela, le slavophilisme, dans la pensée de ses propagateurs, fut éminemment national, malgré la critique tant de fois répétée que Paul Miljukov exprime ainsi : ▮ Curieuse ironie de l'histoire! La première el unique théorie nationaliste qui fût jamais élaborée en Russie était basée sur une pensée philosophique de l'Europe occidentale. » P. Miljukov, *La crise russe,* Paris, 1907, p. 35. Il est certain (pie les Slavophiles trouvèrent les éléments de leur système dans la philosophie allemande; mais cette philosophie, ajoutent-ils, est cependant l'expression fidèle et exclusive de l'Église russe.

Le mouvement Slavophile eut pour initiateurs Novikov, Zukovskij et Jean Kireèvskij, lequel, après avoir suivi à Berlin le cours philosophique de Hegel ct à Munich celui de Schelling, fonda, une fols retourné dans sa patrie, la revue *Europivus,* qui fut vile supprimée parla censure. Cf. A. LKnikov, /. V. *Kireévski]. Ocerk iizni i utenija,* dans *Prav. Sob..* 1911, t. i; 1915, t. m; A. Koyré, *La jeunesse d'Ivan Kirecvskij,* dans *Le monde slave,* 1922, p. 213-237. Le grand théologien de la nouvelle doctrine fut Alexis Stepanoviè Khomjakov; il est sans conteste le plus célèbre cl le plus important. Cf. A.-L. I.iKnikov, *Istoriko-lileraturnaja poéva pervago slavjanofilstva,* dans *Prav. Sob.,* 1913. t. n. p. 180-193, 428-110, 625-632.

Khomjakov naquit à Moscou en 1801, d'une famille noble. Ses études universitaires terminées, il s'engagea dans la carrière militaire, mais ses profonds sentiments religieux et la nature de son intelligence lui firent changer de chemin et, sc retirant de l'armée, il se consacra aux éludes théologiques, philosophiques ct historiques. Les difficultés (pie scs théories soulevèrent en Russie l'engagèrent à se retirer à l'étranger, où il put les répandre plus librement. Il mourut en I860. Sur Khomjakov, cf. V.-Z. Zavltneviè, *Aleksit Stepanooii Khomjakov,* Kiev, 1902. 2 vol.; N. Berdjaèv, A. S. *Khomjakov,* Moscou. 1912; G. Kolemine, *Luz de Oriente : Khomiakoj],* Madrid, 1912.

Khomjakov avait déjà jeté les bases de son système quand il écrivit, en 1810, la dissertation sur l'Église, publiée seulement après sa mort, *()pit kahkhiziskago izloienija ufenija o Cerkvi.* En juin 1811, J. Samarin, disciple de Khomjakov, défendit sa thèse sur Stéphane Javorskij et Theophane Prokopovlé, thèse où il entendait faire voir, en ces deux grands théologiens, l'unité

(Javorskij) et la liberté (Prokopoviè), qui intègrent le sentiment religieux de l'Eglise russe. Ch. Quénct, *Tchaadaev,* p. 320 sq. C'était la thèse fondamentale de Khomjakov, elle se trouve développée dans les lettres qui forment le volume *L'Église latine cl le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient,* Paris, 1853; Leipzig. 1855, 1858; Lausanne, 1872. A cette œuvre fondamentale s'ajoutent d'autres traités réunis dans le second volume des *Sobinenija* de Khomjakov, 1· éd., Moscou, 1900.

La théologie de Khomjakov est construite sur la philosophie de Schelling, complétée d'éléments pris à l'école de Victor Cousin. V. Soloviev. *L'idée russe,* Paris, 1888, p. 35, signale en particulier Bordas-Dcmoulin ; et certes, s'il n'est pas aisé de préciser la dépendance à l'égard d'un auteur, on ne peut cependant nier que la philosophie religieuse de Khomjakov ne réponde assez exactement aux idées des philosophes qui sont à la fols disciples de Cousin et de Schelling comme ‡ Bavaisson-Mollien ct Charles Secrétan. Secrétan, par exemple, enseigne que les individus vivent étroitement unis en un *organisme* social, dans lequel la *liberté* et la *solidarité* sont unies par le lien de *Vamour.* Ce sont les mêmes expressions que Khomjakov emploie continuellement dans son système théologique et dans ce qui fait la question centrale de ce système : la nature de l'Eglise. Cf. M. Krasnjuk, *Bcligiozno-jilosojskoe uienic preinikh slavjanofllov,* dans *Véra i razum,* 190(1, t. n, p. 93-121. 174-186; V.-Z. Zavilneviè. *Iz sistemi jilosojsko-bogostovskago A. S. Khomjakova,* dans *Trudy,* 1906. t. i. p. 17-50; cl. *ibid.,* 1913. t. i, p. 256-277, 382-123; A. Gracieux, *L'élément moral dans la théologie de Khomiakov,* dans *Bessarionc,* série III, t. vu (1909-1910), p. 358 sq.

Khomjakov est persuadé que sa conception de l'Église est totalement différente du concept catholique : ‹ Une diflércnce essentielle sépare l'idée de l'Eglise qui se considère comme une unité organique, dont le principe vivant est la grâce divine de l'amour mutuel, de l'idée des communions occidentales, dont l'unité toute conventionnelle n'est..., chez, les Bomains, ‹pie l'action collective d'un état semi-spirituel. » *L'Église latine ct te protestantisme,* Lausanne. 1872. p. ILS. Mais quelle est exactement l'idée de Khomjakov sur l'Église? Jules Samarin, dans l'introduction aux œuvres de ce théologien, N. Berdjaèv, A. S. *Khomjakov,* p. 88-93; A.-P. Kharsavin, A. 5. *Khomjakov : O Cerkvi,* Berlin, 1926, p. 15, recueillent diverses expressions qui traitent de la nature de l'Église, mais sont loin d'en être une définition : « L'Église est un organisme de vérité et d'amour, ou plutôt, elle est la vérité et l'amour comme organisme; l'Église. au sens complet du mot. n'est pas un être collectif ou abstrait; elle est l'Esprit de Dieu qui se connaît lui-même; l'Église, c'est l'unité dans l'amour et dans la liberté, etc. »

'l'outes ces phrases sont obscures cl imprécises; si nous voulons trouver plus de clarté, nous devons recourir aux explications que donne notre théologien de la *sobornosl,* traduction — ni très ancienne ni très parfaite — du mot « catholicité » dans le symbole slave. Cf. *La traduction du mot* καθολική *dans le texte slave du symbole de* .Vicéc-*Constantinoplc,* dans *Orientalia Christiana,* n. 55 (1929). p. 51-56. Khomjakov prend la *sobornosl,* ou catholicité, au sens intensif, la faisant dériver du grec καO'ὸλον. Voir par exemple. A.-S. Khomjakov, *L'Église latine et le protestantisme,* p. 397 sq.. c'est-à-dire que dans la société de l'Eglise, les fidèles sont *libres,* sans nulle contrainte de liens Juridiques qui seraient opposés â l'esprit de l'Évanglle; mais en même temps ils sont étroitement *unis* entre eux par l'amour mutuel, qui est la vie même, l'essence de l'Église, se communiquant dans sa plénitude, également ct sans restriction d'aucune sorte, â tous les fidèles, qui, pour cette raison, sont non des serviteurs mais de vrais membres de l'Église. *Ibid,,* p. 36. Le protestantisme possède la liberté sans l'unité; le catholicisme a l'unité sans la liberté; dans l'orthodoxie seulement ces deux extrêmes (la thèse ct l'antithèse du système idéaliste khomjakovicn) sc réduisent â une synthèse merveilleuse qui rend l'Église toute spirituelle ct sainte, ct lui confère, en même temps que la sainteté, l'infaillibilité ct toutes 1rs autres prérogatives dérivant de la sainteté. Cf. N. von Arscnicxv, *Die Lehre. der russischen Slavophilrn non der Kirche,* dans *Intern, kirchl. Zeitschr* , t. xxxv, 1927, p. 156 sq.

L'ecclésiologic de Khomjakov suscita le plus vif intérêt ct recueillit des le début de nombreuses adhésions; mais elle eut aussi à lutter contre une forte opposition. La censure défendit l'impression en Bussie de scs ouvrages, dont les premières éditions furent publiées à Prague; ct. quand elle permit l'édition de 1879, elle ordonna d'y placer en tête une *admonitio ad lectorem,* ainsi rédigée : - Nous devons avertir le lecteur que l'imprécislon ct l'inexactitude qui sc trouvent en certaines phrases doivent être attribuées à l'incomplète formation de l'auteur dans les sciences théologiques. » *Polnoe sobranie soéinenii A. S. Khomjakova.* t. n. 4· éd., Moscou, 1900. Il ne manqua pas de théologiens qui cherchèrent â corriger les excès de la doctrine Slavophile, tels Kalanskij et A.-V. Gorskij de l'académie de Moscou. Leur attitude envers les Slavophiles se trouve décrite dans un érudit article de Th. Andrcêv. *Moskovskaja dukhovnaja akademija i Slavjanojili,* dans *Bog. VésL,* 1915, t. ni, p. 563-644. A Saint-Pétersbourg, N. Barsov relevait les lacunes de la nouvelle méthode théologique, dans son livre *Novyi metod v bogoslovie,* Saint-Pétersbourg, 1870; cf. *Khr. C.lcn..* 1869. t. i; 1870, t. ı; *O znaéenie Khomjakova o istorii otcécstvcnnago bogoslovija,* dans *ibid.,* 1878, t. i. p. 303-320; *Istoriicskie, kriliécskic i polemiéeskie opyti,* Saint-Pétersbourg· 1879.

Les théologiens opposés au courant Slavophile, s'alarment principalement du fait que ces auteurs, trop confiants dans les principes de la philosophie idéaliste, négligent les documents positifs de ΓÉcriture et de la Tradition, uniques sources des vérités dogmatiques, et compromettent la position antique de l'Église orthodoxe concernant la hierarchic et la visibilité de l'Église. Plus désagréable peut-être aux Slavophiles fut l'attaque déchaînée contre eux nu nom et avec les armes de la philosophie religieuse.

Le plus illustre des penseurs russes modernes, Vladimir Sergésic Solovêv (i 1900). appelé par Alexandre Nikolskij *Vorigcnc russe* (cf. *Vrra i razum.* P"·J. t. i. p. 107 sq.). s'était d'abord laissé captiver par les idées de Khomjakov; mais plus tard il devint son adversaire le plus convaincu. Toute la vie de Solovêv est une ascension continuelle vers la vérité. Cf. M. d'Ilcrbigny, *Γη \cmman russe, Vladimir Soloviev.* Paris, 1911. Sur le terrain purement philosophique comme sur celui de la dogmatique et spécialement dans l'ccclésiologie, il ne resta pas fixé â son point de départ. Durant les dix années 1881 à 1891, Solovêv s'éloigne de plus en plus de la thèse fondamentale de Khomjakov, ct, intimement persuade de la nécessité de l'autorité, il arrive finalement à reconnaître de manière explicite la primauté de Home dans son livre *La Bussie et l'Église universelle.* Paris, 1889, ct cela d'une manière si claire et si manifeste, que ses admirateurs orthodoxes sc virent contraints â constater le fait. Cf. I.-A., V. S'. *Solovêv, kak za.^itnik papstva po kn. « La Bussie ct ΓÉglise universelle »,* dans *Véra i razum,* 1901, t. i, p. 61 1-638; t. n, p. 13-35; N. L N., *Vozzrénie V. S. Solovèva na Katoliéestvo,* dans *ibid.,* 1911. I. il, p. 19-71, 193-217, 183-525, 571-590, 720-716. Cette position

place Solovêv en face du Slavophilisme, qu'il combat ouvertement, au nom de !n philosophie, du sentiment russe» de la tradition et de l'histoire, dans scs traités *Slanjanofilstoo i ego viroidenie; Novafa zaiiila starago slavfonofilstva.* dans *Soi'inenija.* t. v, p. 161-222. 231-212. et dans les chapitres v et vi du premier livre de *La Russie et ('Église universelle.* Malheureusement, l'attitude officielle de la Russie envers le catholicisme entrava l'influence de la thèse de Solovêv, qui, pendant plusieurs années, fut seulement l'apanage de quelques rares esprits plus cultivés.

VIII. Les écrivains de la fin du xix* siècle. — Quoique la distance qui existe entre la théologie traditionnelle de Macairc et celle de Khomjakov soit fort grande, l'une et l'autre cependant sc rencontrent, bien qu'en des proportions différentes, parmi les écrivains de la fin du xixe siècle, que G. Florovskij rassemble sous la dénomination d'&o/e *historique.* Ce sont en effet les sciences ecclésiastiques positives qui absorbent l'activité des professeurs des académies. L'histoire ecclésiastique en général fut cultivée par A. Gorskij, AL-P. Lebedev, λ'.-V. Bolotov; l'histoire de l'Église russe fut cultivée par E. Golubinskij; ꞮL. JanISev s'est fait un nom dans la morale; S. Sagarda. N. Glubokovskij dans les commentaires de l'Écriture; d'autres dans la patrologie, la liturgie, etc.

Mais en général toute cette période reflète l'influence qui sc fit sentir également en Russie, du criticisme et du libéralisme théologique qui dominait pour lors dans les iffilversllés d'Allemagne. Qu'il suffise de rappeler une phrase du professeur de l'académie de Saint-Pétersbourg, V. Bolotov, lequel, dans son *Histoire de l'Église antique* et dans ses autres œuvres, avait fait tant de concessions aux catholiques sur le terrain de la primauté pontificale el du *Filioque :* ▮ Si vous interrogez cent personnes, probablement quatre-vingt-dix-huit penseront que je suis plus proche du catholicisme que du protestantisme; et cependant je suis plus près du protestantisme, malgré la liberté dogmatique dont il est pénétré, car il ne peut y avoir la toi que la où existe une persuasion personnelle. › V. Bolotov, *Lektsii po istor. drevn. Cerkvi,* 1.i, p. 35 ; cf· A. Brilljanlov, *K kharakterisllké uéenoi dêfalelnosti prof. V.* V. Bo*lotova, kak cerkovnagn istorika,* dans *Khr. Cten..* 1901, L î. p. 496. Cc fond de libéralisme théologique qui entache plus ou moins la théologie russe à la fin du XIXe siècle, explique la diffusion du Slavophilisme et le développement de systèmes ouvertement hétérodoxes comme ceux de Tolstoï cl de Rozanov, il détermine aussi la position de l'orthodoxie par rapport aux vieux-catholiques cl aux sectes protestantes d'une part, et au catholicisme d'autre part.

Le grand artisan du rapprochement de l'orthodoxie avec les vieux-catholiques et les anglicans, fut I.-L. Janliev, qui prit part aux conférences de Bonn, en 1874, 1875, el demeura toujours fidèle à cette idée. Cf. L-P. Sokolov, *Protopresbyter I. L. JaniSev. kak délatet po starokatohteskomu voprosu.* dans *Khr. Cten.,* 1911, t. i. p. 230-231. Plus tard, vint le général A. Kireèv. lequel, malgré l'insuffisance de sa préparation théologique, multiplia ses articles en faveur de l'union dans les revues russes cl dans la *Revue internationale de théologie.* Pourtant à cette union s'opposent, non seulement les différences dogmatiques, comme par exemple celle sur le *Filioque.* que ni les conferences de Bonn, ni h s theses de Bolotov publiées en 1898 ne réussirent à surmonter; mais aussi la conception que l'on sc fait, de part cl d'autre, de l'unité nécessaire à l'Église. Le système des protestants et des vieux-catholiques se contentant de l'union des diverses Églises · sœurs », sc heurtait â la pensée traditionnelle de l'orthodoxie. O fut le général Kircév qui proposa explicitement la théorie de l'Église universelle, laquelle embrasse, en plus de l'Église orthodoxe, les autres communauté chrétiennes. Cf. son écrit *Starokatotiki i vselenskafa Ctrkov.* Saint-Pétersbourg. 1903. Kireôv trouva des opposants dans le professeur de Kazan, A. Guscv. dans l'archiprêtre A. Maltsev, et en général parmi les théologiens les plus attachés ʌ la tradition; mais H pouvait au contraire compter sur le nombre toujours plus grand des écrivains libéraux, tels que Sokolov et Bêljaevde Moscou, Svêtlov de Kiev, Bolotov de Saint-Pétersbourg··. Ainsi la tendance toujours croissante à établir des contacts avec les confessions occidentales, amena le relâchement des conceptions dogmatiques.

Comme par contre-coup, les théologiens russes te posent, ù celte époque, en adversaires toujours plus résolus de l'Église catholique, qui avait défini en 1851 le dogme de l'immaculée conception et en 1870 celui de l'infaillibilité du pontife romain. Les écrits des vieux-catholiques : L Dollinger, A. Aberhard, I. Friedrich, contre Rome, pénètrent dans la polémique russe anti-latine, dans laquelle sc distinguent Nicolas Jakovlêvlè Bêljaev, qui consacra tous ses travaux à combattre la papauté (cf. E. Budrin, A'. *Ja. Rêlfaev (Nekrolog)* dans *Prav. Sob.,* 1894, t. ni, p. 259-265) el Alexandre Lebedev, qui écrivit successivement trois volumes sur les différences existant entre l'Église dOrient et celle d'Occident : *Raznosti Cerkvei Voslot·noi i Zapadnoi.* ά savoir, la conception immaculée de la Vierge, Varsovie, 1881, le cuite du Sacré-Cœur, Saint-Pétersbourg, 1886, et la primauté du pape, Saint-Pétersbourg, 1903.

IX. Les théologiens contempohains. — La chute de l'empire et l'avènement du bolchévisme marquent, sinon la fin, du moins la désorganisation des études théologiques dans l'Église russe. Les académies théologiques qui en étalent le vrai foyer ferment leurs portes; le souffle de la révolution disperse partout les hommes les plus illustres et les plus représentatifs. Plusieurs d'entre eux trouvèrent asile dans les facultés de théologie d'autres nations orthodoxes, ou dans des universités d'État ; d'autres poursuivirent leur activité littéraire à l'ombre des institutions unionistiques, érigées principalement parmi les anglicans et les protestants; d'autres enfin, bénéficiant souvent d'une aide largement offerte parles associations protestantes, sc réunirent dans divers centres où s'établit un travail théologique plus ordonné et plus constant : ainsi ʌ Berlin, Prague, Varsovie, el à Paris, où, par décret du métropolite Euloge, sc constitua l'académie ecclésiastique orthodoxe.

Nous devons donc chercher la pensée religieuse russe contemporaine hors de la Russie, dans des ouvrages et des articles souvent écrits en français, en allemand, en anglais..., langues dans lesquelles sont aussi traduits les livres les plus importants imprimes en russe. Ceci contribue à faire connaître davantage cl ù rendre plus accessible la théologie russe moderne, et sert ù en étendre la diffusion et l'influence : les noms de N. Glubokovskij, N. von Arseniev, des princes Trubctskoï, G. Fedotov, V. Ilin, B. ViSrsIavlscv, V. Zènkovsk j. N. Lossklj, G. Florovskij, N. Bcrdjaêv, S. Bulgakov, etc., sont désormais très connus, et les œuvres de quelques-uns d'entre eux exercent un ual charme parmi les lecteurs occidentaux, celles principalement qui développent des thèmes de philosophie religieuse, de sociologie et de théologie mystique, lltur-glquc et dogmatique.

Dans le domaine du dogme, il est difficile de trouver de vrais représentants de l'école traditionnelle, même dans la forme plus mitigée inaugurée par Philarètc. Les théologiens russes contemporains ont laissé en Russie une institution : la censure. Ils usent de la plus grande liberté de penser cl d'écrire, de cultiver les systèmes les plus originaux et les plus hardis. Les auteurs

qui ont toutes leurs sympathies sont : Λ. Khomjakov, auquel ils ajoutent Th. Dostoêvskij, et V. Solovêv.

La doctrine de Khomjakov sur l'Église est fréquemment exposée et commentée. Cf. par exemple N. von Arseniev, *Die Lehre (ler russischen Slavophiten von der Kirche,* dans *Internationale kirchl. Zcitschr.,* t. xxxv, 1927, p. 156-164 ; G.-V. Florovskij, *The Church of Cod; An anglo russiun symposium,* Londres. Î934, p. 53-74, etc. L'opuscule fondamental de Khomjakov sur 1'unlté de l'Église, *Cerkov odna,* est divulgué en allemand dans *VOestliches Christentum,* t. n. Munich. 1925, p. 1-27. La théorie de Khomjakov inspire aux auteurs récents l'aversion contre le « jurldlclsmc » ecclesiastique; elle leur permet d'opposer l'Église orthodoxe, qui est l'Église de Jean, tout mysticisme et amour, à l'Église de Borne, fondée, disent-ils, sur le droit et la force, cl symbolisée par Pierre, lequel demande si deux épées suffisent... S. Bulgakov, *L'orthodoxie,* Paris, 1932, p. 113.

Parmi les éléments de l'ccclésiologic de Khomjakov, les modernes développent de préférence le concept de *sobornost* (voir ci-dessus. col. 361). Il en est qui prétendent réconcilier la pensée de Khomjakov avec l'idée traditionnelle de la théologie russe, comme fait L Grabbe, *Istinnaja Sobornost,* Varsovie, 1931 ; mais l'interprétation la plus commune est bien plutôt celle qu'expriment L. Karsavin et les théologiens de Paris, S. Bulgakov par exemple. *Bas Selbstbeivusstsein der Kirche, Orient und Occident,* Leipzig, 1930, qui tend à accentuer toujours plus l'unité des fidèles dans la « conscience collective » du corps ecclésiastique et, en conséquence, à diminuer le caractère visible de l'Église. Cf. S. Tyszkicwicz, S. J., *Die Lehre von der Kirche beim russisch-orthodoxen Theologen S. Bulgakov,* dans *Zcitschr. fur kath. TheoL,* t. u, 1927, p. 82; A. Pawlowski, *Idea Kosciola io ujeciu Rosyjskicj Teologji i Historjozofii,* \ arsovie, 1935, p. 124 sq.

L'ccclésiologic de Khomjakov trouve aussi, parmi les auteurs modernes, une confirmation dans la pensée de Théodore Dostoêvskij (11881), qui est appelé «le prophète ▮ de la nouvelle théologie. Dostoêvskij. moins théologien que Khomjakov, eut et continue d'avoir une influence énorme sur les penseurs russes. On fait valoir surtout son thème favori sur ▮ l'héroïsme de la liberté » et « l'objection de l'obéissance » à la hiérarchie ecclésiastique. Sa fameuse légende du « grand inquisiteur », cette page du roman *Les frères Karamazov,* où le pouvoir ecclésiastique est jugé incompatible avec le christianisme, a fourni un leit-motiv qui se trouve au fond des écrits russes modernes sur l'Église. L'influence de DostoêvskiJ est évidente dans les auteurs qui, comme le métropolite Antoine. *Slovar k tvorenjam Dostocvskago,* Sofia, 1921 : V. Bozanov, *Legenda o Velikom Inkvisitoré,* Berlin, 1921, A. Zakrcvskij, *Rcligi/a,* Kiev, 1913..., prennent ouvertement son parti. Mais ccux-Ià mêmes qui font ressortir le péril de son concept de la liberté ecclésiastique cl cherchent à modérer scs théories, tels que I). Merejkovskij. *L'âme de Dostoievsky,* Paris, 1932; V. Zênkovskij, *Russkie Mîsliteli i Evropa,* Paris (s. <!.), p. 274 sq.; N. Berdjaêv, *Die Weltanschauung Dostojcivskifs,* Munich, 1925, ceux-là mêmes ne laissent pas d'en subir l'attrait.

Néanmoins le culte professé par les doctrines de Khomjakov et de Dostoêvskij n'exclut pas l'inlluence d'autres auteurs, spécialement du plus redoutable ennemi du slavophilisme, Vladimir Solovêv, dont la réputation de philosophe cl de penseur est si solide, et dont l'ouvrage, *La Russie et ΓÉglise universelle,* avait été si goûté en Occident.

Solovèv considère l'Occident comme Indispensable à la réalisation de l'Église universelle telle qu'il la rêve. Cf. F. Muckcrmann, S. J., *Solovief et l'Occident,* dans *Irénikon,* t. m, 1927, p. 453 sq. L'universalisme de Solovèv favorise donc la position conciliante de scs partisans, le prince E. Trubetskoi, Th. Losskij..., à l'égard des autres confessions chrétiennes, bien qu'asscz souvent ils sc contentent de consulter les premières œuvres du maître, retenant, dans ses lignes générales, la théorie exposée par lui dans *Histoire et avenir de la théocratie* et dans la seconde partie de *La Russie et l'Église universetie,* tandis qu'ils l'abandonnent à l'endroit même où Solovêv trouve la solution du problème angoissant de son ecclésiologie dans l'expression : *Roma-Amor!*

Ceci exclu, les écrits de Solovêv fournissent principalement le concept du « théandrisme » de la *Bogo-èelovêcestvo,* élément essentiel de la théologie moderne russe dans l'explication des rapports entre Dieu et le monde. C'est aussi de Solovêv qife provient une idée qui a provoqué de grandes polémiques el de profondes dissensions : la doctrine de la *Sophie.* Cc système sc trouve déjà dans les œuvres de l'illustre écrivain; cf. L. Kolilinski]-Ellis cl B. Knics, *Gcdichte von* W. *Solovief,* Mayence, 1925, appendice; mais le développement de ccttc idée est dû à P.-A. Florenskij, *Stolp i utveridenie istini,* dans \ *oprosi religii,* 1907. 1908.

La doctrine de la Sophie a trouvé un admirateur ardent cl convaincu dnns le professeur de l'académie de Paris, S. Bulgakov, lequel, par son livre *Lumière sans nuit,* publié en 1917, s'en fil le propagateur. En riposte aux premières critiques violentes qui lui avaient été faites, Bulgakov reprit le thème dans la trilogie *Kupina neopolimala,* Paris, 1927; *Drug îenikha,* Paris, 1927; *Léstvitsa lakovlja,* Paris, 1929; et plus tard dans deux autres ouvrages : *Agnets Bozii,* Paris, 1933 et *L léiilel,* Paris, 1936, qui devaient être suivis d'une autre œuvre consacrée à l'Église.

Nous ne pouvons entrer dans les détails. La doctrine de la Sophie consiste essentiellement dans l'établissement d'un être intermédiaire entre Dieu et les créatures. La Sophie, distincte des trois pci sonnes divines, se trouve pour ainsi dire à la limite entre le divin et le créé, et participe de l'un et de l'autre. Par rapport à Dieu, elle est éminemment réceptive de toute perfection communicable aux créatures; au sujet de celles-ci, elle est éminemment féconde, parce que les créatures reçoivent d'elle, comme d'un principe féminin, l'être, l'intelligence, tous les dons; et la Sophie, comme âme du monde, continue à conserver les créatures. La Sophie, comme l'explique Bulgakov dans son écrit de 1925 : *Hypostase et hypostaséite,* n'est pas une personne mais une pure *subsistance,* bien que, elle aussi, ait eu scs manifestations el scs concrétisations dans la sainte Vierge, le Christ, les anges, comme l'indiquent déjà les litres mêmes de la trilogie de Bulgakov, qui veut être un commentaire théologique de la célèbre icone de la Sophie à la cathédrale de Novgorod. C'est peut-être d'ailleurs l'ardeur de la lutte autour du ' sophianisme › qui a amené Bulgakov à faire de la doctrine de la Sophie le pivot de toutes les questions théologiques; ce que lui reprochent plusieurs écrivains, même ceux qui, comme Nicolas von Arseniev, appartiennent à des cercles qui lui sont assez étroitement apparentés.

Il est facile de deviner que seul un jugement superficiel peut découvrir dans les théories sophianiques une source de nouvelle et plus haute théologie. Cf. hitromoine Lev, *Srdcs Sapicntiw,* dans *Irénikon,* t. m. 1927, p. 262 sq. Nous pouvons, il est vrai, y voir un effort sincère et comme une soif de vérité; cependant on ne peut nirr qu'elles mettent sens dessus dessous tout le dogme, au nom de l'intuition et de l'idéalisme platonicien, adopté par Bulgakov. C'est pourquoi des protestations se sont élevées hautement là contre, même dans le camp de l'orthodoxie. Le métropolite Antoine (Krapovilskij), résidant à Carlowilz (Yougoslavie), dénonçait en 1924, dans la revue *Kovoe Vrem/a,* le

sophinnismr de Florcntkij cl do Bulgakov comme suspect d'introduire une quatrième personne en Dieu. Les explications de Bulgakov calmèrent celle première tempête. Mais dans le synode tenu à Cnrlowllz, les 18-31 mars 1927, Antoine publia la lettre sur le modernisme » de l'académie théologique de Paris, dont une preuve est précisément la théorie de la Sophie. Voir M. d'Herbigny, S. .L, *fioégucs russes* r/ı or//, dans *Orientally christiana,* n. 67, Borne, 1931, p. 116-119. La condamnation eût pu sembler un épisode de la lui le engagée entre les métropolites Eidogc de Paris, et Antoine de Carlowitz. Il n'en est rien; et quand Serge, métropolite de Moscou, condamna solennellement, cn septembre 1935, par l'intermédiaire d'Eleuthère, métropolite de Lithuanie, la doctrine de Bulgakov. Antoine n'étail plus de cc monde. Pour confirmer la sentence, l'archevêque Séraphin (Sobolêv) publia un volumineux ouvrage contre la nouvelle doctrine de la Sophie : .Voroe *ttfenie o Sofii Pretntidrosll lloziet,* Solia, 1935, suivi, deux années plus lard, d'une réponse plus succincte aux défenses opposées par Bulgakov : *Zaitlta Soflanskoi Eresi Protoicrcccm S. Hulgakooini pred litsont Arkhlereiskago Sobora Husskù Zarubeznoi,* Solia, 1937.

La condamnation de la théorie sophianique ne lui pas bien accueillie à Paris. N. Berdjaèv y trouva l'ombre el l'esprit du *grand inquisiteur;* S. Bulgakov ne manqua pas de repousser les considérants de la sentence, qui était, selon lui. le fruit d'un examen superficiel el incomplet; au lieu de cesser «l'écrire, il ajouta à ses précédents ouvrages sur la Sophie le livre sur le *Parade!,* Paris, 1936, cl publia en anglais un résumé de sa théorie, sous le litre *The Wisdom of God,* /l *brief summarii* o/ *sophiotogy,* New-York, Londres, 1937.

L'absence d'autorité doctrinale dans l'Égiise russe, plus que jamais sensible en ce temps d· crise, a été favorable a la résistance de Bulgakov; néanmoins, le sophlanisinc ne semble pas destiné â recueillir l'approbation de la théologie orthodoxe. On en eut la preuve dans le froid accueil fuit aux professeurs de l'académie de Paris au l,r congres international de théologie orthodoxe, célébré à Mhènes du 29 novembre au 3 décembre 1936. Dans ce congrès, la délégation russe put constater jusqu'à quel point leur position khomjakoviennv et sophianique était en opposition avec la pensée théologique dominante dans les autres Églises orthodoxes. C. Dumont, *En marge du premier congrès de théologie orthodoxe,* dans *Russie cl chrétienté,* nouv. série, t. i, 1937, p. 51-77, voir surtout p. 61.

L Sir ix m \ı ı.πı·ı·ı μγλr iiistoiiiqi e de l'enseignement ecclésiastique on n quelques brèves indications dims A. Palmieri, La *Cldrta russa,* Florence, 1908, c. vin : *Le scuolr del ctero e Ir scirnze lacer in Russia,* p. 511 sq. Sur les premières écoles des urchlconfréries, ont écrit : S. Golubev, Lr· *prenders temps dt l'arcldconfrérie dr Kiev, rt* émirs, dans *Trudy,* 1882, t. i, p. 233-251; N. Khariatnovié, /.es écolo *ƀratnulm* * ƀan *la Russie occidentale au X V/p* s. *rt au commencement du* Λ ⁋17// Kazan, 1898, p. 185-176; et M. IJncesklJ, *La ftédagoglr drs anciennes écoles des arcldconfréries,* dans *Trudy,* 187o. t ni. Pour le développement ultArirur, nous recommandons P. Znamensklj, Les écoles *cédéslastiqms en Russie jusqu'à la reforme dr l'année 1898,* Ku.in, 1881; et pour la période plus récente. B.-V. TH llnov. *L'école eccléslaiiiqur m Russie pendant Ir* Λ/Λ· 2 vol., Vilno. 1908, Γ»o9.

IL V.adAmi» \ ec.c.i i MAsiiQff s. 1· Celle dont l'histoire est Ir mieux étudiée est i'ac.idrmie de Kiev. Le premier ouvrage est dû .ni métropolite Mftraln (Bulgakov), *Histoire df Γacadémie dr Kiev,* Kiev, 1813. Parmi scs continuateurs. Il faut consulter V. \skoncenskij, *Histoire dr l'académie r lésiastlque dr* Kiro, Saint-Pétersbourg. 1863, qui concerne ƀe- années 1819-1851 ; V. Serebrennikov. *L'académie dr K ira drpuU Ir milieu du* ri ///· « *Jusqu'à taréformr dr 1S19,* Kiev, 1897; A. Jablonowakl, qui publia en polonais son ||VR *L'académie klcuo-moghilidinr,* Cracovle, 1889-1906, et <|nn uns après revint sur l'argument dans un article do la revue *Kmartalnik HistorycznyJ.* xvi. 1902. lequel souleva une vhr critique de la part de Th. Titov. *Au sujet des ƭapport entre l'académie de Kiev rt l'orthmloxir,* dans *Trudy,* 1903, t. m·. 1901,1.1; D. Vitnevsklj, *L'académie dr Kiev dans la premllrr moitié du* Λ 17//· i„ Kiev, 1903.

Mais les auteurs les plus célèbres sont S.-T. Golubn, N. Petrov, et Th. Titov. Golubev consacra à l'académie kiévienne un premier ouvrage en 1886, *Histoire dr l'académie ecclésiastique de Kiev,* L *Période pré-moghiliennc,* Kiev, 1886. Parmi ses autres écrits, voir *I.r collège kiéno-moghlllen pendant laide de son fondateur,* dans *Trudy,* 189(1, t. m, p. 537 ƭ.; *L'académie dr Kira à la fin du x* l //· i. *rt au commencement du* .VT///· x, dans *Trudy,* 1901. t. ut; 1902, I.ı,ıı; ctlr livre : *Quelques payes d'une histoire toute récente (nouissima) de l'académie ecclésiastique de Kim,* Kiev, 1907, qui est une polémique contre Th. Titov. N. Pctros dédia à l'académie de Kiev <le très nombreux articles publiés dans les *Trudy : Pelotions de l'académie dr K ici» avec ta diffusion drs érolri ecclésiastiques m Hussie,* 190 1, t. i et n; *L'académie de Kiev dans ta première moitié du* .vi //· s., 1905. I. fı. 111; *L'atadémie de Kirv* soux *tr règne dr l'impératrice Catherine // (1762·1776 L* 1906, t. n, ni; *Contribution à l'histoire de l'académir ecclésiastique dr Kiev au* ƦƝƬ/ ///· x, 1909, t. III. Le principal travail de Petrov est la collection : *Actes cl documents concernant ('histoire dr t'aradémic de Kiev,* Kiev, 1901-1915, II vol.; Petrov dirigea lui-même la publication des quatre premiers volumes, qui comprennent la période de 1721 à 1769. Les sept derniers tomes sont l'cütivrc dr Théodore Titov, ıuκμıv! on doit en outre toute une série d'articles ; *L'académie ecclésiastique dr Kiev à l'époque de la réforme,* <hms *Trudy,* 1910-191 I; et le livre *Contribution a l'histoire dr l'académie ecclésiastique dr Kiev aux* Λ'l ƭl *XΓ11Γ s.,* Kiev, 1913. Ses derniers écrits furent les deux beaux volumes ; *L'imprimerie dr la taure kléidenne Pefcrskaja,* Kiev. 1916. 1918.

2 Moins riche et plus ancienne, est la littérature sur les autres académies. Celle de Moscou eut comme principal historien S. Smirnov, *Histoire dr l'académie slavo-gréco·latine de Moscou,* Moscou, 1855. Pour l'académie île Saint-Pétersbourg, le principal auteur est L C.istovlè, *Histoire de l'académir ecclésiastique dr Saint-Pétersbourg,* Saint-Pétersbourg. 1857, œuvre que le même auteur compléta par le volume ; *L'académie rcctésiastiqur dr Saint-Pétersbourg yen·diuit tes trente dernières années (1S /8· 18S8 f,* Saint-Pétersbourg. 1889.

Sur ƭacademh de Kazan, voir A. BlagoveWensklj dans » ses deux ouvrages ; *Histoire dr t'ancirnnr académie de Kazan, 1797-1818,* Kazan, 1875. cl *Histoire du séminaire ecclesiastique dr Kazan... pendant les XV!IP et XIX9 siècles,* Kazan, 1881; P. Znamensklj, *Histoire de l'académie rcctésiastiqur de Kazan (1812-1891),* Ka/.an, 1891; S. Ternos skij. *Mémoire» historiques sur l'état dr l'académlt rcctésiastiqur de Kazan après sa réforme, 1870-189^,* Kazan, 1892.

III. Ono animation di.s ı ti i»rs μχ ι,ι siashqviis. — Sur l'organisation Instaurée par le règlement de Pierre I< Grand, l'ouvrage principal est celui de P. Vcrkhovskij, *L'institution du collège ecclésiastique rt Ir règlement ecclésiastique,* Hostov-stir-le-Don. 1916, 2 vol.,où l'on trouvera une étude très approfondie et une ƀibliographie très riche. Pour h s différentes réformes, on peut consulter S. BoZ<lest venskij. *Matériaux pmir l'histoire des réformes dans t'rnsciqnrmrnt en Ilussir pendant 1rs X I ///· et X/X9 siècles,* Sulnt-Pétcrslxuirg. 1916. Sur notre sujet, voir plus spécialement 'I h. TItov, *La réforme drs académies ecclésiastiques en Ilussir au XIX9 s.,* dans *Trudy,* 1996, t. i, n; et surtout l'ouvrage «léjii cité de B. TItlinov, *L'école ecclésiastique en Hussie au* Λ7Λ· a.,2 vol.. Vilno, 1908,1999. Gomme derniers travaux, pour la réforme de 1998, N. (ilubokovskij. *(.omnuncrmml d· l'orqanis<ihon drs écoles ecclésiastiques,* dans *Hoy. \'ést,,* 1917, t. tt, p. 75sq.; pour celle de 1811, M. Bogoslovsklj, *It· forme drs écoles su/^rieures rcclésiastiqurs sous le règne ƀ Alexander Ir et fondation dr Γacadémie rcclésiaxtlquf dr Mn\cou,* dans *Hog.* I i. f . lui?, t, n. p 3lβ sq,

IV. La mioi.ooii. ni ssi modi rm:. Pour avoir des rrnsrignemeiits sur la théologie russe, Il faut encore consulter l'ouvrage fondiuncntal de Philarète (Gurnllcvakij), *Itésumé de ta littérature religieuse russe,* 1862-1863, 3· ed., Saint-Pétersbourg. 1881. avec des données bio-ldbliogra(>hi<|ucs sur divers ƀauteur et les articles épars dans le *hictionnaire biographique russe,* Saint-Pétersbourg, 1896-1913, et dans

VEncyclop· die Ihéotoglque pravoitaDC, dont seize ŧvolume ont paru h Salnt-Prtrrsbourg. 1900-1909, šou lu direction ðr þrofesseur X. Lopukhin (t. r-v) et N. ₴jjiib<>kov (t.VI-x). X če šource ont ptil<é principalement ƒeur notices sur In théologie ƒšů : X. Palmieri, *Theologia dogmalira orthodoxa,* t. i, llorencc. 1911, p. 151-1X3, et M. Jugie, *Throtogtu dagmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidenlium,* t. i, Paris, 1926, p. 516-631. ƒro ricurcmcnt. N. Glubokovskij n publié son livre; *La science tlvologlgue russe dans* wn *développement historique rl dans* Λo/ı *étal actuel,* Varsovie, 1928. dont il avait déjà donné un abrégé ðim les *Aria aradrmi/r Vèlchradtnsll,* t. xi, Prague, 1921. traduit on français pur Pli. de ltégls, *I n aperçu tir la littérature théologlqur russe,* cf. *lierlurchrs tir science religieuse,* I. XVII, 1927, p. 257-2X7. Le livre de (îlubokos ƒkij a surtout un caractère historique et bibliographique, Le tableau do la théologie russe est présenté dans un horizon beaucoup plus vaste et avec ð'abondante ƒnoir bibliographiques par le P. (i. h'Iorovsklj, Les *ċhemin* de *la théologie russe,* Paris, 1937.

V. LTxoi.l i»nOKoi»ovti \mi. Nous omettons les références sur Moghila et son école, déjà Indique s dans l'article Moghii.x cl ðan la première partie du présent article.

Quant n Prokopov'iC. le livre fondamental pour connaître son activité est : I. Ôhtovié, *Théophone Prokopmdé rt ton rptrpir,* Saint-Pétersbourg. 1X68, livre complété par les données plus récentes recueillies par P. Vcrkhovskij, *L'Institution du collège ecclésiastique rl le règlement ecclésiastique.* Ilostov-sur-I)on, 1916. Pour la théologie de Prokopoviê, on peut en outre utiliser les travaux ĕdité dans hi revue 7</irii-*tjanskoe Ctenie* par P. Orvjakovsklj, *Iuira ludion a la théologie de Théophane ProkopotdC.* 1X76, I. i; La *sainte Écriture comme source de la théologie, d'après renseignement drs protestants orthodoxes du Xt'IP s,* cl *d'après L'introduction à la théologie tir Théophanc Prokopovlt,* 1X76. t. n; *Doctrine tir Th. Prok. sur les tourers de la théologie,* 1X77. t. t; *Doctrine tic Th. Prok. sur ta sainte Écriture,* 1877, t. it; *Sources de « L9introduction à la théologie · tic Th. Prok.,* 187S, 1.i; *Sur la mélho Ir tlt L'introduction à la théologie · dr Th. Prok..* 1X78. t. t. Voir aussi Th. Tikhomirov, *L'idée de l'absolutisme divin rt la scolastique protestante dans la théologie tir Th. Prok.,* dans *Khr.Cdcn..* 1X81, t. n; M. Savkevié. *Doctrine d'Étienne Javorskij et de Théophanc Prokopoidf sur la sainte Tradition,* dans *Véra i razum,* 1X93, t. i; A. \rkhangrlskij. *Instruction religieuse rt littérature religieuse en Ilussir sous Pierre Ir Grand,* Knam, 18X3; IL Koch. *Dit rusxlschr Orthodoxie im pdrinixehrn Zcitaltcr,* Breslau, 1929.

Sur ð'autre écrivains prokopovien», cf. M. Pavlovié, *ftésunié critico-bibtioyraphique des discours rt des šermon dr Georges Konlxskij,* dans *Khr. Clen..* 1X72. t. tl; le même, *Georges Konisskij, archevêque de Moghtlev,* dans *ibid.,* 1X73. I. i; B. l'itlinov, *Gabriel Petrov,* Saint-Pétersbourg, 191b; X. Xade/im. *I.r métropolite dr Moscou Platon LciAin.* dans *Pros. Sob..* IXS2, t. i et 1X83. t. il; V. Mi&gnlcklJ, *Platon II (IsvUn). nPlropolile tir Moscou,* dans *Pratf. Sol·.,* 1912. t. ii; X. Pclrov, *Mémoires ăutobiographique tir S, I. Irénée Kalkovskij,* ðm *Trudy,* 1997, t. il

X I. Li. ni.rot η a la rit sihtiox. - Sur la biographie do Philarète Drozdov, cf. X. Smirnov, *ƒ.r années d'étude rt d'enseignement dr* V. *M. Dmzdou, plus tard Philarète. métroladite dr Moscou,* dans Véra *i razum,* 1X92, I il; L Korsunsky. .S'a *Sainteté Philarète dr Moscou, sa* joie *rl son activité sur la chaire dr Moscou (19t1-1867).* Kharkov. 1X91; X. Komanskij, *Pour mieux connaître Ir caractère de Phllarètr, métropolite de Moscou,* <lun» *Pag. \'ést.,* 1991, t. ti; II. Titllnov, /I *propos des rapports du métropolite Philarète avec h llaskol.* dans *\'e'ra i razuin,* 1992, t i; K. Khanilninpoviè. *Pour la biographie de Philarète. métropolite dr Moscou,* ðan *Hog.* Véit., 191 I, t. il; cl enfin >1. -luglc. *Philarète Drozdov, inétropoUtr di Moscou (17ſ\I IS»7). Sa oie,* ĉt *écrits, sa doctrine,* dans *Échos d'Orlcnt,* t. xxxn (1933), p. 117-175, et Ici même. t. XII, col. 1376-1395.

Dans l'article do M. .lugie on trouvera aussi l'examen dr la doctrine théologique dr Philarète, sur laquelle on peut consulter également X. Barsov. *Critique du recueil des u unres dr Philarète, mrlropotile ‹/‹ Moscou,* dans *Khr. C.tm.,* IXX7, I. i; I. Kosunskl), *Définition di l'idér dr l'Êgllsr dans 1rs écrits dr Philarète, métropolite dr Moscou,* dans *ibid..* 1X95, t. n; Tu. Titov. *Prudrrliunr d'après le grand cutichismr chrétien de TÉglise orthodoxe,* Moscou, 1901.

Sur Mncalre, voir Th. l'itov, *Macairr Jiulgakov. métropolite de Moscou rt dr Kolommsk.* 3 vol.. Kiev, 1X95, IX9X; le même, *I.r inétrofHditr de Moscou, Macairr iiulgakoo,* ðnn */rudg,* 1902. t. 111; 1907« t. fi; le même. *Correspondance du mélrofiollle de Moscou. Macairr Dulçaknv.* ðan *Trudg.* 1907. t. ı-lir; le même. *Deux réftnnsra de Macairr Itulgakoo, à t'frceaslan de ta loi des académies rcrlésiasliqtîrs dr I$d9,* <lans *I rudg.* l'MH», t. pii; A. Vrrtrlos %klj. *Itétum» dr la ulr rt de Tartloité dr Macairr, métropolite de Mnseou.* ðan *Véra i razuui,* 1917, t. i.

Sur Philarète (frumilrvwkij), voir S. Smirnov, *PhUaréte archruéque dr T.rrnigun,* Tambov, IXXO. Pour les ^utmrs drs manuels, nous renvoyons aux ðouvrage čité ðī-dr col. 336.

\ II. Lit XLAVOrilILt&MR. — Pour ce qui concerne ƒe débuts du slavophllismr, consulter A. Lulnikos, *1-nndrmrnls historlce^tittérairrs du vieux slavophilismr.* dans *Pran. Sub.,* 1913, t. il ; le même, *I.* V. *Kirréaskif. Héxumé de sa oit rl dr sa doctrine,* ₹lin *Prm·. Sob.,* 191 L t. i; 1915, t. ni; Th. Andnêv, *L'académie rrclésiastique dr Moscou et Ir slavophillsme,* ðan *Uog, Vést.,* 1915. t. ni; A. Kovré, />t *philosophie et Ir problème national en Itussle au début du* A7.V' *s..* Þari 1929; Lh. Quénet, *Tchaadaev et tes lettres philosophiques. Contribution d t'élude du mouvement des idées m Husslr,* Paris, 1931.

lui vie de Khonijukov a été écrite par V. Z. Z.ivitnrvié, *Alexis Slepanotdé Khocnjakov,* 2 vol., Kiev, 1912; G. Koleinlne, *I.uz de Oriente · KhomtaknfJ,* Madrid, 1912; N. Berd-Jiiêv. A. .S'. *Khnmlakov,* Moscou. 1912. Dans ces ₹luteur on trous era aussi un exposé du système de Khomjakov étudie, entre autres, par X. Barsov. .1 *profui» des rapports de Khomjnkov avec Γhistoire rt dr la théologie patrhHqur,* ðan *Khr. ('.ten.,* 1.X7X, t. i; Th. Smirnov, *La question du protestantisme jugée fuir Khomiakov.* ₹Lin *Prav, Qbncr,,* mars 1XXI; M. Krasnjuk. *Doclrint philosophique rt rrligleusr dri anciens Slavophiles.ilans Véra irazum.* 11X10,1. ii; V. Z.ivitnevii. *Au sujet du système philosophique et Ihéologiqur dr A. S. Khomjakov,* ðan *Trudg,* 1906. t. i; le même. *Gnosiologie dr* ı. S. *Khomjakov,* ðan *Trudg.* 1913. t. i; \. Pau loss ski. *L'idée dr ΓÉglise ð après les théologiens rl 1rs historloqraphrs russes* (cn polonais), Varsovie. 1935, p. 11-111; P. Linicklj. *Shtvetphillime et libéralisme,* ðan *Trudg,* 1882, t. t. il.

Au sujet de VI. Solos êv, on peut consulter, jsour à biographie, la notice nécrologique de P. TIkhonürov, *Vladimir Scrgéidé Soloifév* ft D *juillet 1900).* ðan *Hag.* VAL, 19O0, t. il; V. VcIIIko, *Vladimir Sototri. Sa vie rt ses tru/ ert.* Saint-Pétersbourg. 1903; M d'Herbigny, *î n \ctvmon russe. Vladimir Soloviev,* Þari 1911 ; S. laikjanos . VL-S. *Sabaeo dans ses années de jeunesse. Matériaux pour une biographie.* ðan *2urn. Min. \ar. Pr.,* nous , série, t. LXXi-LXXIt, 1915· 1917; L. Serrnx, \ *ladimir Solovêv,* ðm Ecboa *d'Onrnl.* t. xviti-w, 1916-1921; le hlcromoinc Les. *Vlmiimtr Soloviol : Ir chrétien. I'hummr. le philosophe, Ir Pusse,* ðan *Irénlkon,* t. t. l92<». Pour la philosophie <le Solosev. M. l'areèv, *Lr système religieux dans la philosophie dr* V.-S'. *Solovéo.* ðan *Khr. Ctrn.,* 19OX, t. i; prince laigcne Trubetskoi, *La ctinccfdion philnsofdiiquc du mondt chez* V/.-S. *Solm^v.* Moscou, 1912-1913. 2 vol.; XV. Scvlkarskl. *Soloadru * Philosophie der All-Kinhrit.* Kaunas, 1932. Sur ðn cccl<Hiologlc. S-s, *Examen critique de l'ouvrage de \T. Solm^év « lai Ilussir rt ΓÉglise uniotnellc ·.* ðm Véra i *razum.* 1X91. t. i; L Speranskij· Vf.-A'. *Solovév. apôlrt Je Tidée chrétienne et attitude de ta presse séculière rl ecclesiastique envers lui.* ðan Véra i *razum.* l960, t, n; L X., ₹V.-.S *Sotuvév. déjenseur de la /mpaulé. dans son livre La Hassle rt ΓÉglise universelle .* ðan *ibid.,* 1901. t i. il; S. Solovêv, *L'idée de TÉglisc dans tes þoésie dr V. Solouév.* ðm *Hog. \ r>t.,* 1915, 1.1; N. 1. N., *Dplnion dr* V.-S\ *Soloi sur le catholicisme,* ðan Véra i *razum.* PH I. t. u; L. Kiobllin ,'III *\lonarchiu* S. *Pétri. Die klrchllchr Monarchie des hl. Petrus, als jrtic und universelle Thrakrutir. im Llchte der Wrishril uus dm llauptivrrkm l'on W ladimir Sotnivjcm.* Mavrncr, 1929; X'. Pori/ka. *Stdovév rt TÉglise* (en tchèque), OloinouC, 1935; X. Passloxsski. *La sophiologir de Sotiudv* (rn]»<>lonai ðan X/is-*cellanra theologica,* t. xvitt, 1937.

XIII. la * ſTmvsiv in. us n\ in \ιχ·μ»«ιι . Pour cette partie, voir le tableau systématique <le X. Glubo-ƒkjs *Science Ihéologlqut russe.* X arsovlc. 1928. Cet écrivnin s'arrête surtout aux ăuteur ƒr plus ſmportanl ſmai a In On. p. 70-95, II «loiine ðe ſndication ſombreuse et ordonnées, ăpte à enrichir ƒe ſotice ſassembler par Palmier! rt .lugie ₹l:in ƒeur ðuvrage tic théologie orientale.

Sur l'activité dèvrhqiprc ðan 1rs ſentative d'unmn avec ƒe sſriix-catholIqur *et* X . Kercnski), *Lr vleux-catholictsme.* K train, 1X9-1; le même, *La question des vieux-catholiques aux temps acturis,* ðan *Prav, Sob.,* 1X97, t. ı; X., *II*

iw.Mo *caltollersimo c l'ortodMsia russa,* dans Br.varfonr, t. v. 1899; P. Svftlov, *La question des vieux-catholiques dans *1 nouvelle phase*, dans *Véra i razum,* 1901; I. Sokolov, *Xfatcrinuz pour l'histoire de la question des vieux-catholiques en Russie,* ğan *Khr. Ctcn.,* 1911. t. i. Dans l'impossibilité d'indiquer en détail tons 1rs tnivaux édités à l'occasion de cet te controverse, nous ħon contentons de citer: L Janlscv, *lai conférence de lJonn,* dans *Khr. C.ten,* 1871, t. m; A. Kat.in^kij. *Sur la procession du Saint-Esprit (à propos de lu question des vieux-catholiques),* dans *Khr. Cten.,* 1893, t. 1; I Sokolov. *Correspondance de L Janisev avec le général Kirréo.* ğan *Khr. Cten.,* 1916, t. i; A. Palmieri, *Le teorie del generale Alessandro Kireev šuit unione dette Chiese,* dans *Ressarlonr,* čr. III, t. IX, 1912; A. Brilljantov, *Le professeur* V.-V. *Itolotnv : sur la question du · I·'illoque* ». Saint-in-trrsbourg, 1911. Le professeur de Kazan, Alexnndic Gtnev, occupe la première place parmi les opposants; il no ŧsa de combattre le mouvement en question jusqu'à sa mort (1901). Voir son article : *.Votre dernier mot sur les vieux-catholiques et leurs apologistes russes,* dans *Prao, Sob.,* 1901, !. i.

IX. Lis théologiens contemporains. — Pour la période contemporaine: Iehléromoine Lev, *Les orientations de la pensée religieuse russe contemporaine,* dans *Irénikon-Collectanea,* n. 1, 1926; K. Pilegcr, *La gnose orthodoxe de Rerdjaru,* dans *Irénikon,* t. ix. 1932; J. Dnnzas, *Les reminiscences gnostiques dans ta philosophie religieuse russe,* dans *Revue des sciences philosophiques et théotogiques,* t. xxv, 1936; *J.* Dnnzas, *Les sources de la pensée lhéologique en Russie,* dans *Russie cl chrétienté,* 1937; .1. Danzas, *La voir de la philosophie religieuse russe,* dans *Russie et chrétienté,* 1933; G. I lorovskij, *Chemins de la théologie russe,* Paris. 1937. p. 152 sq.

Pour la controverse sur le sopluanisme, on trouve 1rs documents relatifs à la condamnation et à la première réponse de Bulgakov dans le fascicule *Oriens und Occident.* nouvelle série, fuse. 1, mars 1936. Sur la même controverse. C. Liallne, *Le débat sophiotogique,* dans *Irénikon,* t. xm, 1936, et B. Schultze, */.ur Sophlufrage,* dans *Orientalia Christiana periodica,* t. tu, 1937.

M. Gordillo.

RUSTICUS, diacre romain du vp siècle ct défenseur acharné des Trois-Chapitres.— Neveu du pape Vigile, il accompagna son oncle à Constantinople lorsque cdui-ci dut s'y rendre sm l'ordre de Justinien; ct tout d'abord, il approuva complètement le *Judicatum* du 11 avril 518, qui condamnait les Trois-Chapitres, non sans réserver les droits du concile de C.halcédoinc. Sans même se préoccuper de l'assentiment de Vigile, il travailla à répandre ce document ct en ht circuler des copies qui parvinrent en Occident et y provoquèrent (les troubles. Bientôt cependant il passa parmi h s adversaires du *Judicatum;* et avec tout autant d'ardeur il s'efforça de représenter le pape comme un adversaire du concile de Chalcédoinc, si bien que Vigile se vit contraint de l'excommunier ct de le déposer du diaconat. On peut voir sur ccs derniers événements les lettres de Vigile à l'évêque Valentinien de 7omi, du 18 mars 550, *P. L.,* t. 1 x îx , col. 51-53, ct .i Busticus lui même, du 15 août 550, *ibid.,* col. 11-51.

Lorsque le concile de 553 eut anathematise les Trois-Chapitrcs, Busticus publia, en collaboration avec l'abbé africain Félix, un ouvrage polémique contre les décisions conciliaires. Justinien prit occasion de cet écrit pour exiler les deux auteurs avec quelques-uns de leurs amis dans les solitudes de la Thébaïdc. \ ictor de Tunnuna, *Chronic.,* ad ann. 553. cite le livre en question. et ce n'est que par lui que nous en connaissons l'existence, *P L.,* t. 1 \' iii. col. 960.

\u cours de son exil ou après son retour, Busticus écrivit sous le titre de *Contra acephalos disputatio* un Important ouvrage contre les monophysites, c'est-à-dire contre les adversaires du concile de Chalcédoinc et de Trois-Cbapitres. Nous possédons encore cet écrit, ₩U une forme malheureusement fort imparfaite. I ne edition en fut donnée des 1528 par J. Sichard, à B;Ve; clic a clé reproduite dans *P. L·.,* t. txvn. col 1167-1251. L ouvrage se donne comme une discussion entre Busticus el un monophysile; il traduit fort exactement l'état d'esprit des partisans des Trois-Chapllrcs ct constitue en même temps qu'un témoignage historique, un document de psychologie religieuse.

Après la mort de Justinien. I l novembre 565, Bu> tiens put rentrer à Constantinople. Il s'y installa au monastère des acémètes qui restaient, eux aussi,des défenseurs intraitables du concile de Chalcédoinc. Lc> moines avaient une riche bibliothèque, dans laquelle on conservait les documents les plus précieux sur h s controverses qui s'étaient déroulées en Orient depuis un siècle ct demi. Busticus lit son profit de toutes ces richesses. Il reprit la vieille traduction latine des Actes des conciles d'Ephèse et de Chalcédoinc cl la soumit à une révision attentive <i'après les manuscrits grecs qu'il trouva chez les ☆cémètes il ajouta suilout à celte traduction un grand nombre de documents nouveaux, qu'il traduisit lui-même en latin. De ccs documents, l'un des plus importants est l'ouvrage d'un ami de Ncstorius, le comte Irénéc. que celui-ci avait rédigé, sous le nom de *Tragédie,* pour prendre la défense de son ami ct celle de ses partisans, pour justifier sa propre conduite ct pour attaquer ceux qui. comme Jean d'Antioche et Théodore! avaient fini par abandonner Néstorius. Voir art. Irénée de Tyr, t. vu. col. .533; art. Nestorics, t. xi, col. 81-82. Busticus put ainsi publier un ensemble assez neuf, qu'i) appela *Synodicon.* Dans sa pensée le *Stjnodicon* était autre chose qu'une simple collection conciliaire; il devait servir surtout à défendre la cause des Trois-Chapitics.cl spécialement celle de Théodore!. Tandis qu' Irénéc blâmait la versatilité de l'évêque de Cyr, Busticus s'attachait à faire valoir sa parfaite orthodoxie ct les documents lui rendaient facile celte démonstration. Le *Stjnodicon* nous a été conservé dans un manuscrit du Mont-Cassln. Publié une première fois, mais de façon partielle ct fort défectueuse par Chr. Lupus en 1G8I, et reproduit tel quel par Baluze en 1683, puis par Mansi et par Mignc, il a été édité enfin de manière définitive par E. Schwartz, dans les *Acta conciliorum acumenicaruni,* l. î, vol. iv, Berlin, 1922-1923 ct vol. m, Berlin, 1929.

G. Bardy.

RUTEAU Antoine, *Ruteus,* naquit à Mous dans la seconde moitié du xvr siècle. Entre dans l'ordre de minimes, il professa la théologie à Anvers, fut déflnitcur à l'université de Louvain et provincial des Pays-Bas. Il mourut au couvent d'Andcrlccht, le 9 juillet 1657, Son œuvre littéraire, assez considérable, comprend un certain nombre de publications historiques locales, en particulier les *Annales du Hatjnau,* continuation d'un travail de l·'. Vinchant, Mons, BM8, et l'explication de certains points de la règle des minimes (abstinence perpétuelle) ou de divers usages monastiques (lettres de fraternité). Le théologien retiendra : *De fructu cl applicatione sacrificii miasm el suffragio rum libri* **HI,** Anvers, 1631, in-l°, mais surtout un commentaire de saint Thomas : *Commentariorum cl disputationum in /* " partem D. Thomœ9* t. i, *De Dca uno, in quibus imprimis inquiritur ct discutitur doctrina et mens primarii Ecclcsim doctnris, D. Augustini,* Mons, 1f>53, In-fol. L'ouvrage n'a pas été continué.

Hurter, *Xomenclator,* 3· éd., I. in, col. 958; L. Devlltrs, dans *biographie nationale de Belgique,* t. xx. 1910, col. 162.

ft. Amann.

RUTH (LIVRE DE). L Place dans le canon II. Contenu. III. But. IV. Date ct auteur. V. Historicité. VL Enseignements religieux. VH. Texte.

I. Place dans le canon. — L'histoire de Ruth la Moabite n'occupe pas la même place dans le texte hébreu ct dans les versions. Dans les bibles hébraïques elle se trouve dans la troisième partie, les *Kctoubim* ou Hagiographes, tandis que le livre des Juges est dans la deuxième, les *Xrbiim* ou Prophètes. Elle fait partie du

groupe des cinq livres ou rouleaux, J/rp/f/o/ô, lus ή certaines fêles juives: elle y tient le second rang, après le Cantique des Cantiques et avant les Lamentations. On la lisait û la fête de la Pentecôte, en raison sans doute de son épisode principal qui se place au temps de la moisson des orges, t, 22, époque a laquelle se célébrait la fête de la Pentecôte. Le Talmud en fait le premier des I lagiographes. *Baba ballira,* 14 *b.* Dans les Septante et la Vulgate, le livre de Ruth suit Immédiatement celui des Juges; il en est de même dans les anciennes listes des livres de la Bible. Cf. Méliton de Sardes, *P. G.,* I. v, col. 121G ; Origène. d'après Eusèbc. *Hist. ceci.,* l. VI, c. xxv, *P.* G., t. xx. roi. 250; saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.,* iv, 35, *P.* G., t. xxxnr, col. 500. Saint Jérôme dans son *Prologus galeatus* ajoute à sa mention du livre des Juges que les Juifs y rattachent Ruth, parce que l'histoire qui y est rapportée s'est passée du temps des Juges; il n'ignore pas cependant que d'autres, comptant non pas vingt-deux mais vingt-quatre livres, mettaient le livre de Ruth parmi les I lagiographes. *Prolog. gai., P.* L., t. xxvm, col. 553. Josrphe pour arriver au total de vingt-deux livres devait également compter les Juges et Ruth comme un seul livre, ce qui permet de supposer que de son temps les deux livres se suivaient. *Contr. Apion.,* 1, 3. Le Talmud qui range Ru:h parmi les I lagiographes semble se faire l'écho de cet usage en l'attribuant au même auteur ou éditeur que le livre des Juges.

Quelle était en fait la place primitive du livre de Ruth dans le canon hébreu? Elle n'apparaît pas très nettement d'après cc qui précède. Pour ceux qui considèrent l'histoire de Ruth comme un troisième épisode, formant avec les deux précédents l'appendice du livre des Juges, l'ordre des Septante et de la Vulgate est naturellement l'ordre primitif; le début du livre : · Au temps où les Juges gouvernaient » le suppose également. Nombreux toutefois sont les critiques pour qui les différences de sujet, de style el de vocabulaire ne permettent guère de faire du livre de Ruth une composition du même genre lit térairc ct delà même époque que le livre des Juges et son appendice. On n'y trouve pas non plus la moindre trace de cet esprit prophétique ou deutéronomistique qui caractérise la série des livres historiques, Josué-Rois. « H faudrait surtout admettre — ct c'est la principale difficulté — qu'une fraction du recueil des *Xebiim* a été détachée après coup et transférée dans celui des *Ketoubbn.* tue opération de ce genre paraît invraisemblable. L'ordre (pic les livres bibliques occupent dans l'Ancicn Testament hébreu, ordre fonde sur des raisons de développement historique, prime d'une façon constante le classement plus raisonné, et par conséquent plus artificiel, qu'on rencontre dans les Septante. · Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament,* t. il, 1914. p. 153.

S'il faut au contraire, d'après les témoignages anciens ct l'époque à laquelle se passe l'histoire, maintenir le livre de Ruth ù la suite de celui des Juges, comme à sa place primitive, on expliquera son déplacement dans la Bible hébraïque, en disant qu'il fut détaché tardivement du livre des Juges durant l'crc chrétienne, lorsqu'on l'alTccta ù la lecture synagogalc et que, pour cette raison, il dut prendre rang parmi les rouleaux otllclcls, lus aux principales fêtes. L. Wogué, *Histoire de la Bible et de l'exJgêse biblique jusqu'à nos jours,* 1881. p. 59. Le cas est analogue à celui des Lamentations, séparées elles aussi des prophéties de Jérémie. La date de composition du livre pourra être retenue comme une indication tout au moins de la place primitive du livre dans le canon.

11. Contenu. – La courte el Idyllique histoire de la Moabite Ruth est un épisode de la période des Juges. Chassé par la famine, un habitant de Bel hléem de Juda, Élimélcch, s'en alla avec sa femme et scs deux fils séjourner au pays de Moab. A sa mort scs fils épousèrent des Moabites; l'une s'appelait Ruth, l'autre Orpha; mais, après quelques années, les fils d'Élimêlech moururent à leur tour; Noémi, leur mère, se décide alors ʌ retourner à Bethléem, sachant la situation améliorée au pays de Juda; mais elle dissuade ses belles filles de l'accompagner; l'une. Orpha. retourne dans sa famille; l'autre, Ruth, malgré les Instances de Noémi ne consent pas à se séparer d'elle et toutes deux S'en reviennent à Bethléem, où grande fut l'émotion ù la vue de la détresse de celle qui, partie les mains pleines, revenait les mains vides. C. i.

C'était alors le temps de la moisson des orges; Ruth partie glaner se trouva dans un champ appartenant à Booz de la famille d'Élimélech. Elle en reçut un accueil favorable car Booz n'ignorait pas les vertus de Ruth ct son dévouement, surtout pour sa belle-mère. Tout heureuse de l'événement. Noémi y volt l'augure favorable d'un mariage de sa belle-fille avec ce proche parent qui, selon la loi. avait droit de rachat sur les biens du défunt mari et droit aussi â la main de la veuve de son parent. C. n.

Sur les conseih avisés de Noémi, Ruth s'en revient auprès de Booz, tout disposé maintenant à faire valoir scs droits en rachetant le champ d'Élimélech et en épousant la veuve de son fils, â condition toutefois qu'un plus proche parent que lui ne revendique pas ses droits. C. m.

Invité solennellement à se prononcer, celui qui avait la priorité dans l'exercice du droit de tâchât y renonce devant témoins aux portes de la ville; les formalités d'usage accomplies, Booz use de son droit de rachat cl épouse Ruth qui lui enfante un fils, à qui l'on donne le nom d'Obed. « Ce fut le père d'isal, père de David. » Les derniers versets du livre, en un appendice généalogique, donnent la descendance de Pharès jusqu'à David. C. iv.

III. But. — A la simple lecture de l'histoire de Ruth, on n'imagine pas d'autre but à son auteur que celui de raconter un épisode touchant et édillant de la vie familiale et sociale a l'époque des Juges, toute remplie par ailleurs de meurtres el de guerres. La simplicité et la douceur des mœurs d'un passé plus ou moins lointain pouvaient être données en exemple aux contemporains de l'auteur. Ce n'est pas seulement le souvenir du dévouement de la jeune Moabite qui était digne de passer à la postérité, mais encore celui de la sollicitude prudente ct avisée de Noémi, de la bonté ct de la générosité de Booz et même de la complaisance des moissonneurs De tels exemples de mœurs fami Haies n'étaient sans doute pas rares en Israël, et si celui qu'oflrc la famille d'Elimélech a mérité d'être conservé, c'est que de cette famille devait descendre le chef glorieux de la dynastie des rois de Juda. Conserver une histoire édifiante relative aux origines de David, tel paraît bien le but de l'auteur dans la composition du livre de Ruth.

Ce n'est donc pas uniquement en vue de fournir la généalogie de David. Celle-ci. a-t-on dit, placée a la lin du livre, iv, 18-22. en donnerait la clef : c'est pour faire connaître les origines de David, le grand roi d'Israël, dont ne parle pas la série historique Josué-Rois, qu'aurait été composée l'histoire de Ruth, l'aicule de David. Outre qu'il n'est pas du tout certain que cette généalogie, reproduite semble-t-il, de I Par., u. 5-14. ait primitivement appartenu au livre de Ruth, il est évident (pic, si tel avait été le but de l'auteur, il n'aurait pas attendu pour le manifester les derniers versets du livre, d'autant plus que légalement Obcd, l'ancêtre de David, est le fils de Mahalon et non de Booz; c'est en cllel pour faire revivre le nom du défunt dans son héritage, c'est ‹ pour que son nom ne soit point retranche d'entre ses frères et de la porte de son lieu », (pic Booz

(lent û faire valoir son droit de rachat et à prendre en même temp pour femme Ruth la Moabite, femme de Mahalon. iv, 5, 10.

On a pensé que celte obligation du mariage lévlrattque serait précisément ce que voudrait avant tout rappeler l'auteur, en montrant que, même à l'égard d'une parente issue «le lace étrangère, l'obligation ne cessait point, il existait en effet dans la législation mosaïque une loi dite du levirat (du latin *leoir,* beau-frère, frère du mari) qui imposait au frère d'un homme mort sans enfants l'obligation d'épouser la veuve; l'enfant premier-né de ce mariage devait porter le nom et recevoir l'héritage du premier mari. En cas de refus de la part du beau-frère, la veuve pouvait le citer devant lrs anciens qui devaient essayer de le persuader de sc soumettre à la loi du lévirat. SI c'était inutilement. la veuve s'approchait alors de son beau-frère en présence des anciens, lui ôtait son soulier et lui crachait au visage en disant : ‹ Ainsi sera fait à l'homme qui ne relève pas la maison tie son frère. » Deut.. xxv, 5-Ht. Sans doute le récit est ordonne en vue de la conclusion du mariage entre Booz et Ruth en vertu de la loi du levirat et plus d'un trait en rappelle les différentes prescriptions, mais, si l'auteur avait eu réellement pour but Je rappel de cette loi. il aurait souligné davantage la nécessité de sa si ricte observation ; non seulement il ne le fait pas, mais il ne fait non plus aucune allusion à la loi du Deutéronome, qu'il ne semble d'ailleurs pas très bien connaître, puisque le degré de parente clairement indiqué dans la loi deutéronomique n'est pas celui qui unissait Boor et Ruth, n. 10, et que d'autre part le refus de celui qui. le premier, avait droit de rachat n'encourt pas le mépris que lui inflige la loi du lévirat de Deut., xxv, 9. Josephe, dans ses *Antiquité judaïque* V, xi, soucieux d'adapter l'histoire à la l.oi, ajoute au récit biblique la recommandation de Booz à Ruth «l'avoir à s'approcher du parent, renonçant à son droit de rachat, de le déchausser d'un de ses souliers et de lui en donner un coup sur la joue.

Si le livre de Ruth n'a pas été composé pour en faire comme une illustration des lois matrimoniales en Israël cl plus particulièrement du lévirat. il ne l'a pas clé davantage pour faire opposition ù la défense du Deutéronome concernant l'entrée de l'Ammonite cl du Moabite dans rassemblée de Jahvé. L'exemple du mariage d'une Moabite et d'un Israélite dont naquit un fils qui devait être l'ancêtre du véritable fondateur de la monarchie en Israël était bien fait certes pour montrer que l'exclusion des Moabites de l'assemblée d'Israël n'était pas aussi rigoureuse que certains auraient pu l'entendre d'après les termes memes du Deutéronome, xxm. 1-5; mais rien dans le récit qui trahisse une préoccupation polémique quelconque, et surtout il ne manquait pas d'autres exemples plus significatifs et plus décisifs Λ l'appui d'une opposition à l'interdiction visée: ne serait-ce que celui de Salomon qui airna beaucoup de femmes étrangères, des Moabites, des Ammonites et d'autres d'entre les nations dont Dieu avait défendu d'avoir commerce avec elles. Ill Reg . \i. 1·2.

Moins probable encore, bien qu'admise par maints critiques. Bertholdt, Geiger, Grâtz. Kuenen. Bertholet, Nowack, l hypothèse qui volt dans le livre de Ruth un écrit de circonstance, une sorte de pamphlet politique, au c iraclèrc franchement polémique, en réaction contre les mesun s rigoureuses prises par Esdras et Nchémie nu sujet des mariages des Juifs avec des femmes étrangère I lAdr., ix-x; 11 Esdr., xm, 23-29. Il y a bien l insistance de l'auteur à accompagner le nom de Buth dr l'épithète « la Moabite , que souligne encore la rcponu de Ruth à Booz : * Gomment ai-je trouvé grâce .· tes s eux pour que tu t'intéresses ù moi qui suis une ctrangerr? ı n. 10; mais ce n'est pas par un scrupule religieux ou patriotique que le proche parent renonce à son droit de rachat et surtout comment concevoir l'admission dans le recueil des livres sacrés d'une œuvre qui aurait été écrite en opposition avec la tendance prédominante alors dans la collection. L'hypothèse suppose de plus résolu le problème de l'époque de composition du livre.

D'après Reuss enfin, ce serait au contraire un but de réconciliation qui serait à l'origine de l'histoire. Aux habitants du royaume d'Israël, demeurés dans le pays après la chute de Samarie el la déportation en Assyrie, l'auteur aurait voulu démontrer que les rois de la dynastie davldiquc avaient des droits réels sur le territoire d'Éphraïm et tout le royaume du Nord, parce que, si Obcd, le grand-père de David, était en fait le Ills de Booz, en droit, d'après les principes mêmes du lévirat, il était le fils et l'héritier de Mahalon, fils d'Élimélech l'Éphratéen ou l'Éphraïmitc, et ainsi la dynastie royale, régnant à Jérusalem, se trouvait appartenir aux Dix tribus, si bien que les sujets de l'ancien royaume d'Israël devaient s'v rallier. La thèse de l'auteur, si thèse il y a, ne semble pas de nature à convaincre ceux auxquels elle était destinée, mais son plus grave défaut c'est de manquer de base solide, car l'argument principal, sinon unique, repose sur l'interprétation plus que douteuse du mot *'Ephrâttni.* S'il est vrai que ce terme désigne parfois un homme de la tribu d'Éphraïm, Jud., xii,5: I Beg., i. 1; HI Reg., xi, 26, il s'emploie également pour désigner un habitant de Bethléem. appelée Éphrata. I Reg., xvn, 12; Mie.» v, L Or, c'est manifestement dans ce sens (pie l'entend le livre de Ruth, où nulle part d'ailleurs il n'est question d'Éphraïm.

De toutes ces hypothèses plus ou moins ingénieuses, aucune, on le voit, ne s'impose. Inutile de chercher si loin. Il suillt· a-t-on observé, de se rappeler le goût des Orientaux pour les histoires drainai iques, piquantes ou touchantes qu'on se raconte d'une génération à l'autre. Les aventures de Noémi, de Ruth et de Booz présentaient l'intérêt et l'attrait voulus pour séduire les narrateurs et captiver les auditeurs. Puis surtout ce récit ne se rapportait pas à des personnages quelconques : il avait pour héros les aïeux du roi David, et cette circonstance lui donnait un relief exceptionnel. » Gautier, op. ci/., p. 152. Transmet Ire ù la postérité un récit touchant, à tous égards édifiant et de plus non sans intérêt pour la famille royale, tel parait bien la fin de cette histoire. Il y a lieu d'y ajouter le but providentiel. signalé déjà par les anciens interpretes chrétiens; à la question que se pose Théodoret. au début de scs courtes notes sur le livre de Ruth : ‹ Pourquoi l'histoire de Ruth a-t-elle été écrite? », tout d'abord, répond-il. à cause du Christ Seigneur. *P. G.,* t. lxxx. col. 518. Le nom de Ruth en ctïet figure non seulement dans la généalogie de David mais aussi dans celle du Mèssfei Matth . i, 5.

IV. Date irr auteub. — L'incertitude au sujet de la place primitive du livre dans le canon se retrouve à propos de son origine ou de l'époque de sa composition, et les mêmes tendances se retrouvent, les unes en faveur d'une rédaction antérieure ù l'exil, les autres pour une œuvre du temps de l'exil ou plus récente encore. Cette diversité d'opinions tient en partie à la rareté des éléments d'information et ù leur manque de netteté.

p> *Pour une date tardive* se prononcent naturellement la plupart des critiques modernes non catholiques, Kuenen, Wellhausen, Bertholet, Buddr, Xowack. Leurs principales raisons sont les suivantes :

1. La façon dont l'auteur parle de l'antique coutume de remettre sa chaussure à l'acquéreur d'un champ en signe de cession de son droit de propriété, laisse entendre que cet Usage était depuis longtemps

tombé en désuétude, c'est pour(|uoi il juge nécessaire de l'expliquer : · C'était autrefois *(le/antm,* ἐμπροσθεν. *antiquitus)* la coutume en Israel, en cas de rachat et d'échange, pour valider toute affaire, que l'on ôtât son soulier et le donnât; cela servait de témoignage en Israel. » iv. 7. Il faudrait meme aller plus loin, ajoute Gautier, et comparer attentivement la loi deutérono-inique sur le lévirat avec les coutumes que le livre de Ruth décrit en termes assez vagues et qu'il semble traiter comme des pratiques archaïques. inconnues de ses lecteurs. Le levirat, tel qu'il nous est représenté par les textes de l'Ancicn Testament, ne paraît pas avoir été appliqué à d'autres qu'aux frères au sens le plus strict. Seul, le livre de Ruth parle de ce droit et de ce devoir, comme s'étendant jusqu'à des parents d'un degré plus éloigné. Op. *cil.,* p. 15(1.

2. Le principal argument est tiré des aramaïsmes et d'autres expressions considérées comme d'époque tardive. * Le style du livre, dit Cornill, a un coloris fortement araméen et présente maintes particularités qui dénotent, sans qu'on puisse s'y méprendre, l'époque d'après l'exil. » *Einlcitung...,* 2e édit., p. 343. On cite entre autres exemples le verbe zm.W avec le sens de prendre (femme) , i, 4, au lieu du terme usuel *tàqah,* cf. I Par., xxm. 22 : H Par . xi. 21 ; xni. 21 : **\\n.** . I Esdr., ix, 2. 12; X, H ; 11 Esdr.. xnt.35; le verbe s/è-*ber,* · attendre, espérer , i, 13. cf. Ps., cm (Hebr., civ), 27; Ps.. cxvin (1 lebr.. exix), IGG; l'expression *lûhen,* i. 13, forme arameenne de *iàkhrn,* ‹ c'est pourquoi ». cf. Dan. (aram), n, G, 9; iv, 21; le verbe *qayye'm,* valider, confirmer . iv, 7, cf. Ez„ xm,6; Ps., cxvin (Hebr.. exix), 28, 106; listh., ix. 21, 27, 29; Dan. (aram.), iv, 8. Dans le même sens sont relevées les terminaisons en *în* au lieu de *i* pour la deuxième personne du féminin singulier à l'imparfait, n, 8. 21 ; m. L 18; en *ti* au lieu de *te* pour la deuxième personne du féminin singulier au parfait, m. 31; on fait remarquer que le nom divin *Sadday,* le tout-puissant . i,20,21. employé seul sans être précédé de Dieu, ne se rencontre jamais en prose, mais seulement dans la poésie, surtout au livre de Job, etc...

3. Pour ceux qui voient dans le livre de Ruth un pamphlet politique contre les mesures d'Esdras et de Néhémie en vue d'empêcher les mariages avec des femmes étrangères, la date de la composition s'impose.

2° *Réponse.* — Rien que présentés à de multiples reprises et avec une belle assurance, ces arguments ne semblent pas pour autant décisifs. Au premier, tiré de iv, 7, on oppose le caractère très probable de glose tardive que présente ce verset; au sujet du second, plus important, on fait observer que cet ensemble d'expressions et d'aramaïsmes ne comporte pas la conclusion qu'on se croit en droit d'en tirer, comme l'établit un examen plus attentif Ainsi le verbe *nâiâ* avec le sens de « prendre (femme) . se rencont re déjà dans la Genèse, xxvn, 3; xi.v, 19; Jud., xvi, 31 ; xxi. 23; *Saddaij,* employé déjà dans les oracles à forme poétique de Balaam, Num,, XXIV. I. IG, est sans doute un terme poétique choisi à dessein par l'auteur; de telles expressions poétiques se rencontrent de même dans des livres historiques antérieurs A l'exil; le prétendu aramaïsme./d/ién : • c'est pourquoi . *proptcrca,* n'est pas à retenir, car on ne saurait le confondre avec l'araméen *lâkhc'n* qui a le sens de ‹ seulement· ; il n'est pas davantage une forme féminine employée pour la forme masculine ainsi qu'il arrive souvent dans la *Mischna;* cet usage postérieur ne doit pas être invoqué facilement pour l'hébreu biblique; il est probable enOn que le mol *lâhén* est fautif et qu'il faut le remplacer par *lâhém,* - pour eux ·. Cf. Joüon. *Ruth, Commentaire philologique et exigétique,* 1921, p. 10; le verbe *qayyém,* iv, 7, ne sc trouve guère à cette forme piel que dans l'hébreu postérieur et semble bien emprunté à l'araméon, l'hébreu classique l'emploie à la forme hiphil. Num., xxx. l 1-15; ce verbe appartient nu verset 7 du c. iv, déjà signalé comme une glose tardive. Pour d'autres mots dont on s'est plu à relever les affinités avec l'aramécn ou l'hébreu récent, on constate par ailleurs leur présence dans des passage tenus généralement pour anciens. Quant aux terminaisons signalées plus haut, on y voit des formes anciennes, maintenues dans l'usage local. Cf. Driver, *introduction to the literature* o/ *the Old Testament,* édit., p. 155. Des remarques qui précèdent on peut légitimement conclure que le style du livre de Ruth dans son ensemble ne témoigne d'aucune marque de décadence; il est sensiblement différent non seulement de celui d'Eslher el des Chroniques mais même de celui des Mémoires de Néhémie el n'apparaît pas inférieur à celui des meilleurs endroits des livres de Samuel. Ainsi par sa beauté et par sa pureté le style du livre de Ruth s'avère-t-il plus probablement de la période précxillennc. *Ibid.,* p. -151-155. Même jugement de la part de Kœnig, (pii ne voit dans le livre de Ruth aucun des signes de la période la plus récenle'du développement de l'hébreu. *Emleitung in dos* A. T., p. 287.

Au troisième argument enfin, tiré du caractère de pamphlet attribué au livre, on oppose l'invraisemblnncc de l'admission d'un tel écrit dans le canon, à une époque où la tendance contraire prédominait; un Juif des temps postexiiiens. où la moindre trace de paganisme était sévèrement condamnée cl radicalement extirpée, aurait-il fait dire à Noémi. s'adressant à Ruth : • \ oici que ta belle-sd ur est retournée vers son peuple et vers son dieu: retourne et suis ta belle-sieur ·? i. 15.

3° *Redaction antéexilienne.* — A celte mise au point des arguments invoqués à l'appui de l'hypothèse d'une rédaction tardive, on ne manque pas d'ajouter quelques considérations favorables à une rédaction antérieure à l'exil. Ainsi, rernarque-l-on, celui qui a écrit, iv, 17 : ‹ Il naquit un lllsà Noémi. et celle-ci lui donna le nom d'Obed. c'est le père de Dax id ·. ne pouvait être qu'un contemporain de ce roi, car s'il avait connu de scs descendants, il n'aurait certes pas manqué d'en donner la liste, ainsi que l'y invitait le souhait du peuple à Booz : · Que Jahvé rende la femme qui va entrer dans ta maison semblable à Rachel et à Lia, qui à elles deux ont édifié la maison ‹l'Israël, iv, il. Rouiquoi, d'autre part, tandis que pour Samuel et Saùl plusieurs de leurs ancêtres sont mentionnes. l Reg., i. 1; ix, 1. pour David, au contraire, personnage autrement important, seul est mentionné le nom de son père, I Reg., xvi, 1; xv». 12 ? N'est-ce pas parce (pie l'auteur des livres de Samuel, connaissant le livre de Ruth, jugeait inutile de répéter ce qui s'y trouvait relativement à In généalogie de David? iv. 17. A côté des expressions qu'on a cru devoir interpréter comme des signes d'époque récente, la langue du livre offre par contre maintes ressemblance avec celle de livres aussi anciens (pie ceux des Juges, de Samuel et dos Rois. Telle la formule d'imprécation : ‹ Que Jahvé me fasse ceci et encore cehi... ›. 1, L fréquente dans les livres historiques : l Reg., m, 17; xiv, 11; 11 Reg., m. 9. 35; 111 Reg., n. 23; IV Reg.. v î, 31 ; telle encore la formule *pelônt 'almônt,* un tel. iv, l et I Reg.. xxi. 3; IV Reg.. \ i. 8; etc.

l ue note d'éditeur à l'exposé de l'opinion du P. Jouon, adoptant le début delà période post exilicnne pour la rédaction du livre de Ruth, résume ainsi les arguments en faveur d'une date plus ancienne : · La Direction de l'institut biblique laisse l'auteur libre de soutenir son opinion. Cependant elle croit de son devoir d'avertir qu'elle lient pour beaucoup plus probable l'opinion contraire, à savoir que le livre de Ruth a été composé ax'anl l'exil. En effet la comparaison de la langue de Ruth si peu éloignée de l'hébreu classique de la meilleure époque (l'auteur lui-même en convient)

est toute en faveur d'une date ancienne. Les particularités morphologiques relevées par l'auteur sont de véritables archaïsmes. Indices d'une époque reculée, à moins qu'on ne veuille y voir le résultat d'un calcul que Ton n'a aucune raison de supposer. Le ton serein du récit, l'air de joie répandu sur toute cette idylle sont difficilement conciliables avec les circonstances pénibles que dut traverser la petite communauté juive au retour de l'exil jusqu'au triomphe des efforts politiques de Néhémic. Enfin la vie et la fraîcheur de la narration, l'abondance des menus détails semblent indiquer que l'écrivain sacré n'était pas éloigné des événements qu'il racontait. » Joûon, *op. cit.,* p. 13.

Ie *L'auteur.* — Plus grande est l'incertitude au sujet de la personne de l'auteur. D'après le Talmud, *Raba bathra.* 11 *b.* Samuel a écrit son livre, les Juges ct Ruth; dans ce passage, où il est également question de l'origine des autres livres de l'Ancicn Testament, le mot écrire, *kd/ab,* serait employé au sens de mettre par écrit ou éditer ct non au sens figuré d'être auteur; c'est ce que laisse entendre le rôle qui y est attribué à Ezéchins et à son collège (?) dans l'édition d'Isaie, des Proverbes et autres livres; ainsi ce texte nous renseignerait seulement sur l'opinion des rabbins de l'époque talmudique d'après laquelle Samuel aurait mis par écrit le livre de Rulb. Cf. Joûon, op, *cit.*. p. 14-15. Quoi qu'il en soit, beaucoup d'anciens interprètes, s'appuyant sans doute sur ce passage du Talmud, ont attribué la composition du livre au prophète Samuel. Rien toutefois ne permet d'en établir la preuve, ct, même dans l'hypothèse d'une rédaction contemporaine de David, l'opinion ne s'impose pas.

V. Caractère historique. – La détermination du but de l'auteur a déjà touché â la question d'historicité, car il est bien évident que, si l'histoire de Ruth a été écrite dans un but polémique ou tendancieux, la (pieslion de sa valeur historique se pose nécessairement ct l'on conçoit sans peine que toutes les réponses ne lui seront pas favorables. Pour les uns, cette histoire serait une pure fiction, qui aurait trouvé son point de départ dans ce passage du livre de Samuel où il est rapporté que David, poursuivi par Saül et obligé de chercher un refuge au pays de Moab, dit au roi de ce pays : ‹ Que mon père et ma mère puissent, je te prie, se retirer chez vous, jusqu'à ce que je sache ce que Dieu fera de moi. › I Reg., xxn. 3 (Wcllhausen). L'histoire aurait trouvé place dans le recueil de récits pieux ct édifiants désigné sous le nom de *Midraseh* du livre des Rois, cité au II· livre des Paralipomèncs. xxiv, 27 (Budde). Mais c'est surtout Berthold, suivi en cela par de nombreux critiques, qui a voulu faire du livre de Ruth une histoire inventée, un simple poème, *Hiatorisch-kritische Einteitiiruj in das* A. und .V. *Testament,* 1X16. p. 23-37... Quelques remarques feront voir la valeur de ses arguments et partant de sa thèse.

Contre le caractère historique du livre on a surtout mis en avant le caractère symbolique des noms de plusieurs personnages; celui de Noémi, « ma suavité ›, ma douceur », ceux surtout de scs deux fils : Mahalon, « maladie ». et Cheljon « consomption », « anéantissement ». Avant toute conclusion basée sur celte interprétation de quelques noms propres, il y a lieu d'observer que les étymologies qu'elle suppose sont très obscures, insuffisantes par conséquent pour conclure au caractère purement allégorique des personnages désignés par ces noms. De plus, selon une juste remarque, l'auteur du livre, ignorant les noms réels de ces personnages au rôle tout à fait secondaire, aurait fort bien pu créer des noms symboliques sans rien enlever a la réalité des personnages non plus qu'à l'historicité d< s faits racontés Joûon, op. ci/., p. 7. Non moins douteuse encore est l'étymologie du nom d'Orpha. belle-filk de Noémi, demeurée au pays de Moab el qui pour cette raison aurait été ainsi appelée parce qu'elle tourna le dos *Çôréph,* nuque, arrière du cou) à Noémi. Quant aux noms des deux personnages principaux Booz et Ruth, aucune étymologie proposée n'est satisfaisante. lue preuve en outre que ces différents noms ne sont pas dépuré invention de l'uuteur, c'est que, celui-ci ignorant le nom du proche parent de Ruth qui pouvait le premier faire valoir son droit, il ne s'est lias cru permis de lui en créer un; comment dès lors aurait-il imaginé celui de personnages au rôle encore plus effacé comme Orpha ou les deux fils d'Élimélcch? 11 n'y a donc rien de ce côté qui s'oppose à la réalité historique des héros du livre et par conséquent à celle de l'histoire elle-même. Rien non plus du côté du caractère de ccs héros; ne sont-ils pas en effet trop parfaits pour être réels; n'ont-ils pas été idéalisés? Certes les principaux d'entre eux sont de beaux exemples de vertus sociales et familiales; mais c'est précisément pourquoi leur histoire a été racontée; le tableau de plus n'est pas sans ombre : Orpha el le proche parent de Noémi n'ont pas la générosité ni le désintéressement de Booz ou de Ruth.

Le caractère de l'époque des Juges à laquelle sc déroule l'histoire de Ruth n'est pas, comme on le prétend, incompatible avec cette idylle toute pacifique. Entre les périodes de luttes et de barbarie, il y eut place pour des accalmies où pouvaient s'épanouir dans la paix les vertus familiales. Jud., m, 11, 30. A côté des héroïnes des temps troublés de cette époque, telles que Débora ou la fille de Jcphté, il veut place pour d'autres héroïnes de temps moins agités, telles que Ruth cl Noémi.

Le fait rapporté au livre de Samuel, I Reg., xxn. 3, à savoir la démarche de David auprès du roi de Moab pour lui demander un asile pour son père el sa mère, n'est pas sans ajouter une forte présomption en faveur de l'historicité des faits relatés au livre de Ruth. David pouvait en effet tirer argument de scs attaches familiales avec le pays de Moab pour y obtenir quelque appui dans le danger (pii menaçait ses parents, d'autant plus que Saul ayant guerroyé contre les Moabites, I Reg., xiv, 17, ceux-ci pouvaient se montrer accueillants à un ennemi de ce roi.

L'autorité du premier évangéliste peut enfin être invoquée en faveur de l'historicité du livre de Ruth; saint Matthieu, dans sa généalogie de Noire-Seigneur, i. 3-6, en reproduisant Ruth, iv, 18-22, entend bien parler de personnages réels. Il en est de même de l'historlcn juif Josèphe dans ses *Antiquités judaïques,* V, xi.

Une opinion moyenne, celle de nombreux critiques non catholiques, admet la réalité historique de l'événement principal du livre, le mariage de la Moabite Ruth, tout en sc montrant plus réservée sur la vérité des détails du récit. On peut en effet supposer à la base de ce récit, selon la remarque de Driver, des traditions de famille concernant Ruth et son mariage avec Booz; l'auteur du livre leur a donné une forme littéraire qui a peut-être Idéalisé dans une certaine mesure les caractères el les épisodes. Op. *rit.,* p. 456.

Pour simple mention les hypothèses de Winckler et de Gunkel. Le premier découvre dans la chaste idylle de Ruth un bas-fond mythologique; Ruth serait Btar-Tamar et Booz Tammuz-.Marduk. cf. *Altoricntalische Fonchungen.* III· série, 1902, p. 65-78 ; h· second y voit un emprunt aux contes antiques, à l'histoire d'isis, dépouillée de son caractère magique. Ef. *Itedcn und Au/sOtse,* 1913, p. 65-92.

VI. Enseignement helïgieux.— De par sa nature même et son contenu le livre ne saurait présenter une grande richesse doctrinale. Il s'en dégage néanmoins quelques enseignements religieux.

Et tout d'abord celui que donne l'exemple des trois personnages principaux : Noémi, Ruth el Booz. Leurs

paroles comme leur» m les renferment une leçon de piété envers la famille. Pour se faire aimer si profondément de ses brus, note le P. JoÜon, Noémi devait être sans doute la plus aimante des belles-mères. Le caractère désintéressé de son affection sc montre dans ses efforts pour dissuader ses brus de partager sa triste existence et dans sa préoccupât ion de chercher un mari pour Ruth. Celle-ci est admirable dans son dévouement pour sa belle-mère; elle renonce pour elle a sa famille, à son pays et à l'espoir d'un second mariage. Elle obéit entièrement A Noémi pour le choix d'un mari : si celui-ci était riche, par contre il n'était plus jeune, ni, 10. Mais Ruth voit en lui le *gaêl* qui donnera une postérité A Élimélcch. C'est la piété filiale qui la pousse A ce mariage, comme Booz lui-même le proclame, in, 10. » *Op. cit.,* p. 2. Booz de son côté ne demeure pas insensible aux qualités morales de la glaneuse moabite; ce sentiment, avec sa piété envers son parent Élimélcch, le décide au mariage avec Ruth. Sa générosité apparaît d'autant plus louable qu'elle s'exerce sans la contrainte de la loi du lévirat; il ne s'agit pas, en effet, d'un mariage léviratique proprement dit; Booz, non plus que le parent dont il recueille les droits et assume la charge, n'est le beau-frère de Buth, ni même de Noémi; seule la piété envers un parent défunt pour conserver son nom sur son héritage inspire sa conduite.

Une autre leçon se dégage encore de l'histoire de Buth, celle de la providence divine, disposant les événements de la vie humaine et ménageant après l'épreuve le bonheur. C'est ce que souligne l'expression de la reconnaissance de Noémi A la nouvelle de l'accueil bienveillant fait par Booz A Ruth : Qu'il soit béni de Jahvé, qui n'a pas renoncé A sa bonté envers les vivants el envers les défunts. » n, 20. (.'est ce que souligne également l'historien Josèphe disant à la fin du récit du mariage de Buth : « J'ai été obligé de rapporter cette histoire pour faire connaître que Dieu élève ceux qu'il lui plaît A la souveraine puissance, comme on l'a vu en la personne de David, dont telles furent les origines. » *Ibid.*

Quant A la notion de la divinité elle-même, la conception antique s'exprime dans les paroles de Noémi A Buth pour l'exhorter A suivre l'exemple dOrpha ct A retourner comme elle vers son peuple el vers son dieu, !, 15. Il ne vient pas A l'idée de Noémi que sa belle-fille, restant au pays de Moab, puisse honorer d'autre dieu que celui de son peuple. Est-ce la même idée <pii sc retrouve dans les paroles de Kuth A Noémi : l'on peuple est mon peuple, ton Dieu est mon Dieu? › N'est-cc pas plutôt cette idée que le Dieu d'Israël est aussi le Dieu de tous les peuples et qu'une Moabite même qui « vient s'abriter sous les ailes de Jahvé , n, 12, n'est pas rejetée par lui, mais entre dans la communauté d'Israël, acquiert les droits d'une îsraélite et deviendra, selon les desseins providentiels, l'aïeule du roi David et du Messie lui-même. Joûon, op. *at.,* p.3 ; Fillion, art. *Ruth* dans \ igouroux, *Dictionn. de la Riblc,* t. v, col. 1281.

VU. Texte. — Le texte hébreu du petit livre, dont le charme poétique a été si souvent loué, nous est parvenu dans un état assez médiocre; on y a relevé une tendance, soit des scribes, soit du dernier recenseur. A abréger. La version des Septante, par une très grande littéralité, est de la plus grande importance pour la reconstitution de l'original; de ses deux principaux manuscrits, *Vaticanus* el *Stnalticus,* le premier présente, comme pour les Bols, un texte préorlgénien. La version syriaque est au contraire libre et parfois même très libre, cl A cause de cela même dilllcllv A utiliser pour la reconstitution de l'hébreu. La Vulgate enfin, traduction assez libre cl élégante, suppose dans quelques passages un texte hébreu quelque peu différent du texte massorétique actuel. Du Targum d'époque assez tardive, pas grande utilité a retirer. Cf. Joûon. op. *cit.,* p. 18 22. Hamann. *Annotationes ♂ritic et rxrgcticu in librurn Ruth ex vetustissimis ejus interpretationibui depromptu-*, 1871.

I. Commentauii s. Chez le Père on ne trouve guère A mentionner que les très courtes explication de Théodoret, P. G., t. i.xxx, col. 518-528. Outre le commentateur de tout l'Ancien Testament et ceux du livre des Juge y ajoutant ordinairement celui du livre de Huth, on peut citer parmi les ancien : Nicola de Lyre, Tostat, Serarius. Sanchez, Bonfrèrr, dom Colmet.

Panni les moderne chez le catholique : Clair, /.es *Juges ct Ruth,* 1878, dan la Bible de Lethlcllcux ; von I fuminelauer. *Commentarius in libros Judicum et Ruth,* 1838, dans *Cursus Scriptures sacnr;* JoÜon, *Ruth, commentaire philologique et exég^tique,* 192-1, dans *Scripta pontificii Instituti blblicl;* Schulz, *Das Ruch der Richter und das Ruch Ruth,* 1926, dan *Die Ileillge Schrift* de Feldmann el Hcrkrnnr; C l«attey. *The Rook of Ruth,A \n^ The Westminster version of the Sac. Script.,* Londres, 1935. — Chez le non-catholiques : Bcrthcau, *Das Ruch der Richter und Ruth,* 1315 ; 2 edit., 1883. dans *Kurzqef. exeget. Handbuch zum* .4. T.; Keil, *Jotua, Richter und Ruth.* 1863 ;2· édit., 137-1, dans *Ribtischer Com·mentor* de Keil cl Delitzsch; Oct Hi. *Das Ruch Ruth,* 1889, dans *Kurzgef. Kommentar* d< Strack et Zôckler; Bertholet, *Das Ruch Ruth,* dan *Die fûnf MegUlot,* 1898. du *Kurzer Iland-Commentar* de Marti; N ôx ack. *Richter-Ruth.* 1900, dans *Handkommentar* dr Nowack; Cooke. *The Rook of Ruth.* 1913. dans *Cambridge Ribte for schools and colleges.*

II. Tn a Vai x. — Umbreit, *t'eber GeUl und '/.week des Ruches Ruth,* dans *Thcoloq. Studien und Kritiken,* 1831. p. 305-308; Auberien, *Die drci Anha tge des Ruches der Richter, ibid.,* 1860. p. 536-578; Baalw, *Das Ruch Ruth und das Hohelicd...,* 1879; Budde. *Vcrmutungen zum Altdrasch der Konlge,* dans */.eilschr. far alttest. Wissenschaft.* 1892, p. 37-51 ; Beu er. *Die l<eviratschc im Ruche Hut,* dan *Theotog. Studien und Kritikcn.* 1903, p. 323-332; *The ge ullah in the Rook of Ruth,* dan *American Journal of semitie languagei.* t. xix. p. 1 13-118; I. xx, p. 202-206; Kai. *Rrbtochter und Ersatzehe im Ruth* /1., (Lin .Veue *kirchtiche Zeitschrift,* t. xix. p. 11.5-129.

Articles de dictionnaire et encyclopédies : Fdlion. *Ruth* ct *Ruth (livre del,* dan Vigouroux, *Dictionnaire de la Riblc,* t. v, col. 1273-1282; W.-H. Smith et T.-K. Cheyne. *Ruth (Rook of),* dans Cheyne, *Eiicgclopu dia biblica,* t. iv.col. 1166-4172; Hcd|Kith. *Ruth* ct *Ruth (book of),* dam Hasting .4 *Dictionary of the Bible.* I. Ix. p. 316; Kanlcn, *Ruth,* dan Wctzcr ct Wcitr, *Kirchentextam,* 3· edit., t. x, col. 1 117-I IIS; V. Orclli. *Ruth,* dan Herzog, Protest. *Rcalencgklopa-dic,* 3· éd„ t. xvn, p. 265-267.

A. C.LAMEH.

RUTHÈNE (ÉQLISE), dite plu correctement aujourd'hui Eglise t κιιχιχπιχχι . Le mot ruthène est un vocable qui prête A confusion. Au début il était la traduction latine approximative du mot « russe ·. Mais, on l'a fait remarquer ci-dessus, col. 208, il y a au moins trois Bussies : la Russie du Nord ou Moscovie (celle qui a réussi A imposer son hégémonie aux deux autres), la Russie-Blanche A l'Oucst, enfin la Petite-Russie ou Ukraine au Sud dont Kiev a été le centre, et qui est la partie le plus anciennement civilisée cl christianisée. C'est A cette dernière partie que l'usage a peu A peu réservé le nom de Rulhénie. Étymologiquement, l'Eglise ruthène c'est donc l'Église d'Ukraine.

Or, malgré scs caractères ethniques nettement tranchés. malgré sa langue qui le différencie des nations voisines, le peuple ukrainien, faute de frontières naturelles, n'a jamais réussi â se constituer de manière définitive, A l'époque moderne.cn un État indépendant. II a toujours été disputé entre les deux grand États voisins, la Pologne A l'Oucst, la Moscovie au Nord. Ccs tiraillements politiques ont laissé des traces fort apparentes dans l'histoire de son Église. L'influence polonaise qui s'est exercée, A partir du xtv· siècle, sur une grande partie de 1'1 kraine a orienté peu à peu vers Rome une fraction importante de l'Église ukrainienne, malgré ses origines byzantines cl sa longue soumission

û Constantinople, Finalement, *Vunion de Hresi* a rattaché définitivement â Home cette fraction, dont le centre d'équilibre est à chercher surtout en Gallcic. C'est à elle que s'applique plus spécialement le vocable d'Église ruthène. devenu synonyme (l'Églisc russe-unie. C'est de cette Église unie qui a conservé son droit canonique byzantin cl sa liturgie byzantine (en slavon) qu'il est usant tout question ici.

Après les partages de la Pologne de la lin du xvm· siècle, elle avait conserve une vitalité suffisante dans la partie qui était attribuée à l'Autriche-1 longrie. Plus difficilement s'était-cllc maintenue dans la · Pologne du Congrès , passée sous la domination russe; quant aux ramifications importantes qu'elle envoyait dans la Russie proprement dite, elles n'avaient pas tardé à disparaître.

La Grande Guerre, en amenant la résurrection de la Pologne ct le dépècement de l'ancienne Autriche-Hongrie a mis l'Églisc ukrainienne dans une situation nouvelle. La grande partie de ses ressortissants se trouvent être membres de l'État polonais, et. par la force même des choses. l'Églisc ruthène, quelle le veuille ou non. est surtout une confession polonaise », dont le statut est réglé par les diverses conventions étudiées à l'art. Pologne, t. xn, col. 2161 sq. Celte situation de fait n'empêche pas l'Églisc ukrainienne de regarder, par-dessus la frontière russo-polonaise, dans la direction de l'Ukraine demeurée russe, et qui n'a pu, comme elle l'avait un instant espéré, se soustraire à la domination soviétique.

De toutes façons, malgré son loyalisme parfait à l'endroit de Rome, l'Églisc ruthène ne perd pas de vue les autres Ukrainiens qui, pour des raisons où la politique a joué le grand rôle, ne sont pas rattachés au centre de l'unité catholique. Ce n'est pas seulement conscience de liens ethniques et nationaux, c'est souvenir d'un passé religieux commun, qui ne fut pas sans gloire. C'est pourquoi l'on trouvera ici. à diverses reprises, mention de l'Églisc ruthène ‹ orthodoxe », entendant par là l'Églisc ruthène qui ne reconnaît pas l'autorité suprême de Home.

Apres ce ‹pii vient d'être dit, il est facile de comprendre qtie nombre des questions traitées ici ont déjà été touchées ou même étudiées plus à fond dans l'art. Brssn.. C'est vrai pour la période des origines; c'est vrai aussi pour les ⁑vn et xvm· siècles et spécialement en ce qui concerne l'école de Kiev. Le lecteur est renvoyé d'office à ces développements. Pour ce qui est des données administratives ct statistiques, on se référera à l'art. Pologne.

L Histoire sommaire. H. État actuel (col. 392). III. Littérature ecclésiastique (col. 395).

L Histoire SOMMAIRE de L'ÉGLISE HCTHïtNE.

1" Les *origines.* Les premières mentions de l'État ruthène de Kiev sont contemporaines de celles qui concernent l'activité des missionnaires du patriarche de Constantinople Ignace envoyés en Buthénie et qui réussirent à baptiser deux princes-souverains de Kiev, Ascold et Dyr vers 870. A partir de ce moment, l'expansion du christianisme en Buthénie ne cesse de croître, surtout le long du grand chemin qui unit, par le Dnieper cl la Volkhov, la mer Noire à la mer Baltique. Ce chemin a été nommé le chemin de la Scandinavie » ; c'est celui qui amène les Varègues en Grèce et a Constantinople. La fol chrétienne fut alors professée non seulement par les commercants grecs ct par les soldats varègues, mais aussi, du moins en partie, par la population slave.

Sous le règne du prince-souverain Igor (91 1-915), les chrétiens étaient déjà nombreux en Buthénie et, dans un traite avec l'Empire byzantin (911), parmi les membres de la délégation ruthène, les chrétiens sont mentionnés les premiers. Dès ce temps il y avait à Kiev une église de Saint-Elle pour la Buthénie chrétienne ». La femme du prince Igor. Olga, devenue après sa mort régente de Buthénie (915-957), sc lit baptiser; elle entretint des rapports diplomatiques avec le basileus Constantin \ Il Porphyrogénète, puis avec l'empereur (l'Allemagne Othon Irr le Grand. Néanmoins la mission de l'évêque Adalbert, envoyé en Buthénie par Othon I'r en 961-962 ne réussit pas, car la princesse Olga dut à ce moment céder le pouvoir à son fils Svjatoslav Irr le Conquérant (957-972). qui ne voulait pas abandonner la religion de scs aïeux. Le fils aîné cl successeur de Svjatoslav Pr. Jaropolk Ɨ f (972-979) était sur le point d'accepter le christianisme, mais entre temps il fut expulsé par son frère cadet, Vladimir ler. qui jusqu'alors était prince de Novgorod-la-Grande.

Après la victoire de Vladimir Ier le Grand (980-1013). il y eut une courte période de réaction païenne. Mais, souverain intelligent. Vladimir se rendit compte que ce n'était pas dans le paganisme que son immense Étal pouvait trouver une base solide de morale ct de civilisation. Ge fut la cause principale qui l'inclina à introduire le christianisme en scs Etats; d'autre part, il voulait s'apparenter avec la dynastie de Byzance.cc qui n'était pas possible pour un prince païen. En 988. il aurait été baptisé en Ghersonèse Tauriquc (Crimée) par des prêtres grecs, après quoi le christianisme fut introduit en Buthénie comme religion officielle.

Du fait que Vladimir était apparenté avec la dynastie impériale byzantine, on pourrait croire que la foi chrétienne a été introduite en Buthénie directement de la Grèce byzantine; mais l'historien ukrainien Étienne TomaSIvskyj (+ 1930) le nie. il affirme notamment que la première hiérarchie ecclésiastique, archevêque, évêques et clergé, est arrivée en Buthénie du patriarcal bulgare d'Okhrida. En effet, le clergé grec de la suite d'Anna, fille de l'empereur byzantin et femme de Vladimir, ignorait la langue slave, ce qui le rendait peu capable d'activité missionnaire. L'Église ruthène, de même que le patriarcat d'Okhrida, est ainsi devenue le terrain que se sont disputé les influences byzantine et romaine; elle eut même parfois des tendances a l'émancipation ou, comme l'on dit, à i'aulocéphalie. Sous le règne de Jaroslav le Sage (1019-1051), par exemple, un prêtre ruthène, l Illarion, devint métropolite (en 1051) malgré l'opposition du patriarche de Constantinople. Cette tension entre les Bulhènes et Constantinople explique le fait que l'Églisc ruthène entretint des relations avec le Saint-Siège jusqu'à la tin du xi· siècle, alors (pic les rapports entre Byzance cl Borne étaient rompus depuis le temps de Michel Cérulaire, patriarche de Constantinople, (pii avait consommé, en 1051, la séparation de l'Églisc grecque ct de l'Églisc romaine.

C'est seulement au début du xir siècle que la métropole ruthène de Kiev reconnut de nouveau l'autorité du patriarcat de Constantinople (1101), à cause des liens de parenté entre les Burikides de Kiev et les empereurs de Byzance. Mais la Buthénie n'abandonnait pas scs tendances à l'aulocéphalie. En 1117, le concile des évêques rulhèncs. rompant le lien de subordination qui les rattachait au patriarche de Constantinople, confia la dignité de métropolite à un moine ruthène. Clément Smolatyè (1117-1155). La bénédiction lui fut donnée avec les reliques du pape saint Clément. Mais Kiev étant tombé, après la mort du grand-prince souverain Izlaslav 11(1151), sous le pouvoir de Georges, prince de Souzdal, le berceau du futur Étal moscovite, on vil revenir en Buthénie les métropolites grecs dépendant du patriarche de Constantinople.

2° *Lfépoque mongole. Lutte d'influence entre le Nord et le Sud.* — Pendant les invasions des Mongols, qui

établirent vers le milieu du xnx· siècle sur tous ces pays une domination plus ou moins contestée, les Buthènes s'efforcèrent de rétablir les rapports avec le Saint-Siège. En 1245. un archevêque ruthène. nommé Pierre, participe au concile œcuménique de Lyon. Daniel, prince-souverain de Galicic et de Lodomérie (1205-1264). ayant donné ion consentement à l'union de l'Églisc ruthène avec Home, fut couronné roi par le légat du pape Innocent IV (1253). Malgré cela, le royaume galicien n'ayant pas trouvé d'appui en Europe occidentale fut forcé de se soumettre a la Horde d'or mongole; les rapports avec le Saint-Siège furent de nouveau rompus.

La situation de la xille de Kiev près de la zone des steppes rendait sa sécurité tris problématique à cause des Incursions des Mongols. C'est pourquoi les métropolites Cyrille (1245-1281) ct Maxime (1283-1305) changèrent souvent de résidence, s'arrêtant le plus longtemps à Vladimir-sur-Klazma. En ce tcrnps-là, il n'y avait plus d'unité nationale ou politique dans les États des Burikidcs : la distinction entre la partie méridionale ruthène (aujourd'hui Ukraine) et le Nord (qui par la suite s'appela Moscovie, puis Bussie à partir du xvm· siècle) était alors déjà fortement accentuée. C'est pourquoi les souverains ruthènes de Galide ct Lodomérie, ne voulant pas que leurs sujets dépendissent au point de vue religieux d'un chef étranger, habitant l'Etat des princes moscovites, exigèrent finalement des patriarches de Constantinople l'érection d'une métropole galicienne. Grâce aux démarches commencées par Léon Ier (1264-1301), celle-ci fut créée à Halytch (1302), sous le règne de son fils, Georges I«r (1301-1308). Son existence fut courte; après lu mort du premier métropolite galicien de Halytch, Nlphonte, et de celui de Kiev. Maxime (qui depuis 1299 résidait toujours à \ ladimir-sur-Klazma), le candidat galicien. Pierre, supérieur de l'abbaye de Saint-Sam eur-sur-Bata (Gallcic). fut ordonné comme « métropolite de la Buthénie tout entière » (1308-1326). Après avoir résidé parfois dans le royaume galicien, parfois dans l'État moscovite, il s'établit définitivement à Moscou, qui, dès le début du xiv» siècle était devenue le centre politique des Étals septentrionaux des Burikidcs, remplaçant les villes de Souzdal ct de \ ladimir-sur-Klazma. Le Grec Théognoste, qui monta sur le si;ge métropolitain après la mort de Pierre et résida à Moscou. s'efforça de maintenir l'unité de l'ancienne métropole de Kiev, quoique le siège métropolitain de Halytch fût occupé alors par le métropolite Gabriel, ct ensuite par Théodore, ordonnés eux aussi par les patriarches du Constantinople. Sous la pression du métropolite Théognoste et du prince moscovite Siméon le Téméraire, la métropole galicienne fut supprimée définitivement en 1347, par le patriarche moscovite Isidore \ oukhiras.

3° *Lu conquête polonaise. Les débuts de l'union ecclésiastique. Les deux Églises ruthènes.*— Apres l'extinction des Bomanides (branche galicienne des Burikides). le sud-ouest du royaume galicien (Galicic orientale ct pays de Kholm d'aujourd'hui) fut occupé par le roi polonais Casimir le Grand (1319), tandis que le reste de ce royaume (Lodomérie) cl les autres États ruthènes sur le Dniester et le Dnlépcr avec leurs affluents étaient rattachés à la Lithuanie. Le grand-duché de Lithuanie, ayant absorbé tant d'éléments rut hunes, fut imprégné de cette civilisation ruthène, beaucoup plus élevée que la sienne, i) accepta même le nom de grand-duché llthuano-ruthène.

Grâce au roi polonais Casimir le Grand, la métropole galicienne fut rétablie encore une fols par le patriarcat constantinopolitain (1371), mais elle n'englobait que les territoires ruthènes, occupés par Casimir. Aussi les grands-ducs lithuano-ruthènes rétablirent-Ils,durant la seconde moitié du xiv· siècle, à Kiev, le siège des · métropolites de la Buthénie tout entière ▮ (les métropolites de Moscou sc servaient simultanément du même titre).

Le métropolite llthuano-ruthène de Kiev, Cyprien Camblak, devint en 1389 métropolite « de la Buthénie tout entière »; à partir de ce moment-là il résida d'ordinaire à Moscou (t 1407). Il s'efforça, de même que son neveu et successeur, Grégoire Camblak (1415-1419), de rétablir l'union avec le Saint-Siège, mais il ne put y réussir. La métropole de Halytch fut supprimée après la mort de Cyprien Camblak. Il n'y cul plus qu'un seul métropolite, dépendant du royaume lithuano-polonais, pour la Buthénie et pour la Moscovie jusqu'à 1440, date à laquelle le métropolite Isidore rétablit l'union avec le Saint-Siège au concile de Florence. Après son retour à Moscou il fut arrêté, mais il réussit à s'enfuir. Le métropolite Jonas fut élu en 1448 par le synode de Moscou sans le consentement du patriarche constantlnopolitain, cl Isidore rentré à Borne renonça à sa dignité. Grégoire Bulhar fut nommé par le pape Calixte III (1455-1458) métropolite ruthène de Kiev; à partir de ce moment-là les métropoles de Kiev cl Moscou demeurèrent séparées. En 1470, Grégoire fut confirmé aussi par le patriarche de Constantinople. Scs successeurs Missael Bahoza (1473-1477) ct Joseph Bulharynovyfi (1497-1501), tout en reconnaissant l'autorité du patriarche conslantinopolilain, entretenaient néanmoins des rapports avec le Saint-Siège (1473. 1476 ct 1497). Les efforts de la métropole ruthène de Kiev au xvr siècle pour s'unir â l'Églisc catholique ne furent couronnés d'aucun succès positif à cause, semble-t-il, île la passivité de la Curie romaine.

(.'est seulement à la seconde moitié du xvr siècle que le Saint-Siège procéda â une action tendant à ramener les Ruthènes à l'unité catholique. Envoyés par lui, les jésuites s'efforcèrent surtout de gagner le prince Constantin-Basile Ostrogskyj. protecteur de l'Églisc ruthène; mais le prince Ostrogskyj, bien qu'il fût favorable à l'unification du monde chrétien, la concevait surtout comme une entente du Saint-Siège avec les quatre patriarches orientaux de Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem. Le fait que tous ces patriarches résidaient en territoire ottoman, et que les Turcs étaient toujours en lutte avec l'Europe chrétienne, rendait irréalisable l'idée du prince Ostrogskyj. Mais entre temps certains évêques ruthènes, du leur initiative propre déclarèrent au Saint-Siège leur désir d'union. Ils étaient froissés de la politique des patriarches constantinopolitains qui. en conférant à certaines confréries religieuses lus droits de stauropéule, soumettalunt à leur contrôle les évêques eux-mêmes (voir art. Patiuaiicats, t. xi, col. 2278). Le métropolite ruthène, Michel Bahoza (1589-1599), avec tous ses évêques (excepté ceux de Léopol cl PcremySl) conclurent, en 1596. l'union avec l'Églisc catholique à Brest-sur-le-Boug. Malheureusement ils ne réussirent pas à gagner la confiance de la société ruthène, qui. en majeure partie, considérait l'union comme un procédé déguisé de latinisation du rite oriental. Ce furent les Cosaques Zaporogucs qui donnèrent à l'orthodoxie l'appui le plus fidèle. Sous la protection de leur ht tman Pierre Konasevyè Sahajdaènyj, un nouveau métropolite et des évêques orthodoxes furent ordonnés à Kiev par lu patriarche du Jérusalem Théophane. en 1620.

La Buthénie (Ukraine ct Buthénie-Blanche d'aujourd'hui) devenait ainsi le terrain d'une lutte confessionnelle. Les efforts du métropolite ruthène catholique Joseph Velamyn Butskyj (1613-1637) ct d'un célèbre polémiste d'abord orthodoxe puis converti au catholicisme, Mélècc Smotryckyj (1578-1633) ct d'autres patriotes ruthènes au xvn siècle, n'aboutirent à

aucun succès, parce que les Kuthènes orthodoxes s'abstenaient de tous pourparlers avec les Bulhènes-unis; d'autre part les catholiques du rite latin (Polonais), manquaient, eux aussi, de considération pour les nouveaux catholiques grecs-unis. En 1632, la hiérarchie orthodoxe fut reconnue par la Diète polonaise, c'est pourquoi à partir de ce moment-)/) il y cul ofllciellemeiit deux métropolites ruthènes île Kiev, l'un calholiqur-grcc (grec-uni), l'autre orthodoxe. La métropole ruthène catholique était composée des archevêchés de Polock et Smolensk, et des évêchés de Vladimir, de Kholm el de Pinsk. Les évêchés de Léopol, de PercinyJI, de Loutsk ct de Mohilcv et l'archidiocèse métropolitain de Kiev constituaient la métropole ruthène orthodoxe.

Le plan du métropolite catholique BuckyJ, qui voulait unifier l'Église ruthène sous un patriarche de Kiev, — celle dignité devant être offert eau métropolite orthodoxe Pierre Moghila (métropolite de 1632 à 1617) — ne réussit pas, parce que le Saint-Siège s'opposait à la création du dit patriarcal. Puis les guerres des Cosaques ukrainiens contre la Pologne, qui suivirent l'insurrection de l'Ukraine en 1648, empêchèrent le successeur de Moghila. Silvestre Kossov (1617-1657) de continuer les pourparlers, qui préparaient l'œuvre de l'unification des Eglises ruthènes. Dans les traités diplomatiques de Zborlv (16 19) et de lladialch (1658). qui devaient mettre fin à la guerre ukraino-polonaise, le gouvernement du nouvel État ukrainien exigea même la suppression de l'Église ruthène catholique-unie.

L'Étal ukrainien ayant été partagé en 1667 entre la Pologne el la .Moscovie, la métropole ruthène orthodoxe de Kiev tomba sous l'influence du patriarcal de Moscou (1685) qui restreignit de plus en plus ses droits; en 1722. la métropole orthodoxe île Kiev devint un simple archevêché. Mais, pendant ce temps, en Ukraine occidentale et en Buthénic-Blanche, sous la domination polonaise, l'union ecclésiastique faisait des progrès remarquables. En 1691, l'évêque orthodoxe de Pcrcmvsl. Innocent Vynnyckyj accédait ù l'union; en 1700, l'évêque de I.éopol. Joseph Sumlanskyj; en 1702. l'évêque de Loutsk. Denis Jabokryrkyj. En Buthénic-Blanche. seul l'évêché de Mohilcv resta orthodoxe Jusqu'au partage de la Pologne. L'Église grecque-unie, autrefois considérée par les Cosaques comme une intrigue polonaise, est devenue une Église nationale ruthène (ukrainienne cl blanc-rulhène). dès que les patriarches de Moscou ont commencé de se servir de l'archevêché de Kiev comme d'un moyen de russification de la population ukrainienne et blanc-ruthène.

Le métropolite ruthène catholique Léon Kyska (1713-1728) convoqua le concile ecclésiastique de Zamostia (1720) en vue de la réorganisation de l'Église ruthène catholique. A l'ordre du jour du «lit concile figuraient les questions suivantes : l'élimination des éléments latins Introduits dans le rite oriental, le rétablissement de la discipline au sein de l'Église, la conservation de son individualité rituelle, le conflit entre le clergé séculier ct l'ordre des basiliens. Le dit ordre de Saint-Basile constituant une province religieuse séparée, dont l'archimandrite était toujours de 1617 ù 1673 le métropolite ruthène grec-uni, avait eu de grands mérites dans l'union de l'Église ruthène avec l'Église romaine. Plusieurs propagateurs de l'union et des plus dévoués avalent été élevés dans les couvents des basiliens. Plus instruits que le clergé séculier, les basiliens donnaient beaucoup de soin à l'éducation de leurs novices. Malheureusement plusieurs Polonais accédèrent à l'ordre de Saint-Basile - trop souvent dans la seule Intention de faire carrière — en y apportant l'esprit polonais et latin, étranger à l'Église ruthène. Ainsi les basiliens s'éloignaient-ils île plus en plus de la nation ruthène (ukrainienne et blanc-rulhène), en ù polonisant. En se fondant sur les résolutions du concile de Zamostia. selon lesquelles chaque évêque devait passer par le noviciat monacal, les basiliens prétendaient que seuls les membres de leur ordre pouvaient porter la mitre. En fait la plupart des évêques aux ⁂vn et XVIII· siècles provenaient de l'ordre basilicn; et s'il y avait parmi eux des gens sincèrement attaches à l'Église cl a la nation ruthènes, Il y avait aussi des Polonais. Pour fermer nu clergé séculier l'accès des dignités, les basiliens n'acceptaient pas celui-ci dans leurs écoles. Certains métropolites. Léon Kyska. \thanase SeptyckyJ (1729-1716). quoique anciens basiliens, luttèrent contre cette hégémonie de l'ordre. Au XVîii* siècle une nouvelle province des basiliens fut créée en Ukraine, l'autre englobant la Buthénic-Blanche; l'ordre fut dirigé par un proloarchlinandrile ct deux Pères provinciaux (archimandrites). Jusqu'au milieu du xviir siècle, les écoles des basiliens étaient très nombreuses dans toute l'Ukraine sur la rive droite du Dniéper (Galicle, Volhynie, Podolie cl la partie de la voyvodie de Kiev sur la rive droite du Dnieper qui était sous la domination polonaise) ct en Kuthénie-Blanche; c'étaient les temps de l'épanouissement de l'Église grecque-unie.

1° *Lr partage de la Pologne. Recul de ГÉglise ruthene-unie.* La Itussle orthodoxe, en s'ingérant de plus en plus dans la vie intérieure de l'État polonais, complètement livré à l'anarchie, donnait un appui considérable ù l'orthodoxie en t Ukraine el en Buthénic-Blanche. Les métropolites et partiellement les évêques grecs-unis n'étaient pas capables de s'opposer ά celle Invasion de l'orthodoxie, tandis que, sous les métropolites Philippe Wolodkow lez (1762-1778), Jason Smogorzewski (1780-1786) et Théodose Koslocki (1788-1791) décidément polonisés. le bas clergé, peu instruit, ne sc rendait pas bien compte des différences dogmatiques qui séparaient l'union ecclésiastique ct l'orthodoxie. Seuls un petit nombre des prêtres avaient une instruction sérieuse, tout en étant attachés à leur peuple; plusieurs en furent victimes, martyrisés par les confédérés polonais de Bar (177 1-1775) ou condamnés par les cours martiales russes à Loutsk (1788).

La grande diète polonaise (1788-1792) avait conféré au métropolite îles Kuthènes grecs-unis un siège au Sénat, d'ailleurs le dernier après tous les évêques du rite latin. La réunion des orthodoxes à Pinsk en Pologne (1791) avait, de son côté, réorganisé l'Église orthodoxe qui devait constituer une métropole avec trois évêchés. Les deux derniers partages de la Pologne (1793 el 1795) empêchèrent la réalisation de toutes ccs décisions.

1. *Les pays attribués à la Russie.* — L'Ukraine et la Buthénic-Blanche étant passées sous la domination russe. l'Église grecque-unie y fut exterminée par force. Dans les territoires à l'est du Dniéper, pendant les trente premières années de la domination russe, sur onze millions de grecs-unis, deux millions seulement (avec deux évêchés) restèrent fideles au catholicisme. De 1827 â 1839. l'Église grccquc-unic fut supprimée par la force sur tout le territoire île l'empire russe, sauf dans la région de Kholm. qui faisait partie de la Pologne du Congrès ·. Quant h l'Église orthodoxe en Ukraine el en Buthénic-Blanche. elle fut complètement rattachée à l'Église synodale russe, et lui servit pour la russification des Ukrainiens et des Kulhènes-Ilianes.

2. *Les pays attribués à l'empire d'Autriche.* – La petite partie de la métropole ruthène de Kiev (Galicle avec les évêchés île Léopol el de PercmySl) qui avait été annexée par l'empire autrichien (1772), était plus heureuse. Conformément au système joscphlste, elle

fut presque complètement séparée du reste de la métropole, dont le sort après le troisième partage de la Pologne vient d'être décrit. Incorporée par l'Autriche, la Galicie entra en contact immédiat avec la hiérarchie grccquc-unic des Kuthènes de Hongrie.

Les origines de la hiérarchie ecclésiastique des Kuthènes sujets de la l longric (avec lesquels la Galicle a été unie sous le sceptre des Habsbourg) ne sont pas bien connues. Probablement du χιι· au xiv· siècle elle sc rattachait nu diocèse de PcrcnnCI (en Galicle). Plus tard un évêché fut érigé à Moukatchcvo (Munkacs) el rattaché directement nu patriarcal de Constantinople; le premier évêque titulaire fut .Jean, prieur de l'abbaye de Saint-Nicolas de Ccrncèa-Hora (Mont-Monacal) (vers 1191). L'évêque de Moukatchcvo, Basile Tarassovyè (1638-1618), accéda â l'union ecclésiastique (de Brest) avec une partie de son clergé (1646); le reste sc convertit au catholicisme nu concile d't fthorod (Ungvar) en 1652. Dans la partie orientale de la Huthénie subcarpathiquc. l'Église grecque-unie ill de grands progrès de 1716 à 1721 (région de Mannaros-Sziget). L'évêquc de Moukatchcvo, André Baèynskyj (1772-1809). réussit à s'émanciper légalement des évêques latins d'Erlau (1771), auxquels l'évêché de Moukatchevo avait clé jusqu'alors soumis. Depuis 1775 la ville d't ihorod devint la résidence des évêques de Moukatchcvo. Les efforts de l'évêque Baèynskyj pour unir tous les évêchés ruthènes d'Autriche sous le métropolitain de Halylch, avec résidence à Léopol (1771), n'ont abouti à aucun résultat à cause de l'opposition des Hongrois. Grâce à Baèynskyj un séminaire de *Harbarcum* en 1771. auprès de l'église de Sainte-Barbe. Γη second diocèse fut érigé en Huthénie sUbcaipathique en 1818, â Priachevo (Epcrics).

Au *JJarbarcum* l'on trouvait aussi beaucoup de Kuthènes originaires de Galicle, qui par la suite réorganisèrent le clergé des évêchés de Léopol el de PcrcmySl. Le *Harbareum* ayant élé supprimé en 1781, le clergé ruthène lit ses éludes dans un nouveau séminaire catholique grec, crée en 1783 à Léopol. el au *Studium Ruthcnum.* annexé en 1787 à l'université de Léopol. Grace aux démarches du chanoine Michel Harasevyè, la métropole galicienne fut rétablie en 1808. mais elle n'englobait pas les évêchés de Moukatchcvo et de Priachevo à cause de l'opposition des Hongrois. Le premier métropolite de Galicie fut Antoine AnhellovyÔ (1808-181 D.

Le role du clergé grec-uni dans la renaissance nationale el la xie politique des Kuthènes de Galicie fut considerable. Grégoire Jachymovyd, évêque de Porcins si (LS 19-1859). plus lard métropolite de Galicie (1860-1863), présida le Conseil général ruthène », première organisation politique des Kuthènes (Ukrainiens) galiciens en 1818; c'est lui qui dirigea l'activilé des députés ruthènes (ukrainiens) au Parlement autrichien (1818-1819) et à la diète galicienne (1861-1S63). Le clergé ruthène en Galicie ne manquait pas d'éliminer du rite grec les éléments latins.

Dans le même but des prêtres ruthènes de Galicle s'étalent rendus au pays de Kholm (sous la domination russe), mais entre temps le dernier évêque grec-uni de Kholm. Michel Kuzemskyj (1868-1871), originaire de Galicie. s'était retiré sous la pression du gouvernement russe, tandis que les grecs-unis du pays de Kholm étaient forcés d'accepter l'orthodoxie. L'évêché catholique grec de Kholm ne survécut pas Λ l'année 1875, mais le peuple restait fidèle nu catholicisme, lui profitant de la permission finalement accordée par le gouvernement russe (1905), il accepta le catholicisme du rite latin, l'union étant interdite.

lui Galicie un troisième évêché fut créé, avec résidence à Stanyslaviv (1885). L'ordre de Saint-Basile (masculin ct féminin), réformé après 1882. devint beaucoup plus actif, surtout parses éditions populaires. Les congrégations des sœurs de la Conception-Immaculée de la sainte vierge Marie, créées depuis 1892, s'occupèrent des orphelinats. L'ordre de Saint-Théodore-Studilc fut fondé en 1906, en acceptant le régime ct l'esprit des religieux de la Kuthénic ancienne. Le métropolite André, comte Scptyckyj (Szcplycky) (dès 1901) organisait en 1913. la branche orientale de l'ordre du Kédcmpteur (les rédemptoristes); en outre ces temps dernier on a fondé de nombreuses congrégations nouvelles de femmes : sœurs de Saint-Théodore Studitc, de Suint-Joseph, de Saint-Josaphat, de la Sainlc-lamillr. congrégation des sœurs 1'nguenti-fvr.'v » (qui portent l'onguent) et la branche orientale de la société des sœurs de Saint-VIncent-de-Paul. Le séminaire général catholique ukrainien à Léopol ct deux séminaires diocésains à Stanyslaviv (dès 1907) ct à PvrcmxAI (dès 1912) sont chargés de l'éducation du clergé.

La Hongrie ayant reçu une large autonomie au sein de la monarchie des Habsbourg (1867), les rapports des évêchés de Moukatchcvo et de Priachevo avec la métropole de Léopol (galicienne) ont été rompus. L'évêque de Moukatchcvo, Étienne PankovsÔ (1867-187'2), envoyait les séminaristes catholiques grecs aux séminaires catholiques romains de Budapest ct Gran (Esztcrgom), en les exposant à l'influencc assimilatrice <lc la civilisation hongroise. De son temps, la partie sud du diocèse de Moukatchcvo fut détachée cl constitua un vicarial hongrois des grecs-unis avec résidence a Haïdou-Dorog, qui, en 1912, fut changé en un évêché. Jusqu'en 1918. les évêques de Moukatchcvo ct de Priachevo répandirent l'inllucnce hongroise dans leurs diocèses.

3. *L'Ëglise ruthène dans tes autres pays. — a)* Les colons ukrainiens de Bosnie ct de Baèka-Banat ont leur évêché grec-uni à Kri/evac (Krcuz) en Croatie, dont les relations avec la metropole tie Léopol,surtout à partir de 191 L sont très suivies.

b) Les paroisses ukrainiennes en Amérique, dont les premières furent fondées dès 1881. étaient autrefois soumises à l'évèquc catholique romain irlandais. En 1907, le premier évêché gréco-catholique fut fonde à Philadelphie pour les émigrés ukrainiens aux États-Unis et, en 1912, un autre pour les Ukrainiens grecs-unis au Canada à Winnipeg.

Durant que les grecs-unis étaient soumis à la juridiction des évêques latins aux États-Unis et au Canada, les orthodoxes el les protestants (presbytériens) se servaient d'une façon démagogique de celte dépendance pour propager leurs idées parmi les Ukrainiens. Les premières paroisses orthodoxes étaient fondées après 1891. L'Église orthodoxe ukrainienne autocvphalc des États-Unis et du Canada reçut après la Grande Guerre une vigoureuse impulsion de l'évèquc Jean Teodorovyè. A la tin de la première décade du xïx⁸ siècle, ℔e premières communautés évangéliques s'étaient installées parmi les émigrés ukrainiens aux États-l nis et nu Canada; dernièrement, après la Grande Guerre, on put remarquer une propagande des sectes évangéliques» surtout des prvsbv tériens parmi les Ukrainiens du vieux monde, surtout dans le territoire de l'évêché de Stanyslaviv en Galicle.

c) Pendant la domination autrichienne, les catholiques grecs de Bukovine étaient soumis à Γévêché de Stanyslaviv, tandis que les orthodoxes de ce pays avaient une Église commune avec la population roumaine.

Originairement la Bukovine faisait partie de l'Eglise ruthène (métropole de Halylch); depuis 1399, elle fut rattachée ù la métropole moldave de Sutchava; en l 102 un évêché fut créé à Kadivci (Badaulz) au

sein de la dite métropole. La Bukovine ayant été annexée â l'Autriche (1775), les relations de l'évêché de Radlvcl avec la métropole moldave (dont la résidence avait été entre temps transférée à Jassi) furent rompues. En 1783, la ville de Cernivcl (Czcrnowilz) est devenue la résidence des évêques. Provisoirement l'évêché de Bukovine fut rattaché à la métropole serbe de Carlovltz, jusqu'à ce qu'en 1873, une métropole autocéphale orthodoxe de Bukovine et Dnlmatie fût érigée avec résidence à Ccrnivci. L'école théologique orthodoxe, fondée par le gouvernement autrichien en 1827, fut rattachée en 1875 à Puniversité de Ccrnivci, devenant la faculté de théologie orthodoxe. L'Eglisc orthodoxe de Bukovine est le terrain de la lutte perpétuelle entre Ukrainiens el Roumains. La hiérarchie était autrefois complètement composée de Roumains cl d't krniniens roumanisés; c'est seulement vers la fin du *ix siècle que les Ukrainiens ont obtenu le droit d'avoir deux conseillers au consistoire et deux chaires à la faculté. Pendant la Grande Guerre un compromis a été conclu entre les deux nations de Bukovine, qui améliorait sensiblement le sort des Ukrainiens; un Ukrainien, Tile Tymynskyj. en était devenu évêque, mais, après 1918, lorsque la Bukovine a été annexée par la Roumanie, la maîtrise complète de l'Églisc orthodoxe a été donnée aux Roumains. Les conseils d'Églisc, introduits depuis 1873, donnent aux laïques une certaine influence sur les affaires de l'Églisc orthodoxe; malheureusement le régime des dits conseils y assure toujours la majorité aux Roumains.

X. Andmsiak, *Spraum patrjarchatu kijowskicgo za \\'ladysliuva 1\ (La question du patriarcat dr Kiev* soin *Ladislas* /V), Léopol, 1931; Id., *Jûzej Szumlanski, plerwszy bhkup unicki luwMkI (166i-170t)* (résumé : *Joscf Szumlanski, drr ente unicrtc Rischoj von Lemberg),* Léopol, 1931; X. de Baumgarten, *Chronologie ecclésiastique des terres russes du A· au XΠP tiède,* Rome, 1930; Id., *Salut Vladimir et la conversion dr la Russie,* Rome, 1932; V. Bldnov, *Pravnslavnaja Cerkov v Polie i Lilve (po Volumina Legum) (L'Église orthodoxe en Polognt et en Lithuanie, d'après tes Volumina Legum),* Jckaterlnodav, 1908; Id., *Pravoslavna Cerkua (L'Église orthodoxe),* dans *(kratnska Zahalna Encgkloprdija* (Encyclopédie ukrainienne générale), t. ni, L'viv-Stanyvlaviv-Kolomyjn. 1933-1931; A. Boudon, *Le Saint-Siège et la Russie,* Paris. 1925; K. Chodynlckl. *Kosei01 Pramoslaumg a Rzeczpospolita Polska, 1370-1632 (L'Église orthodoxe et la République polonaise),* Varsovie. 1931; \. Derugu, *Pîolr Wiclki a unici i unfa koiclelna, 1700-1711 (Pierre le Grand, les uniates et l'union des Églises),* Wilno. 1930; S. Golubev, *Kijevskij mIlropollt Pctr Mogila I jfgo spodvliniki (Lr métropolite de Kiev, Pierre Moghila et* tes *auxiliaires),* Kiev. 1883-1893, 2 vol.; E. Golubinsklj, *Istorija Russkoj Cerkvl (Histoire de ΓÉglise russe),* Moscou. 1900-1901, 2 vol.; M. Ilurnxlewicz. *Annales Ecclesire Rulhemr,* Léopol, 1802; M. Ilrusrvskyj, *Istorija Ukralny· /■/·.(/ IHistoire dr I't f.run, -Rut/i'/to I,* t. I-I\. I.iopol-Kiev-Vhlen, 1898-1931; A. Bêak. *L nionni i aidokrjalni zmahanna na ukr. zrml'ach vid Danyla do Izydora (Ixs tendances unificatrices et autonomistes en territoire ukrainien de Daniel â Isidore),* dans *Rohosloola,* t. ı-II, Léopol, 1923-1921; M. Kojalovlê, *Istorija vozsœdinenija zapadno-russkich unialon stargeh vrrmen (Histoire de la réunion des Russes occidentaux unis de Γancien temps).* Sa nt-Pctcrsbourg.1873; I Kulczynskl. *Specimen Ecclesia· rulhentar,* Rome, 1733-1731; T. Lchoczky,,I *berrgmeqyei gorogszertartdsu katholikus lHkészségtk turténrte a* Λ7 \ *tzàza t* M *;eig,* MÙnkACS» 1004$ V L« wtckl. (*nja floreneka u» Puiser (L'union dr I lorrnee en Pologne),* Cnicovic. 1899; |\. Leuirkl, *Knlaie KunstantU Ostrogski a unfa brznka 1396 (Le prince Constantin Ostrogski rt Γunion dr Brrside 1396),* Léopol, 1933; O. Levyckyj-V. Antonovyê. *Rozvidkg pr·· cerkovni vidnasyny na I kratni-Rusg ΛI'i-ΛP/Π et». (Recherches sur 1rs affaires ecclésiastiques en t k-ainr-Ruthmir aux X‡N 17//· s(éclcs),* Léopol, 1900; E Llkowikf, *Historya unil Kosciola ruskiego z Kotciolem rzgmskim (Histoire de l'union de I'Église ruthène aver ΓÉglise mmaine).* Poznan. 1875; Id., I nôi *Hrzeska (r.1396) t L'union de Brest),* Poznan. 1890; Id.. *Dziefe Kosciola uni·cklego na Lilurie I RusÎ u· Λ17U ı Λ7Λ udrku (Hist, de ΓEglise unie en Lithuanie cl en Russie aux ΛΓ/JP <(.r/.V· siècles),* Poznan. 1880; Id., *(icschichlr des allmalbjrn Verjullrs der unlrrtcn rnthrnisrhrn Kirche im XVtil. und XIX. Jahrhundrrt unter potnischeni and russluhnn Scepter,* 2 vol., Poscn, 1885-1887; O. LotockyJ, *Vkrmn'iki dicrcla cerkounoho praua (Les sources ukrainiennes du droit ecclésiastique),* Varsovie, 1931; Id., *Atdokcfalija ukr. pra·vosl. Cerkuy (Autocéphalie de Γ Église orthodoxe ukrainienne)* dans *VEncyclopédie générale ukrainienne;* Macaire Bulg ikov *Istorija russkoj Cerkvt (Ilist, dr l'Église russe),* I. i-\u, Saint-Pétersbourg, 1857-1883; .1. Pelesz, *Gcschichle drr Unionder ruthenischen Kirche mit Rom,* Vienne, 1878-1880, 2 vol.; E. Sakowicz, *Kosciid pramoslamnu u> Polscc to rport Scjmu Wirlkieyo 17SS-1792* (résumé : *L'Église orthodoxe<h Pologne* d *l'époque de la grande diète),* Varsovie, 1935; S. Smnl-Stockyj, *Nationale und kircldichc Bestrebungcn dtr Rumdnen in drr Rukoudna IS I8-IS6Ô, von Hischoj llakman hi eincm Scndschreihen dargcstellt,* Czcrnowitz, 1899; E. Sinurlo, *I.c Saint-Siège cl l'Orlcnt orthodoxe russe, iWl·-1631,* Prague, 1928; S. Tonuislv,kvj, *Vslup do istorllCerk·vy na Ukraini (Introductio in Ecclesia· historiam super terris L'crainir),* dans *Analecta ordinis S. Rasilii Magni,* t. IV. faic. 1.2. Jovkva, 1932; P. Jukovié, *Scjmovaja bor'bapra·voslavnagu zapadno-russkago doorjanstva s ccrkovnoj unijej (do 1609 g.) (La lutte, à la diète polonaise de lu noblesse russe occidentale [ritthène] contre ΓI niun ecclésiastique jusqu'en 1609),* t. i ct fasc. 1-6, Saint-Pétersbourg, 1901-1012.

IL L'état actuel de l'Église ukhaixh-nm..— 1° *Hiérarchie ecclésiastique.* — La métropole gréco-catholique galicienne dont le siège est à Léopol, a un caractère national ukrainien. Elle est composée de l'archevêché de Léopol ct dos deux évêchés de Percmysl et de Slanyslaviv. L'archevêque de Léopol, qui est en même temps métropolite de llalytch (Gallcle), a deux chorévêques (ou évêques auxiliaires). Chacun des évêques de Stanyslaviv et de P< rcmySi a également un auxiliaire. Il faut signaler aussi l'existence de l'archimandrite général du grand ordre monastique des basiliens unis résidant à Rome.

L *Métropole de Léopol.* — Le chapitre métropolitain est composé de dix chanoines-conseillers. L'archidiocèse de Léopol est divisé en cinq grandes circonscriptions appelées prolopresbytérats. celles-ci se décomposant en 54 décanats, avec Γ.GG paroisses et 981 prêtres. Sur le territoire de l'archidiocèsc de Léopol il y a cinq couvents de basiliens; cinq de studites; trois de rédemptoristes; quatre de sœurs basiliennes; un de sa urs studites. l.es sœurs de la Conception-Immaculée de la sainte vierge Marie ont vingt maisons; les sœurs de la société de Saint-Josaphat, trois maisons: les sœurs de la congrégation de la Sainte-Eamillc, quatre: les sœurs l nguentiferæ ». deux; enfin la congrégation des saurs de charité de Saint-Vinecnt-dc-Paul a une maison.

L'éducation du clergé de l'archevêché est confiée à l'académie de théologie de Léopol *((irtvco-calholica academia theologica),* qui, depuis 1928, remplace le séminaire général. Les études, qui durent cinq ans. sont faites en ukrainien el latin. Les deux facultés de l'académie (de théologie ct de philosophie) ont ensemble cinq professeurs ordinaires el sept extraordinaires. el treize chargés de cours. Le recteur de l'académie est élu parmi les professeurs ordinaires. Le petit séminaire », fondé à Léopol en 1919, prépare la jeunesse aux éludes de l'académie.

2. *Diocèse dr PeremijM.* Le chapitre cathédral a six chanoines-conseillers. Le diocèse a 51 décanats avec 759 paroisses cl 813 prêtres. Les basiliens y ont huit couvents; les sœurs basiliennes. quatre couvents: les sœurs de la Conception Immaculée de la sainte vierge Marie, trente-trois maisons; les sa urs de la congrégation de Suint-Joseph, six maisons. Les prêtres sont élevés au séminaire diocésain de Perems SI, fondé en 1912.

Par un décret du Saint-Siège de 1931. dix décanats occidentaux avec 7.5 paroisses el G0 prêtres ont été séparés du diocèse de Pcrem s si pour const Ituer l'admi-

nlstration apostolique de la région des Lcmky ·, avec siège â Rymaniv. La dite administration a été érigée sur les instances du gouvernement polonais, qui s'en sert pour poloniser les montagnards ukrainiens des Carpathcs, nommés Lcmky. Le premier administrateur (mort en 1936) a confié l'éducation de son clergé au séminaire polonais (romain-cat Indique) de Cracovie, quoique le séminaire ukrainien grec-uni de PcrcmySl soit à proximité de la région des Lcmky.

3. *Diocèse de Stanystaviu.* Le chapitre cathédral de Slanvslaviv a trois chanoines-conseillers. Le diocèse est divisé en 20 décanats avec 119 paroisses ct 650 prêtres. Sur son territoire les basiliens ont cinq couvents; les rédcmptorisles, un; les sœurs basiliennes. deux; les sœurs de la Conception-Immaculée de la sainte vierge Marie ont vingt-sept maisons; les sœurs de la charité du refuge de la Sainte Trinité *(sorores charilalis sub titulo Refugium Sanctæ Trinitatis),* une maison d'orphelins; les sœurs de la congrégation de Saint-.losaphat, deux maisons; la congrégation des sœurs « UnguentIfer.e › *(congregatio sororum l'nguentifera·ruin),* une maison; enfin les sœurs de la Sainte-Famille *(congregatio sororum Sancta' Faniilùc),* trois maisons.

2° *Situation juridique de TÉglise gréco-catholique.* -- Elle est réglée par le concordat de 1921 entre le Saint-Siège el le gouvernement polonais. Voir art. Pologne, t. xnô,col.2 13 L L'autonomie de la métropole galicienne est assurée, mais sa juridiction est pourtant limitée à la Galicie. Les autres parties du territoire national ukrainien en Pologne (la Volhynie, la Polésie, la Podlachic et le pays de Kholm) sont confiées ù un administrateur apostolique, l'évêque gréco-catholique Nicolas Carncckyj, originaire de la Galicie; mais ses fidèles, les I krainiens catholiques du rite oriental des dits pays, sont soumis ù la juridiction des évêques polonais du rite romain. L'activité de l'administrateur apostolique ne laisse pas d'être paralysée par l'attitude toujours diflhile du clergé polonais; c'est pourquoi le progrès de l'union sur ces territoires est peu considérable. L'activité missionnaire y est confiée à trente prêtres du rite grec, qui sont surtout des moines ; basiliens. rcdemplorislcs, studites. Le *Pontificium seminarium orientale.* fondé à Doubno (en Volhynie) en 1931, est destiné à l'éducation du clergé qui doit travailler sur les territoires ukrainiens et blancs-ruthènes où les orthodoxes sont en majorité; mais, dans ce séminaire, les langues polonaise et russe ont la prépondérance. En Pologne il y a ensemble 3 810 000 Ukrainiens catholiques du rite grec.

3° *Église ruthène en dehors de la Pologne.* — bai Tchécoslovaquie il y a deux évêques gréco-catholiques: celui de Moukatchevo el celui de Priachevo. Le diocèse de Moukatchevo (avec résidence a UMiorod) englobant le territoire du pays autonome de la Bulhénlc subcnrpnthlque, a 320 paroisses avec 350 prêtres; celui de Priachevo. sur le territoire ruthène (ukrainien) annexé à la Slovaquie, a 1G3 paroisses avec 190 prêtres. Chacun des deux diocèses de ΓI kraine subcarpalbique a six couvents d'hommes cl un de femmes. Ensemble il y a en Tchécoslovaquie 570 900 Ukrainiens (Buthènes) catholiques du rite grec.

Les 60 000 Ukrainiens gréco-catholiques, habitant la Bukovine ct l'ancien comitat hongrois de Marmaros, sont soumis, depuis 1930, ù un vicaire général-administrateur épiscopal de Ccrnivci (Czernovlê), qui dépend de l'évêque gréco-catholique roumain de Marmaros-Szlget.

I/évêché gréco-catholique de KriAcvac est l'autorité ecclesiastique supérieure pour les 15 000 colons ukrainiens gréco-catholiques qui habitent les provinces yougoslaves de Baèka (où les 1 krainicns-Buthènes sont venus au *xvm siècle). Banni.Croatie.Slavonie et enfin Bosnie.

Aux États-Unis il y a deux évêques ukrainiens catholiques : l'un à Philadelphie, l'autre à Homestead, tous deux depuis 1921. Le diocèse de Philadelphie a 95 paroisses avec 95 prêtres, deux couvents d'hommes et onze de femmes. Le diocèse de Homestead a 176 églises ct chapelles avec 155 prêtres et un couvent féminin. Aux États-Unis il y a 575 000 Ukrainiens gréco-catholiques. Le diocèse ukrainien catholique du rite grec de Winnipeg en Canada a 320 000 fidèles ct 55 prêtres en 270 paroisses. Les 70 000 Ukrainiens gréco-catholiques du Brésil ct de l'Argentine, avec dix-neuf prêtres, sont soumis aux évêques du rite latin. Au Brésil, le rôle religieux et culturel de la station missionnaire des basiliens ά Curitiba (en Parana, où sont établis les colons ukrainiens) est considérable; l'ordre de Saint-Basile a scs éditions populaires à ITudcnlopulis.

Tous les évêques gréco-catholiques ukrainiens qui sont hors de la Galicie, tout en étant soumis directement au Saint-Siège, ne laissent pas d'entretenir des rapports étroits avec le métropolite de Léopol, qui préside les conférences de l'épiscopat ukrainien.

4° *Église ruthène orthodoxe.* - L'Églisc orthodoxe, qui dans le passé (du xit· au xvn· siècle) avait toujours eu un caractère national ruthène, ne peut plus être considérée actuellement comme une Église nationale ukrainienne. Le gouvernement de l'État ukrainien en 1917-1920, s'était cfTorcé de lui rendre son caractère national. l'Églisc aulocéphale ukrainienne fut constituée par le loi du 1,r janvier 1919. Un peu plus tard, le concile orthodoxe ukrainien de Kiev (21-23 octobre 1921) élut le métropolite Basile Lypkivskyj, malgré l'opposition du patriarche de Moscou. L'autorité suprême de l'Églisc orthodoxe ukrainienne, le Conseil ecclesiastique orthodoxe ukrainien général, a commencé par éditer les livres liturgiques, traduits en ukrainien. Mais, en 1928. ce conseil fut supprimé ct le métropolite avec les évêques, arrêtés par le gouvernement soviétique. Depuis ce moment-lù il n'y a plus en U. B. S. S. que des communautés religieuses privées d'autorité centrale cl persécutées par le régime communiste. L'Églisc aulocéphale ukrainienne en Amérique a trente-deux paroisses aux États-Unis et cent vingt au Canada.

Les 1098 000 orthodoxes en Pologne ont depuis 1925 une Église aulocéphale dont le chef est le métropolite de Varsovie. Elle est composée de trois diocèses ukrainiens, ceux de Varsovie el Kholm (respectivement polonais et ukrainien), de \ olhynic et de Polésie; et de deux blancs-ruthènes : ceux do Vllna ct de Grodno.

Le diocèse volhynien a 680 paroisses, quatre couvents d'hommes et trois de femmes; l'abbaye d'Ouspenska Lavra à PotchaTv relève directement de la métropole. Le diocèse de Varsovie et Kholm a 85 paroisses (dont 69 au pays de Kholm cl en Podlachlc, 7 en Galicie, 9 sur le territoire national polonais) el un couvent d'hommes. Le diocèse de Polésie a 319 paroisses el un couvent d'hommes. Le diocèse de Vilna a 170 paroisses, un couvent d'hommes et un de femmes; le diocèse de Grodno. 179 paroisses, deux couvents d'hommes et un de femmes.

Quoique 70 % des orthodoxes de Pologne soient des lUkrainiens (2 810 000) (les Blancs-Buthèncs comptant pour 20%,les Busses. Polonais et divers pour 10% seulement). toute la hiérarchie supérieure orthodoxe — excepté l'archevêque de Volhynie, Alexis — est russe. D'ailleurs, la langue russe est de plus en plus remplacée dans cette Église par le polonais, ce qui cause un grand mécontentement parmi les Ukrainien et Blancs-Buthènes. Le statut précisant la situation materielle el juridique de l'Églisc orthodoxe en Pologne n'est pas réglé jusqu'alors. Cette mission avait été confiée» par arrêt présidentiel du 31 mai 1930, au concile de cette Église; mais la date de la convocation de celte assemblée n'est

pas jusqu'à present fixée. Le sort de l'Église orthodoxe cn Pologne est loin d'etre enviable. Au pays de Kholm, cent quatre églises orthodoxes sont fermées, cent soixante et une mises provisoirement à la disposition des catholiques du rite latin, cinquante-cinq ruinées. La question des dotations des paroisses et des rapports entre l'Église orthodoxe et le gouvernement polonais n'est pas encore réglée.

Certains émigrés du nouveau momie, tombés sons l'influence des sectes évangélistes, se livrent également â la propagande de leur foi cn Galicie. Leur activité ne donne pas de grands résultats étant combattue non seulement par l'autorité ecclésiastique mais aussi par les milieux dirigeants politiques ukrainiens, qui y voient un élément de décomposition dommageable à l'unité spirituelle de la nation.

.<rnhi/g:ni *vscho duchovcnstva hrrko-katobjckoi L'viuskoi mytropedyfoi archieparchII (Schematismus unioersi venerabilis cirri archiditrceseos ᵐetropolilann grirco-catholien: Isopollentis),* <·<!. ukrainienne, Lco|h›I. 1935-1936; *Schematismus universi cirri gra'co-catholica? durcescos Premislicnsis, Samboriensis rI Sanocensls,* Pcremy&l,1929, éd.latine; *Semalyzm hrekvkatolyckuho duchoœnsttia zluéengch eparchij Percmyskot, Sambirtkoi i Sanickni,* PeremySl. 1931, éd. ukrainienne; *Semalyzm vseho klyra hr.-kat. eparchii Stanyslamoskof,* StanyslnviV. 1935, éd. ukrainienne; *Schematismus universi cirri grivco-catholiac diteccsis Stanislaopoliensis,* Stanydaviv, 1935, éd. latine; L Vyslockyj, *Semalyzm hreko-katol.ruxkidio duchovcrndiHt epurchlj: Mukafovskût, Prjalcoskol i Anwryckoi z dodatkom adresara cparchlj : Krylcoackoï, Mad'ankoI i Rumunskoî,* I7.horo<!. 1921; *Juvytcjnyj aima· nach ukralnsknl hrcko-katolycknl Ccrkvy u /.lutenych Deriavach z nahody pjadesariitl'a Ii isnuvann'a,* 1884-1934 *(Almanach dr la (Ht année jubilaire dr l'existence dr ΓÉglise ukrainienne gréco-catholIquc aux États-Unis),* Philadelphie, 1931; *Cerkva fl'Église/,* article du calendrier *Krynyc'a,* Léopol· 1935; *Cerkovna organizacija (L'organisation de t'Église/, ihid.,* 1936; *Ukramsko-kiilolycka Cerktfa (a Ii knazi-jepyskopy sohodni (L'Église ukrainienne catholique et ses éoéqurs actuels),* dans *Kalendar niislonarja,* Jovkvn, 1936; les gazettes diocésaines : *L'uluski archleparchijalni uldomostg,* Léopol. 1919-1936; *Peremyski eparchijalni vidamosty,* Peremyfil, 1919-1936; *VIstnyk StanyslaDloskoi eparchII,* Stanyslaviv. 1919-1936; *Visty apostaiskoI administrati! LctnkiMyny·* Hvnuiniv-Zdrij. 1935-1936; les gazettes ecclésiastiques orthodoxes : *Cerkva j Zytt'a,* Kharkov, 1927-192S; *Cerkva i narid,* Luck-Krcmjanec, 1935-1936; le journal national ukrainien *Dilo,* LéojMil, 1922-1936.

III. Lettres et sciences ecclesiastiques.

1° *Ixs origines.* — Aux premiers temps du christianisme en Buthénie, la littérature ecclésiastique ruthène consistait en traductions des saintes Écritures et des œuvres des Pères de l'Église orientale, des chroniques byzantines, des récits hagiographiques, des sermons, des légendes, etc. Le bulgare ancien est devenu la langue littéraire non pas seulement pour la Bulgarie, mais aussi pour la Buthénie et pour la Serbie. Ccs traductions et remaniements devinrent des modèles pour la littérature originale des anciens Buthènes. dont le caractère demeure strictement ecclésiastique pendant tout le règne des Burikides.

La langue littéraire de ces temps-lâ, était le bulgare ancien, appelé généralement la langue slave ecclésiastique (slavon); c elait la langue des saints Cyrille et Méthode. Certains mots locaux pénétrèrent dans cette langue: c'est pourquoi elle prit des caractères distincts en l krainr (sud des états des Burikides). en Buthénie-Bhinchc et en Moscovie (nord des états des Burikides).

Lu première œuvre ecclésiastique originale en ruthène est le sermon *De lu loi donnée par Moise, de In grâce et dr la vérité révélée par Jésus-Christ, de la ja on dont la lot a été supprimée et dont la grâce avec la vérité a rempli la terre tout entière, dont la loi (chrétienne) a pénétré tous les peuples, le peuple ruthène y compris, avec reloge a notre kahan (souverain-prince) Vladimir, gui nous a baplut s,et la prière au Dieu de tout notre pays.* L'auteur est le métropolite Hilarion, le premier Bulhène qui ait occupé le trône métropolitain de Kiev (1051-1051). On remarque dans le style de cette œuvre l'influence du style byzantin, surtout des légendes apocryphes et hagiographiques des Pères de l'Eglise orientale.

Dans la seconde moitié du xi· siècle, la vie ascétique se développe sensiblement en Buthénie. Saint Antoine Peèersky (982-1073), après avoir passé quelques années à l'Athos, fonde l'abbaye dite *Peéerskaja Lavra* à Kiev, qui. du xi· au xvin· siècle, est devenue le centre religieux et culturel de la Buthénie-Ikraine. Le prieur Théodose (1035-1071) y introduisit la règle de vie monastique rédigée par saint Théodore le Studitc. Sept des sermons de saint Théodose Peèersky se sont conservés jusqu'à nos jours. Nestor, un des moines de la dite abbaye (1056-1111) a écrit la biographie de saint Théodose : nous le retrouverons. C'est à la Peéerskaja Lavra, que l'œuvre anonyme intitulée *L'éloge du Père prieur Théodose* fut écrite (vers 1093-1096) de même qu'une espèce de litanie et les canoni consacrés à saint Théodosc (pii furent rédigés par le moine Grégoire vers la fin du xr ou au commencement du xii· siècle.

Parmi les œuvres du xn· siècle il faut mentionner l'épltre du métropolite de Kiev, Clément Smolalyè (11 17-1151) au prêtre de Smolensk. Thomas, où l'auteur démontre la nécessité des études supérieures pour le clergé, en trahissant lui-meme une connaissance approfondie de la littérature byzantine. Dans les sermons et les prières, écrits par l'évêque Cyrille de Touriv, contemporain du métropolite (dément, on remarque beaucoup de talent poétique à côté d'une connaissance non méprisable de ΓÉcriture et de la littérature théologique. Il y a quelque sens poétique aussi dans l'anonyme *Éloge du pape Clément (Zf)* de latin du xne siècle.

Au xii· siècle encore parurent certaines œuvres religieuses notamment *L'instruction pour le fils spirituel,* par le moine Georges du couvent de Zarouby près de Kiev; *L'instruction aux enfants,* par le grand-prince de Kiev, Vladimir Monomaque (1113-1125). et de très nombreux sermons.

Les biographies des saints, surtout des saints ruthènes (la princesse sainte Olga, le grand-prince saint Vladimir, deux de ses fils, les princes Boris et Hlib.ct enfin les moines de Peéerskaja Lavra. Antoine et Théodose) étaient fort goûtées. Le cycle de la littérature hagiographique ruthène sc développe au commencement du XIIIe siècle, sous le nom de *Pefcrskij Pateryk,* ayant pour fond les récits concernant les origines de la Pcêcrska Lavra, tout imprégnés des tendances ascétiques. Bien que contenant nombre de légendes, et beaucoup d'emprunts littéraires *(Parénèses* de saint Éphrcm le Syrien. *Échelle* de saint Jean Climaque, *Vitir Patrum* et autres œuvres byzantines ou vieilles-rut hênes), le *Pateryk* ne laisse pas d'avoir une valeur historicpie incontestable, en représentant de manière vivante la vie monastique, les rapports des couvents avec les autorités ecclésiastiques ou temporelles. avec les boyards, etc. Nous y apprenons par exemple que le régime des anciens couvents ruthènes était purement democratique. le prieur étant élu et déposé de sa charge par l'ensemble des moines; que les biens fonciers des couvents étaient administrés par les laïques, que les religieux étaient très considérés. etc.

Les pèlerinages aux Lieux saints, très fréquents en Buthénie ancienne, ont donné naissance à un monument littéraire très intéressant (traduit au xix· siècle en français, allemand et grec). *La vie et les pèlerinages dr Daniel, Père prieur de la Rulhénie;* à côté du récit du voyage de celui-ci en Palestine (en 110G-1108) et d

la description du pays mime, l'on y trouse aussi beaucoup de matériel légendaire et apocryphe.

Les premières annales ruthènes, commencées vers 1039-1040, fuient continuées par le moine de la Peèerska Lavra, Nicon le Grand, cn 1009-1073, sous le nom de *Premier code Petersky,* Le second code de la Peéerskaja Lavra, appelé le code primaire ›. a été écrit sur l'ordre du Père prieur Jean, cn 1093-1096. Le moine de la mime abbaye, Nestor, auteur des biographies des princes-martyrs Boris et Illib cl de saint Théodosc Peècrsky, a compilé de nouvelles annales, appelées *Poidst'vrcmennych ht* (la nouvelle des années contemporaines) cn 1112. Quoi qu'il en soit de l'originalité de Nestor, on ne conteste plus guère aujourd'hui qu'il soit le rédacteur définitif de la dite chronique. Plusieurs annales postérieures ruthènes sont dérivées de la compilation de Nestor; les meilleures sont : les annales de l'abbaye V.vdoubvi kv de Saint-Michel de Kiev, continuées jusqu'à 1200, sous le nom *(VAnnales de Jvieo;* plus tard, de 1201 à 1292, les annales de Ilalytch et Vladimir (de la Galicie et de la Volhynie). L'esprit religieux et les tendances moralisatrices dont toutes ccs œuvres sont imprégnées s'expliquent par le fait que les premières annales ruthènes sont contemporaines de la propagation de la foi chrétienne en Buthénie. I es guerres intérieures, les incursions des barbares cl les autres malheurs y sont considérés comme la punition divine des péchés, tout spécialement du culte des idoles païennes, qui subsistait encore dans les cantons reculés; plusieurs sermons dans les annales sont consacrés à la lutte contre ces manifestations.

Contre les restes du paganisme cn Buthénie luttait encore, pendant les incursions des Mongols au xnr siècle, un scimon anonyme d'un ‹ adorateur du Christ et zélateur de la foi juste »; de mémo aussi *J.a règle* du métropolite de Kiev Cyrille II et les sermons de Séra-pion, archimandrite de la Peéerskaja Lavra ù Kiev, plus tard évêque de Vladimir, Souzdal et NUnij-Novgorod. Au temps des incursions des Mongols, les écoles épiscopales pour le clergé, disparaissent et l'on constate un véritable arrêt dans la vie intellectuelle.

2° *Sous la domination hthuano-polonuisc.* – Séparée de celle de Moscou, la métropole ruthène de Kiev, sous la domination lithuano-polonaise, tendait à l'union de l'Eglise ruthène avec le Saint-Siège. Ccs tendances a l'union des Eglises ont laissé des traces dans la · prière à notre Dieu, Jésus-Christ, à la sainte Trinité, à saint Michel, â saint Gabriel et â tous les saints et à la sainte Vierge ». mais surtout dans l'épltre du métropolite Missael Bahoza au pape, en I 176, où l'auteur reconnaît la néce'sPé de la subordination de tous les patriarches orthodoxes au pape, le rite oriental devant être conservé.

Le catalogue de la bibliothèque du couvent de Suprasl en 1557, nous renseigne sur le genre de lecture des Bulhèncs de ces temps-là : sur les deux cent quinze livres catalogués, nous trouvons cinquante livres liturgiques, ensuite les interprétations de l'Éirilure sainte, les œuvres des saints Pères et les collections de l'ancienne littérature ruthène, soit originale, soit de traduction.

La propagande en faveur de l'union et hi réaction orthodoxe que celle ci provoqua, ont inspiré une littérature polémique très riche. Dans le livre *L'union ou l'exposition des principes concernant l'union des Eglises grecque et romaine,* Vilna. 1595, l'évêque ruthène de Vladimir. Ipatij Polij (1511-1613), devenu métropolite nithene des grecs-unis, s'cfïorçall de ramener les dilTérences dogmatiques entre les deux confessions aux questions de la procession du Saint-Esprit, delà primauté du pape et du purgatoire. Après l'union du métropolite et des évêques ruthènes avec le Saint-Siège à Brc.st-sur-Boug, en 1596, la littérature polémique ne cesse pas de se développer. Elle est inaugurée parle jésuite polonais Pierre Skarga (1536-1612). auteur de la *Description et dè/rnsc du concile ruthène dr Brest* (1597), écrite en ruthène et en polonais. Le Grec, Pierre Arcudius, originaire de Corfou (1578-1633), qui, après avoir obtenu â Borne le grade de docteur en théologie, était professeur dans les écoles ruthènes des grecs-unis, écrivit une réponse Ἀντιρρηοι (1599-1600) à un arien (socinien) nommé Martin Broncvsky, qui, sous le pseudonyme de Christophe Philalèthe. était entré cn lutte avec Pierre Skarga dans l'ouvrage intitulé Ἀπὐχρισι . Parmi les autres auteurs polémistes unis il faut mentionner Parches ‹que de Polock, Josaphat Kuncevyê (1580-1623); Elle Morokhox skyj; l'archevêque de Smolensk, Léon Krevza (t 1639); le métropolite Joseph \ claminc Buckyj (1571-1637); le métropolite Anastase Scias a (1593-1655); Timothée Symonovyê; Mélêcc Smotryckyj (1578-1633). polémiste très célèbre, tout d'abord orthodoxe, puis passé à l'union; Cassicn Sakovyà (1578-1617), tout d'abord orthodoxe, puis uni, enfin catholique du rite latin; Théodore Skuminovyè, archimandrite du couvent de Derman; Jean Dubovyè, évêque de Pinsk, en 1637-1653; Pachomc Voïna-Oranskyj; le métropolite Cyprfen Jokhovskyj (t 1693). Les grecs-unis étaient aidés par certains polémistes catholiques du rite latin, les jésuites polonais Nicolas Clchowiki (Cfchowclus) (1598-1669) et Théophile Butka (1623-1700). En face d'eux les principaux polémistes orthodoxes étaient : Gérasime Smotryckyj (t vers 1591); Basile Surajskyj; Étienne Zyzanyj; le moine de l'Athos Jean VySenskyj (t vers 1620); un auteur écrivant sous le pseudonyme de Klyryk Ostrozskyj (le clerc d'Ostrog); Mélècc Smotryckyj (passé à l'union ù partir de 1628): Zacharie Kopystenskyj (t 1627); le métropolite Job Boreckyj (t 1631); André Muiyloxskyj; Eustathe Kysil; le métropolite Pierre Moghila (1596-1617); les recteurs du collège de Moghilnà Kiev : JoaniceCÎulatovskyj (+ 1688); Innocent Gizel (t 1681, archimandrite de la Peéerskaja Lavra de 1656 à 1681) et Lazare Barnnovyê (1593-1694); puis l'archevêque de Ccmihiv et le métropolite Barlaam Jasynskyj (1627-1707). Les questions suivantes alimentaient le plus souvent la polémique : la primauté du pape, la procession du Saint-Esprit, l'usage du pain azyme, la forme de la consécration, les jeûnes, le signe de la croix, l'emploi des icones, le calendrier julien ou grégorien et les autres questions actuelles. Les auteurs catholiques s'efTorçaient de démontrer qu'à l'origine l'Église ruthène était unie à celle de Borne, que le patriarche de Constantinople dépendait du sultan, que l'Église orthodoxe était pleine d'hérésies et enfin que le métropolite et les évêques, ù l'exclusion du pouvoir civil, étaient seuls compétents pour décider des atlalrcs ecclésiastiques. Dans les conciles ecclésiastiques. écrit Jokhovskyj. les laïques ne doivent avoir que xoix consultative, ils doixent attendre paisiblement la decision prise par les Pères. »

Γη éminent écrivain, d'abord orthodoxe, passé à l'union en 1626, Cyrille rran≺|uilion Stavroxeckyj (t 1616). ne se mêlait pas de polémique. Il est l'auteur d'une œuvre théologique et dogmatique *Le miroir de la théologie,* l™ éd., Polchaîv. 1618; éditions suivantes cn 1635, 1679, 1696 et 1790; l'auteur aussi de crut neuf sermons sous le litre *L'Evangile instructi/.* Bakhmaniv, 1619, et enfin d'une collection d'instructions en prose cl en vers d'un caractère ecclesiastique et moralisateur : *I.a perle de grand prix,* Ccmihiv, 16 IG; 2 éd., Mohilev, 1690.

L'union était dédaignée non pas seulement par les orthodoxes, mais aussi par les catholiques du rite latin, ('.'est pourquoi le métropolite uni Joseph Velamine Buckyj sc plaint dans une lettre, adressée à lu Congrégation de la Propagande de ce que, l'union étant

peu considérée, la noblesse préférait le catholicisme latin ou bien l'orthodoxie.

Le métropolite orthodoxe de Kiev, Pierre Moghila, avait fonde trois collèges latins orthodoxes à Kiev (1631), à Vynnycia (1631), transféré à HoSèa (en 1639) et Λ Kremlanets(1636), ces deux derniers n'ayant eu d'ailleurs qu'une existence éphémère. La théologie était enseignée au collège de Moghila selon le système de saint Thomas d'Aquin; mais on s'y appliquait surtout â la dialectique et à la rhétorique, étudiées théoriquement et pratiquement; il s'agissait tout d'abord de la formation des bons polémistes pour la défense de l'orthodoxie. La rhétorique était enseignée originairement d'après Cicéron et Qulntillen, plus tard parurent des manuels ruthènes originaux. Sous l'iniluence de cet enseignement, une riche littérature de sermons sc développa en Ruthénie, très parfaite du point de vue de la forme, mais assez pauvre en substance. Les professeurs du collège de Moghila, élevés dans les académies catholiques en Europe occidentale, donnaient leurs cours en latin seulement. Réunis en un cercle, appelé *Alhcneum Mohylaneum,* ils travaillaient à l'élimination des influences protestantes, qui en ces temps-là pénétraient l'orthodoxie entière, le patriarcat de Constantinople y compris. Le catéchisme orthodoxe, rédigé par le docteur en ‹ théologie orthodoxe ruthène », Isaïe Trofymovyê Kozlovskyj, discuté à deux conciles orthodoxes, à Kiev en 1610, et à Jassy en 1611 et approuvé par les quatre patriarches orientaux (1613), fut imprimé partiellement en ruthène et polonais (1615), au complet en grec à Amsterdam en 1662. En vue d'unifier les cérémonies de l'Église orthodoxe ruthène, le métropolite Moghila édita, en 1646, l'Euchologe *(Euchologion)* ou collection des services divins et des prières. Les érudits orthodoxes, groupés autour du collège de Moghila, prenaient part à la polémique, en défendant le point de vue orthodoxe.

Le collège de Moghila, transformé en 1689 en académie (ci-dessus, col. 336), était le seul centre de diffusion de la civilisation occidentale non pas seulement pour l'Ukrainc-Rnthénie, mais aussi pour la Ruthénie-Blanche et la Russie-Moscovie. Les plus remarquables professeurs de l'académie de Moghila à Kiev furent : Joanlce Galalovskyj (+ 1688); Innocent Gizel (f 1681); Lazare Bar.movyè (* 169b; \ntoine Radyvylivskyj (t 1688); Stéphane Javorskyj (1658-1722); Burlaam Jasynskyj (1627-1707, métropolite de Kiev de 1690 à 1707); Jean Maksymovyê (1651-1715. archevêque de Cemihlv, en 1697, puis en 1711, métropolite de Tobolsk); Joasaph Krokovskyj (métropolite de Kiev de 1707 à 1718); Théophane Prokopovyè (1681-1736) et d'autres. Dans l'académie furent élevés entre autres hommes d'action et écrivains ecclésiastiques Siméon PolockyJ (1629-1680); Démétrius Tuptalo (1651-1709, devenu métropolite de Rostov) et Georges Konyskyj (1718-1795, évêque de Mohilcv de 1751 à 1795); et aussi le philosophe Grégoire Skovoroda (1722-1794). Voir l'art. Moghila (Pierre), t. x, col. 2070 sq. et l'art. Russie, ci-dessus col. 315 sq. Dans la seconde moitié du xvm· siècle, l'académie de Moghila à Kiev étant russifiée, cessa de jouer son grand rôle civilisateur en Europe orientale.

Dans la première moitié du xvm· siècle sous la souveraineté polonaise, l'Église ruthène-unlc sc développait favorablement. A la lin «lu xvn· siècle le métropolite Léon Zalenskyj (1694-1708) transforma le collège des Pères basliiens de Vladimir (en Volhynie) en une académie, tandis que les mêmes basliiens fondaient douze écoles en Ruthénie-Blanche et treize en Ukraine, chacune comprenant des classes de philosophie et de théologie. Selon le décision du concile icclésl.istiqur des Ruthènes-unis de Zamostia (1720), chaque diocèse devait fonder un séminaire; s'il n'en avait pas encore, il devait envoyer ses élèves ecclésiastiques au collège des theatins, *Collegium pontificium,* qui existait à Léopol à partir de 1709, pour les candidats du rite grec et arménien. Le clergé était élevé conformément aux directives de la théologie morale du métropolite Leon KySka (1668-1728) : AM/o *rôznych przypadkôui, z petni doktorôw lheologii moralneg ziawionif* (1693). L'ordre des jésuites ayant été supprimé, en 1773.1e *Pontificium alumnatum Wilnense* passa entre les mains des basliiens, mais il fut ferme en 1799. Les écoles des basliiens étaient alors polonlsées, c'est pourquoi la langue ecclésiastique slave était assez peu connue parmi le clergé. Malgré toute sa bonne volonté, le métropolite Léon Kyska ne put arrêter le progrès de la latinisation du rite oriental, faute de professeurs bien instruits en slavon.

La production ruthène unie était très pauvre en comparaison avec celle qui se développait au même moment chez les orthodoxes. Les éditions unies paraissaient à Léopol et dans certains couvents des basliiens : à Potchaïv, à Univ, à Suprasl et à Léopol. La littérature de ces temps-là est représentée avant tout par plusieurs éditions de sermons, dans lc»qucls la langue ukrainienne vivante apparaît de plus en plus souvent. Leurs sujets étaient les explications des mystères de la foi, du décalogue et des péchés et les instructions morales. Il faut mentionner en ce genre les deux œuvres de l'évêque de Léopol, Joseph Sumlanskyj (1613-1708) : *Le miroir (Zerkalo),* Univ, 1680, et **I/** *registre paroissial (Metryka),* Léopol, 1687; *Le catéchisme (Katgchyzis),* Univ, 1685, de l'évêque de Pcremysl, Innocent Vynnyckyj (1680-1700), et le recueil des sermons du métropolite Léon Kyska, *Sobranie prypadkov kratkoe i duchovnym osobam potrebnoe,* Suprasl, 1722 et Univ, 1732. A Potchaïv (1751) et à Léopol (1752) parut *La théologie morale (Hohoslovija nraouéytelnaja):* en outre les basliiens du couvent de Potchaïv ont édité des collections des sermons : /.a *semence de la parole divine (Simja slova HoHja)* (1752). un recueil de catéchèses : *Les discours pour le peuple (NarodovUianie),* 1756; 2· éd., 1768; 3· éd., 1778, et les explications des semions paroissiaux pour tous les dimanches et fêtes, d'abord en slavon entremêlé de termes empruntés â la langue vivante, l'ukrainien : /.« *homélies paroissiales (Pesidij parochijalnija),* 1789. ensuite en ukrainien pur : *Les instructions paroissiales (Xauky parochijalnii L* 1791. A Léopol parut, en 1760-1761 la réimpression de l'édition kiévienne du livre *L'éthique hiéropolitique ou la philosophie morale (Itika ieropoUtika ili fllosofija nrauutytclnaja).* Imprégnée de tendances moralisatrices et didactiques cette œuvre ne touche pas aux questions dogmatiques; c'est pourquoi elle fut rééditée par les unis, quoique l'auteur de l'original fût un orthodoxe.

Plusieurs livres concernant l'histoire et l'état de l'Église ruthène-unie ont paru en latin et en polonais. Il faut mentionner: *Colloquium Lubelskie (Lecolloque de Lublin),* Léopol, 1680, par le métropolite Cypricn Jokhovskyj; la biographie de saint Onuphre, Vllnn, 1686, et *Les méditations sur lrs Évangiles pour tous les dimanches cl fêles,* Potchaïv, 1751, par Joseph Pjclkevyfi (1616-1708), professeur à l'école des Pères basliiens à Bytcn; *L'etpUcation de certaines lois et constitutions monacales contre, la violation du quatrième voeu,* par le basilien Jean Olcsevskyj († 1720); *L'histoire de rabbaijc du Saint-Sauveur près de Polock avec des avis concernant l'état contemporain de l'Église ruthène unie, certains épisodes de son passé et des congrégations des Pères basiliens,* par le. basilien Ignace Stebcl kyj (t 1805); *Relationes authentica· de statu Ruthenorum, cum S. R. E. unitorum in regno Poloniie degentium, et persecutionibus a Moschts schismaticis,* Rome, 1727; l'histoire de l'Église ruthène. *Specimen Ecclesia: rutheniae,* Rome,

1733 et *\ppendix ail Specimen Hcclesia ruthenic.r,* Rome, 1731. 2· édition du *Specimen* et de *VAppendix,* Potchaïv, 1759; les biographies des saints de l'ordre des basliiens pour tousles jours de l'année. Vllmi. 1771, et *II diaspro prodigioso di Ire colori oonero Narrazione idorica délie tre immagini miraeolosr della beata virgine Alaria; VOralfo de beatissimi? virginis Atariir imagine Zyrovicensi miraculis; Signum Magnum,* Rome, 1732. par Ignace Kulèynskyj (1701-17 17), procureur général de la congrégation des basliiens à Rome; *La doctrine théotogiqur des ma urs, d'après les auteurs classiques, Antoine et les autres sous /orme de dialogues,* par le basilien Pantnléon Kulèynskyj. Des notes sur le sort de l'Églke ruthène avant les partages de la Pologne, *VAspect de la violence sévère sur Vinnocence,* ont été publiées par Théodose Brodovyè, prévôt du chapitre uni de Loutsk, qui est aussi probablement l'auteur des *Remarques politiques sur lrs règles de la religion et de la saine philosophie, appliquées à l'autorité ecclésiastique,* Varsovie, 1789·

Le diocèse ruthène de Moukatcbevo en l longric pendant les xvr-xvnr siècles était fourni de littérature ecclésiastique en sa langue par les diocèses ruthène»· de Pologne. La littérature ecclésiastique locale originale commence du temps de l'évêque André Baèynskyj (1772-1809). Le prieur du couvent de Moukatchcvo (à Cerneèa Bora). Joannicc Bazylovyè (1782-1821), a écrit en latin l'jdstoire de son couvent, éditée à Koivoi (Kassa), en 1779-1805, en 6 part, et 2 t., et dont il existe aussi une édition ruthène; *L'instruction pour les prêtres;* les *Règles et institutions pour les moines* cl *L'explication de la sainte liturgie (Tolkovanie sujaiéenngja liturgii);* ces dernières œuvres ne sc sont conservées qu'en manuscrits. Opprimée par les Hongrois, la littérature ruthène en Ruthénie subcarpalhique dépérit au XIXe siècle.

3° *Après le partage de la Pologne.* — Le développement de la théologie ruthène catholique et de la littérature ruthène unie, à cette époque, n'était plus possible en dehors de la Galicie. Au séminaire de Léopol, fonde en 1779, par l'évêque Pierre Bilnnskyj (1736-1797), les cours suivants étaient donnés : théologie morale et pastorale, catéchétique et homllétique. On y enseignait exclusivement ce qui était indispensable pour le ministère paroissial, sans ent rer dans les profondeurs de la spéculation. Rn outre les séminaristes se livraient à des exercices pratiques de catéchisme et de prédicat ion ; ils apprenaient aussi le chant liturgique. Depuis 1783, le séminaire diocésain ayant été transformé en séminaire général ruthène gréco-catholique, qui était rattaché à la faculté de théologie de l'université de Léopol (fondée en 1781), on ajouta à ces cour; la logique, la morale cl la métaphysique, ensuite l'histoire de l'Église, la littérature ecclésiastique, les sciences bibliques, le droit ecclésiastique, la théologie dogmatique, l'histoire des dogmes, les langues grecque et sémitiques. Le cours des études durait quatre ans.

•l° *Après la Grande Guerre.* — Depuis la résurrection de la Pologne et l'intégration de la Galiclc à cet État, les élèves ecclésiastiques ukrainiens ont d'abord étudié aux séminaires gréco-catholiques de Léopol, PercmySl et Stanvslavlv jusqu'en 1928. \ cette date fut fondée par le métropolite de Léopol. Mgr Scptyckyj, l'académie gréco-catholique de théologie *(Grtcco-catholica academia theolog(ca).* Organisée sur le modèle des écoles supérieures catholiques étrangères par son rectcur le Dr Joseph Slipyy, cette académie n'avait originairement que la faculté de théologie, à laquelle une faculté de philosophie a été plus lard mitnchée l.es études â la faculté de philosophie dr l'académie englobent les matières suivantes : î,r année : philosophie (logique, ontologie, critique, psychologie, histoire de la philosophie); langue slave ancienne (qui est la langue ecclesiastique et littéraire de la Ruthénie ancienne) et hébraïque; répétition de la grammaire grecque et latine, et proséminaire général *(Proseminarium generale : Methodus laboris seleniifid;* le mot séminaire est pris ici dans son sens germanique : travail d initiation sous la direction d'un professeur), en outre parmi les sciences théologiques : l'histoire de la liturgie et l'archéologie biblique.

- IP année : philosophie (théodicée, cosmologie, éthique cl droit naturel); langue ecclésiastique slave et archéologie chrétienne; histoire ecclésiastique et patrologie; histoire de la liturgie.— HP année: psychologie expérimentale, questions de sciences mathématiques, physiques, chimiques et naturelles; lecture des œuvres d'Aristote, de Platon et de saint Thomas d'Aquin; anthropologie; histoire des beaux-arts chrétiens. — IV· année : questions particulières de cosmologie, de théodicée, d'éthique, de logique, de critique, d'ontologie, les systèmes nouveaux en philosophie, la philosophie de la religion, l'histoire de la philosophie slave cl surtout ukrainienne, séminaires (c'est-à-dire exercices et travaux pratiques) des sciences philosophiques principales, de langue slave ancienne, de sociologie et des beaux arts chrétiens.

Les éludes à la faculté de théologie durent cinq ans; elles englobent les matières ordinairement enseignées dans les facultés de théologie et les séminaires; il suffira de noter ici quelque particularités. En lr« année, l'histoire de ('Union ecclésiastique; en IVe année, la théologie dogmatique des Églises orientales séparées et les sources du droit ecclésiastique oriental. La V· année est consacrée à l'étude plus approfondie de questions choisies de dogme, morale, sociologie, histoire ecclésiastique, droit canonique, exégèse cl langues orientales. En outre les étudiants en théologie de toutes les années peuvent fréquenter, à leur choix, les séminaires suivants : biblique, dogmatique, d'histoire ecclésiastique, de droit canonique, d'homilélique, de catéchétique cl de liturgie.

Parallèlement aux études théologiques s'est développée comme de Juste la littérature ecclesiastique. Ce développement avait commencé avec l'attribution de la Galicie à la monarchie autrichienne. A ce moment les recherches de l'histoire de l Église ruthène se sont orientées en vue de fournir les arguments pour la création de la métropole galicienne. L'archiprètre du chapitre uni de Léopol. le docteur en théologie Michel itarasevyê, (1763 1836), qui avait été envoyé par les trois évêques ruthènes de Galicie à l'empereur ITançols Ier pour demander la création de la métropole de Léopol (1803), écrivit la première histoire de l'Église ruthène, qui, après avoir clé reprise par un chanoine du même chapitre, Michel Mnlynovskyj (1812-1891), fut éditée en 1S62. ù Léopol, sous ce titre *Annales Eccloidr Rulhcmc* Le même auteur a édité également une collection de matériaux *Die Kirchen-nn l Staats· .Satzungen betüglich des gricchisch- katholischen Ritus der Ruthcnen in Galizien,* Léopol. 1861-1861, un aperçu de l'histoire de l'Église ruthène en allemand : *Umrisse zu cincr Geschichtc des religiôsen und hierarchischen /ustandes der Rutlvmer,* Vienne. 1835, et en ruthène *Obozrinie istoril Cerkpy russkoj, izrjadnie Halgckoi,* Léopol, 1852; une élude sur l'ancienne métropole <le Halytch, Léopol. 1875; une élude sur le droit ecclésiastique. Léopol. 1805; l'explication de la sainte liturgie, Léopol. 1815; *De la révélation de Jésus-Christ* (en polonais), Léopol. 1816; *Du rite catholique gréco-slave,* Léopol. 1851; *Sur les différences des rites ecclésiastiques,* Léopol. 1818 et divers sermons.

Le rectcur du séminaire gréco-catholique de Vienne. Julien Pcle§ (1813-1896), plus lard évêque de Stanyshivlv (1885 1891), ensuite de PcremySI (1891-1897). a écrit l'histoire de l'union de l'Église ruthène avec le Saint-Siège en allemand : *Geschichtc der Vnlon der*

ruthenisrhrn Kirche mit Rom von den àlteslen Zeiten bis au/ Gegenwarl. V ienne, 1.i, 1878; L n. 1880; *Théologie pastorale* (en ukr.), Vienne» 1876 et *Etude sur te style officiel ecclésiastique (en* ukr.), Vienne, 1878. Le professeur de dogmatique de l'université de Léopol, Silvestre Scmbrntosyd (1836-1898), devenu métropolitain en 1885 c! cardinal en 1895. n écrit une *Theologia dogmatica specialis,* Léopol, 1871 ; en outre il faut mentionner sa polémique avec l'archevêque orthodoxe de Minsk (Jadis, de 1833 a 1839, évêque uni de Bresl-sur-Boug), Antoine Zubko (1797-1884), sur les analogies ct les différences entre les doctrines des deux Eglises catholique cl orthodoxe, Léopol. 1869. Ayant fonde le premier bimensuel catholique ruthène *Ruskij Sion (le Sion ruthène),* à Léopol. en 1871-1885, qui fut doublé, de 1880 â 1882. par le *Halyckij Sion (le Sion galicien).* Sembralovyè a groupé autour de lui tous les écrivains ecclésiastiques rulhènes de Galicie. La dite revue était dirigée par S. Sombrâtovyè, Julien Pelés ct Joseph Milnyckyj (1837-1914); les principaux collaborateurs étaient les prêtres Porphyre Bajanskvj (1836-1920): Alexis ToronskyJ (1838-1899); Clément Samyckyj (1832-1909). archimandrite des basiliens et professeur à l'université de Léopol (1832-1909); Jean BartoScvskyj (1852-1921). professeur à l'université de Léopol et auteur d'un manuel de pédagogie catholique et (le plusieurs sermons (1852-1921); Ignace Halka (1824-1903). professeur au séminaire gréco-catholique de Léopol et auteur de livres liturgiques : *Les rites sacrés de Tlîglise gréco-catholique; te Typique (Typyk),* c'est-à-dire le livre liturgique avec l'ordre de l'office pour toute l'année; Isidore Dolnyckyj (1830-1925); Alexandre Baéynskyj (1844-1933), vicaire général de la métropole galicienne; Théodore Pjurko. chanoine du chapitre de Léopol et enfin, l'auteur du manuel d'histoire de l'Eglise, Alexandre Stefanovvè (1817-1933). Le P. Antoine Dobrjanskyj (1810-1877), qui ne collaborait pas â *Ruskij Sion,* a écrit Γ*Histoire du diocèse de Percmylt,* Léopol. 1893; *La vie des saints éminents,* PcremyAl, 1865; des *Sermons pour toutes les fêtes de Tannée, ibid..* 1850, rééd. en I860 et 1894; des *Sermons pour tous les dimanches de Tannée, ibid.,* 1861 ; une *Explication de la sainte liturgie,* Léopol. 1869, 2r éd„ PcrcmySl, 1880.

Le recueil bi-mensucl *Duipastyr (Le pasteur des âmes)* rédigé à Léopol en 1887-1898 par le professeur de théologie à l'université de Léopol. Joseph Komarnyckyj (1852-1920), avait les mêmes collaborateurs que *Ruskij Sion,* en outre le Dr Pierre Krypjakcvyé (1857-191 1), auteur de *De hymni Acathisti auctore.* dans *Ryzantinische Zeitschrift,* 1911, t. xvm, fasc. 3 ct Let de *De hymnographia Mariana in Ecclesia grivai,* (dans les *Zapysky X'aukovoho Tovarystva im. Seotenka,* ou *Mittcilungen der Sevéenko-Gesellschaft der W'issenschaftcn.l.* cxxi ct c x x iii-c x x îv , Léopol. 191 l-1917);le Dr Clément Hankcvyè (1842-1921) et Denis Dorozynskyj (1879-1930), célèbre parses recherches de droit canonique, plus tard professeur à l'académie de théologie gréco-catholique à Léopol. En 1898, le P. Alexandre Batchynskyj a écrit un *bref exposé de la théologie dogmatique fondamentale cl spéciale,* paru dans les 12 livraisons de la *bibliothèque de théologie (Rohoslovska Riblioteka),de* Léopol, dont il était le rédacteur. Le P. Denis DoroZynskyj rédigeait, en 1900-1902, le *Rohnslovski) Vistnyk (Revue de théologie),* à Léopol, qui a paru trimestriellement, puis plus tard tous les deux mots. Depuis 1901, le périodique mensuel de la vie ecclésiastique cl sociale *X'yra (Le champ)* parait â Léopol.

1 ouïes ces publications, bien que destinées au clergé, avalent un caractère assez populaire. Les études scientifiques de théologie commencent systématiquement en 1922. đ * qu'eut été fondée â Léopol par les professeurs des trois séminaires gréco-cal Indiques ukrainiens de Galicie, la Société seicnlilique de théologie» *(Societas theologica)* qui publie, dès 1923, une revue trimestrielle. *Eohoslovia (La théologie)* et les *Opera societatis theologiae l'crainorum Leopoli* (jusqu'à présent 10 vol.). L'académie gréco-catholique de théologie *(Gneco-catholica academia theologica)* de Léopol. fondée en 1928, groupe les savants théologiens, en leur rendant possible le travail scientifique. Les œuvres des professeurs et des chargés de cours de l'académie sont publiées dans les éditions susnommées de la Société de théologie et dans les *Opera gnvco catholico ucademiit théologien Leopoli* (Jusqu'à présent 18 vol.). Les basiliens publient depuis 1921, â Jovkva. des *Analecta ordinis Sancti Rasilii Magni* avec des études, des matériaux et des critiques, qui concernent surtout l'histoire de l'Eglise ukrainienne (jusqu'à présent 6 vol. en 18 livraisons). Depuis 1931 une revue scientifique trimestrielle *Dobryj Pastyr (Le bon Pasteur)* parait à Stanyslaviv.

Parmi les savants théologiens ukrainiens contemporains. il faut mentionner en premier lieu le métropolite gréco-catholi(|iic .Mgr Septyckyj. auteur d'une traduction avec commentaire des ccuvres ascétiques de saint Basile le Grand, *Opéra ascctica S. Hasilii Magni.* Léopol, 1929, dans *Opera societatis théologien ct gra'co-catholica! acadeniiic theologica·,* t. iv-v, auteur aussi de *La sagesse divine,* Léopol. 1932; *l.es semailles divines,* Jovkva, 1913, et de nombreuses lettres pastorales, concernant les questions religieuses et sociales; celles des années 1899-1921, adressées aux prêtres et laïques du diocèse de Stanyslaviv, sont rassemblées au t. xiv, des *Opéra gnrco-catholien academiœ theologica* Léopol. 1935. En français, il a écrit *l.a restauration du monachisme slave,* dans les *Questions missionnaires,* fasc. 2, à Lophem-lez-Bruges.

Le Dr Joseph Slipyy. né en 1892. recteur de l'académie gréco-catholique de théologie, a écrit entre autres, *La foi et la science,* Léopol, 1935; *Saint Thomas d'Aquin et la scolastique, ibid.,* 1925; *De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus Sancti explicanda, ibid.,* 1923; *Dic Trinilatslchre des byzantmischen Patriarchen Photios,* Inspruck. 1921; *De principio spirationis m SS. Trinitate,* Léopol, 1926; *Xum Spiritus Sanctus a Eilio distinguatur, si ab eo non procederet? ibid.,* 1927; *Directiones quœdam progressum theologicum in Oriente spectantes,* dans *Acta congressus Pragcnsis,* 1929; *De septenario numero sacramentorum apud Orientales uti vinculo unionis et conservationis fidei,* dans le périodique *Rohoslovia,* t. xi, 1933. fasc. 3, 4 et aussi dans *Acta \ I conventus Vclehradensis anno 1932,* Olomouc» 1933; *Le byzantinisme en tant que forme de la civilisation.* dans *Pamietnik I V. Pinskicj Konferencji Kaplanskiej iv spraivic Unji Koscietnej,* Pinsk. 1933; et la *Vie de saint Josaphat, archevêque de Polotsk,* Léopol, 1925.

Le Dr Basile Laba (né en 1887) professeur à l'académie de théologie, a publié diverses <vuvrcs concernant les sciences bibliques, *Hermeneutica bibhca,* Léopol, 1929. et la patrologic, *Patrologia,* parties l HL *ibid.,* 1931-1931. Le professeur Jaroslav LevyckyJ (né en 1878) de la même académie, travaille dans le domaine de rhomilétique(//onu7r/r//<ro, Léopol. 1925; 2- ed.,sous le titre *Dr acte pnrdicandi,* 1932); de l'histoire ecclésiastique (*Histoire dr T Eglise chrétienne* (en u (.r.), Léopol, 1921; 2· <-d.. 1928)4 d" la théologie pastorale (*Pastyrske bohoslovje, Hodegetica, ibid.,* 1928) et de l'histoire de la prédication en Huthcnie-t kraine ancienne *(De exordiis praedicationis l 'crainorum, ibid.,* 1930), — Le Dr André Isèak (né en 1887) est l'auleur de *Opinion sur tes deux écoles thomistes les plus anciennes,* Léopol. 1929; *De Zacharia Knpiptenskg rjusque palinodia, ibid.,* 1930; *Saint Augustin cl TOrient, ibid.,* 1931;

Le culte de la sainte eucharistie en Orient, (Inns *Pamict nik II. Konferencji Kaplanskicj in Pinsku,* 1030; *Le « Eilioque de Photlus el de ses successeurs,* dans *Pamielnik III, Konjerencjl Kaplanskicjtv Pinsku,* Pinsk, 1932; *Rome et Byzance,* (Inns *Meta,* Léopol, 1931; *L'autoccphalic ukrainienne et le christianisme synthétique, ibid,,* et l'étude historique, *Les tendances unificatrices et autocéphaliques en I 'krainc de Daniel jusqu'à Isidore,* dans *Rohoslovia,* t. i. n, v. 1913-1925. ('Ions ces travaux en ukrainien.)

Le professeur Gabriel Koslclnyk (né en 1886) n publié : *De principiis cognitionis fundamentalibus,* L< o-poi, 1913; *Das Prinzip der Idcntitrit (irundlage aller Xchlftssc, ibid,,* 1929; *L'âme embryonnaire. La genèse de l'âme humaine et sa nature; étude basée sur les /ails biologiques, ibid.,* 1931 ; *L'univers en tant qu'école éternelle; réflexions philosophiques, ibid,,* 1931 ; *La dispute sur l'épiclèse entre l'Oricnt et ('Occident. ibid.,* 1928; *Trois dissertations sur la connaissance; la conscience ct Tinconscience dans lu connaissance; les sources des opinions subjectives. La connaissance du monde extérieur, ibid.,* 1925; *L'apologétique chrétienne, ibid.,* 1925. *Le jour de la sainte Cène. Explication nouvelle, ibid.,* 1928 et *Arcana Dei, Les tendances de la foi de l'homme moderne, ibid.,* 1936. (Tous travaux m ukrainien saut les deux premiers.) — Le Dr Romain KovScvyè (1873-1931) a écrit un aperçu de la littérature canonique ukrainienne : *De ucrainicis canonicis scriptis.* dans *Rohoslovia,* t. vi·νπ, 1928-1929 ; *primis litibus l crainoium apud romanam Curiam judicatis, ibid.,* 1929.

Le I)r Léon Illynka (né en 1893) a donné *L'église catholique en face du mariage civil et du divorce et le nouveau projet de la commission de codification polonaise* (en ukr.), dans *Rohoslovia,* 1932, et *De potestate, episcoporum neenon de prorogativis métropolitaine potestatis in bona Ecclesia· temporalia in Oriente novem primis su - culis, ibid.,* 1933.- Le Dr Alexandre Nadraga (né en 1885), professeur du droit civil à l'académie de théologie, a publié dans la *Zeitschrift flir Ostrecht.* Berlin, 1933, fasc. 8. 9. une élude en allemand. *Die Rechtslage der unierten Kirchen und der Union im ietzigen Polen.* — Le basillcn Dr Josaphat Skruten (né en 1891). rédacteur des *Analecta ordinis S. Rasilii Magni,* a publié des matériaux nombreux concernant l'histoire de l'Église ruthène (ukrainienne) en général et de l'ordre de Saint Basile en particulier: en outre il n écrit *Apologia des Mônchpricslers Job gegen dit Argumente zugunsten der Lateiner,* extrait des actes du IVe congres international des éludes byzantines, dans *Bulletin de l Institut archéologique bulgare,* t. ix. Solia, 1935, et *Un demi-siècle d'histoire de l'ordre des basiliens (1SS2-1932),* dans *Contributions à l'histoire de l'Ukraine au Vil· congrès international des sciences historiques,* \arsovic. août 1933; Léopol, 1933.- - Le P. Julien Dzerovyè (né en 1871) a écrit une esquisse de la caléchéliquc, *Calt\ht tira.* Léopol, 163Ô·

Parmi les historiens de l'art ecclésiastique ukrainien, il faut mentionner le Dr llilarion S\jencickyj (né <n 1871) qui a publié l'iconographie de l'Ukraine galicienne en ukrainien ct en allemand: *Ikonôpys llalyckol l kralny* ΛΓ.-Λ \ *l.vv, (Die Ikoncnmalereidergalizischcn Ukraine)* Léopol-Jovkx a. 1928; el *iss influences orientales et occidentales dans Part ukrainien du* .\i μ π /μ .» dans *Contributions à Γhistoire de l'l krainc au \ IP congrès international drs sciences historiques,* I.éopol, 1933. - Le l)r \ ladimir Zalozcckyj (né en 1896) a lait des recherches dans le domaine des styles byzantin, gothique. de la Renaissance el baroque qu'il a publiées en de nombreuses monographies et articles de revues, soit en allemand, soit en italien, soit en ukrainien. — Le Dr \ ladimirSicymkyj (néen 189 I).étudiant Γarchitecture des églises ukrainiennes, n écrit une *Esquisse de l'architecture en Rulhénie (l kraine) du* λγ *au x//r s.,* Prague. 1926 cl de nombreuses monographies sur des questions d'art.

En énumérant les principaux travailleurs dans le domaine des sciences ecclésiastiques parmi les Ukrainiens gréco-catholiques, nous nous sommes borné à ceux dont Partivité concerne des sujets actuels dans PÉgUsc ukrainienne gréco-catholique. I.'attachement au byzantinisme du monde ukrainien soit catholique soit orthodoxe, sc rencontre aussi partout dans la littérature ecclésiastique ukrainienne contemporaine. Le métropolite, Mgr Xndré Scplyckyj, représente la tendance qui rallie presque tous les Ukrainiens gréco-catholiques tt qui pousse â étendre l'union A tout le monde orthodoxe ukrainien. Pourtant quelques hauts dignitaires ecclésiastiques et une minorité dans le clergé font effort, en sens Inverse vers la latinisation du rite grec. Celte tendance occldcntophilc. qui s'oppose *i* la tendance byz.antinophilc n son expression dans la revue *Dobryj Pastyr (le bon Pasteur).*

La plus grande des entreprises d'éditions religieuses populaires est celle des basiliens de Jovkva. qui publie des livres religieux populaires ct la revue mensuelle *Misionar (Le missionnaire),* fondée en 1897. par l'actuel métropolite Mgr André Scplyckyj, alors prieur chez les basiliens. Sous le même litre paraissent i Prudcntopolis au Brésil depuis 1911 : *Misionar n Rrazylil f Le missionnaire au Brésil) el* A Philadelphie aux États-Unis depuis 1912 : *Misionar (The Missionary).* Les basiliens de Rulhénie subcarpathique redigent dans leur couvent de Ccmcéa Horn (le Mont-Monacal) près de la ville de Moukatchevo le périodique mensuel *Instructions pour les moines* ct le bulletin *Visty z Cernctol Horg (Le messager de Ccreca liera),* depuis 1931. Il existe, depuis 1923, une édition des rédemptoristes ukrainiens à Léopol-Zbolska. Les studltcs du couvent d'Univ rédigent depuis 1935 le périodique mensuel *Jasna Puť (La route lucide).*

La littérature ukrainienne ecclésiastique orthodoxe contemporaine est beaucoup moins développée que celle des catholiques. Sous le dur régime soviétique, les Ukrainiens orthodoxes n'avaient qu'une revue *Cerkva j Zytt'a (ri'glise tt la vie),* dont sept livraisons seulement ont paru en 1927-1928. Cent soixante sermons du métropolite de l'Église ukrainienne orthodoxe autocéphalc. Basile Lypkivskyj (1864-1937) ont été édités par l'Église ukrainienne orthodoxe du Canada sous le litre *La parole du Christ [tour la nation ukrainienne.* Winnipeg. 1931.

Les recherches scientiliques dans le domaine de l'Église orthodoxe ukrainienne sont faites actuellement par les professeurs de la section de théologie orthodoxe de l'université de Varsovie, dont les œuvres sont publiées en ukrainien, en polonais et en russe dans la Γν\ηοΈλπι: (jusqu'à présent 8 vol.). En outre le professeur Jean Ohiyenko (né en 1882) a publié un certain nombre de travaux sur la langue ecclésiastique slave cl sur pas mal d'anciens monuments de cette langue, sa prononciation aux diverses époques et spécialement au xvir siècle; il a aussi traduit du slavon en ukrainien les livres de prières el les autres lixTes pour le service divin. — I.e professeur Alexandre Lolockyj (né en 1870) a publié : *L'ordonnance ecclesiastique du prince-souverain Vladimir le Grand.* Léopol. 1925; *Les sources ukrainiennes du droit ecclésiastique,* \arsovic. 1931. et trois esquisses sur divers essais d'autoccphalie. Varsovie, 1931. 1932, 1935. — Le professeur Basile Bidnov (1871-1935) a étudie l'histoire de l'Église ukrainienne du point de vue orthodoxe.

Le clergé supérieur de l'Église orthodoxe de Pologne étant russe, la littérature ecclésiastique orthodoxe ukrainienne ne sc développe que très lentement. Depuis 1935, Il existe une revue ecclésiastique orthodoxe ukrainienne *Cerkva i X'arid (l'Ëgliu el le peuple)* (pu

paraît A Kremiancts en Volhynie chaque quinzaine. Certains prêtres orthodoxes préfèrent ne pas publier leurs travaux en ukrainien, pour ne pas entrer en conflit avec le métropolite de l'Église orthodoxe de Pologne. C'est le ras du célèbre auteur ecclesiastique ukrainien polémiste et savant, autrefois uni, Pierre Tabinskyj (né en 1<S88), qui a donné quelques dissertations concernant surtout les questions de l'ukrainisation du service divin dans l'Église orthodoxe en Pologne : *La discipline de ΓÉglise orthodoxe sur le sendee divin,* Varsovie, 1926; *La fausseté des adhérents du service divin en slave, ibid,,* 1927; il a traite aussi de la réunion des Églises chrétiennes, orientale et occidentale : Pour *la reunion des saintes Églises de Dieu,* Kremiancts, 1932; *L'action unie et la critique polonaise.* Varsovie, 1932; en outre : *La Panoplie »de Psciido-C.crularius, oeuvre polémiqué de 1273,* Léopol, 1931; *Les reformes récentes dans TÉglise orthodoxe, ibid.,* 1931. Plusieurs des Ukrainiens orthodoxes se convertissent au catholicisme, en voyant, dans l'Église gréco-catholique unie la seule Église nationale ukrainienne, seule capable de réunir au point de vue ecclésiastique la nation ukrainienne entière, si la situation politique n'y faisait obstacle.

M. Voznuk, *htorija ukranlskol llteraturg (Histoire de la littérature ukrainienne),* t. ı-nr, Léopol, 1920-1921; A. Malvy et M. Villcr, *La confession orthodoxe de Pierre Moghila, métropolite de Kiev (1633-1646), approuvée par les patriarches grecs du XV/Ie siècle,* Ilomc-Parls, 1927 ; *Gnrco-catholicum seminarium clericale Lcopoli,* Léopol. 1933; .L Sllpyy, *Grtrco-catholica academia theologica ejusque status et constitutiones,* 2 éd., Léopol, 1933; *De grircn··catholica· academia· theologica· primo triennio peracto (1928-19 ll),* Léopol. 1932; *Dc grirav-catholica· academia· théologie# secundo triennio peracto (1931-1931),* Léopol, 1935. Voir en outre les publient ions citées dans le texte et dans la bibliographie des deux premiers paragraphes.

X. An ih w s ia k .

RUTKA Théophile, jésuite polonais, naquit en 1622 dans le palatinat de Kiev, entra dans la Compagnie de Jésus en 1613, fut pendant huit ans professeur de théologie dans divers collèges de Pologne, puis pénitencier à Lorctte et missionnaire à Constantinople. Il vécut ensuite pendant vingt-trois ans à la cour de Stanislas Jablonowski. gouverneur de Cracovie et mourut à Lemberg le 18 mai 1700. Apôtre zélé de l'union, il réussit à ramener du schisme l'évêque de Lemberg, Joseph Sumlanskyj, avec tout son diocèse. Voircol.387.

Le P. Rutka publia une vingtaine d'ouvrages et opuscules de piété cl surtout de controverse, la plupart en polonais. Ses écrits polémiques se rapportent en majorité à la controverse avec les schismatiques sur la procession du Suint-Esprit : *Defensio S. orthodoxa· orientalis Ecclesia· contra hirreticos pnrscrlim processionem Spiritus S. a Pilio negantes, ex SS. Patribus potissimum grtreis deducta...,* Posen, 1678 (deux rééditions et une traduction polonaise en 1678). Les deux suivants ont été publiés en polonais : *Goliath perce par son propre glaive.,.,* Lublin, 1689, réfutation de deux ouvrages de l'archimandrite schismatique Galatovskyj contre le *Fitiogui* (cf. \. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodora,* t. t, p. 791); *L'étendard de Γunion et de la paix, ou TEspril-Sainl procédant du Fils, d'après les livres ecclésiastiques slaves.* Lublin, 1691; *S'. Cijrillus, patriarcha Alexandrinus, summi Pontificis romani* Cœlestini *in concilio Ephesino vicarius, idcmqtie Spiritus S. a Filio procedentis dc calo datus propugnator...,* Lublin. 1692 (traduction polonaise, *ibid.,* 1697); *Angelicus Doctor, D. Thomas Aquinas, expulsi ab Ecclesia grarca Spiritus S. a Filio aternaliter procedentis... restitutor d reductor,* Lublin. 1691. contre l'archimandrite Galalos 'kx j.

Il publia également plusieurs ouvrages polonais pour la défense de I Église romaine contre les schismatiques, en particulier : *Les titres de gloire et les signes de la véritable Église,* Lublin, 1696; *Pierre, arrêtant la pierre : réfutation dc la pierre lancée de Kiev contre la juridiction de saint Pierre et des éoéques de Rome ses successeurs,* Lublin. 1690. Cet écrit a pour but dc réfuter un ouvrage publié à Kiev en 1612. sous la direction du métropolite schismatique Pierre Mogliila; voir ici t. x, col. 2069 sq.

Sormnervogd, *Ribllolh. de la Compagnie de Jésus,* t. vu, col. 331-339; Hurter. *Nomenclator,* 3· éd., t. iv, col. 393; K.-St. Zaleski. *Jezuizi m Polsce,* t. ni, Lemberg. I 902, p. 303-317.

J.-P. Gh a u s e m .

RUYSBROECK (Lo bienheureux Jean), surnommé l'Admirable, théologien mystique flamand du ✻iv siècle. L Vie. IL Œuvres. III. Doctrine. IV. Influence.

L Vie. — 1° *Sources.* — Nous possédons une vie dc Jean Ruysbroeck par Henri Uten Bogaerde, plus connu sous le nom de Pomcrius, d'après la forme latinisée de son nom. Ce biographe, d'abord recteur des écoles à Bruxelles et à Louvain, puis secrétaire des échevins de cette dernière ville, entra au monastère des chanoines réguliers de \ ouvert *(Vallis viridis),* où Ruysbroeck avait lui-même été religieux. C'est là que, vers 1120. c'est-à-dire quarante ans à peine après la mort de Ruysbroeck, il écrivit son ouvrage intitulé : *De origine monasterii viridis Vallis et de gestis patrum cl fratrum in primordiali fervore ibidem degentium* Les pages consacrées au mystique flamand sont intéressantes; les renseignements qu'on y trouve sont de première valeur, car Pomcrius passe pour un homme très au courant des faits, un écrivain sérieux et sincère. Cf. M. Mastcleyn, *Xecrologium viridis Vallis,* Bruxelles, vers 1630. Le texte a été édité dans les *Analecta bollandiana,* t. iv, 1885, p. 257 sq., d'après le ms. *2926-28* de la bibliothèque royale de Belgique, à Bruxelles. Cf. Paul O'Sheridan, *Ce qui reste de la plus ancienne vie de Ruysbroeck,* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique,* t. x\i, 1OJ5. p. 70.

Il existait une vie plus ancienne encore, semble-t-il, composée par le Hollandais Jean dc Theoderici, appelé communément Jean de Schoonhoven. du nom de sa ville natale. Cf. *Obituaire dc Vauverl,* fol. 118 ✻ bibliothèque royale dc Bruxelles, ms. H, /«L5. Elle est actuellement perdue. Pomerius n'a-t-il fait que la recopier et la compléter par endroits? Son œuvre à lui contient-elle de grosses inexactitudes? C'est l'avis de Paul O' Sheridan, *loc. cit.,* p. 75-78, 228-218. Les arguments qu'il donne sont critiqués par dom Iiuyben, dans la Vie *spirituelle,* t. xn, 1925. p. 238. Déjà le P. van Mierlo avait admis que Pomerius n'avait pas connu de source écrite. Cf. plusieurs articles du *Dietsche Warandc en Relfort,* Anvers, 1910.

I n dernier document est à signaler. C'est un prologue qui a été inséré dans un manuscrit des œuvres de Ruysbroecket dans lequel maître Gérard, prieur d'une chartreuse voisine de \ auvert, a laissé du saint religieux qui fut son contemporain et son nmi un portrait plein de vie. il a été édité par de \ reese, dans *Hijdragen lot de hennis van lu t levcn en de iverken van Jan van Ruusbroec,* Gand, 1896.

2° *Données essentielles.* Jean Ruysbroeck *(Ruisbrock. Ruusbroec)* naquit en 1293 dnns le village dont il porte le nom. entre I lal et Bruxelles,dans le Brabant. Sa mère, très pieuse, se plut à développer en lui, dès sa plus tendre enfance, les sentiments d'une vraie et profonde dévotion. A l'àgc de onze ans, l'enfant quitta la maison paternelle et vint à Bruxelles chez son parent, maître Jean Hlnckaert. chanoine de Salntc-Gudulc. S'il montra, dit-on, peu de goût pour les arts libéraux, il se livra par contre tout entier à la méditation contemplative et à l'étude de la théologie En 1318, il fut ordonné prêtre et nommé chapelain de Sainte-

Gudulc. Il avait vingt-quatre ans. En compagnie dc Jean Hinckacrt et dc Franco van Coudenberg, animes comme lui d'un grand désir de perfection, il mena d'abord à Bruxelles une vie très active. A cette époque, le courant qui avait poussé les âmes â la contemplation et qui avait produit sur les bords dc la Meuse de si beaux fruits dc sainteté, avait peu a peu dégénéré. L'illuminisme avait paru et de nombreuses sedes s'étalent répandues dans toute la région. Lu plus connue était la secte des Frères du libre esprit Ruysbroeck la dépeint en ces termes : · On trouva encore d'autres hommes mauvais et diaboliques, qui disent qu'ils sont le Christ en personne ou qu'ils sont Dieu : le ciel et la tern ont été faits de leurs mains, et ils les soutiennent avec tout ce (pii existe. Supérieurs à tous les sacrements de la sainte Église, iis n'en ont pas besoin et n'en veulent pas. Quant aux ordonnances et usages ecclésiastiques et tout ce que les saints ont laissé dans leurs écrits, ils s'en moquent et n'en retiennent rien... La crainte et l'amour de Dieu ont fui de h ur cœur; ils ne veulent connaître ni bien ni mal, et ils prétendent avoir découvert chez eux, au-dessus de la raison, l'être sans modes. Ainsi kur paralt-Π, dans leur folie, que toutes créatures raisonnables, bonnes ou mauvaises, anges et démons, deviendront au dernier jour une seule essence sans modes; et ils disent que cette essence sera Dieu, dc nature bienheureuse, sans connaissance ni volonté. › *Le miroir du salut éternel,* c. x m. Ce panthéisme mystique avait déjà été plusieurs fois condamné; cependant il demeurait très vivace en Belgique, où les Frères du libre esprit l'enseignaient avec succès. Leurs t< ndances au quiétisme, les conséquences souvent immorales de leurs doctrines, leurs prétentions à faire dc l'homme un être dégagé de toute loi et Impeccable rendaient leur mystique particulièrement dangereuse. Il importait de les combattre hardiment et sans délai. D'autre part,les épreuves de l'Église,en ce début du xi\r siècle, amenaient les âmes ferventes à rechercher une union plus intime avec Dieu. Il fallait leur montrer le chemin de la véritable mystique et les amener progressivement à cette · unité d'amour . où ▮ sc renouvellent sans cesse ceux qui consacrent dignement à Dieu leur vie et leur service ». Op. *cil.,* c. i. Ruysbroeck eut dans ces circonstances une mission toute providentielle. 11 écrivit d'abord contre les Fi ères du libre esprit; il est probable, en effet, (pic quelques-uns de ses ouvrages remontent à cette première période de sa vie. Autour de lui se groupèrent aussi un certain nombre de disciples, attirés par son zèle, son savoir, sa réputation de sainteté et désireux, comme lui, de marquer nettement les limites entre la vraie et la fausse doctrine. Cf. A. Wautier d'AygaUiers, *Huysbrocck l'Admirable,* Paris, 1923. 11« partie.

Cependant Jean Hinckacrt. Franco van Coudenberg et Jean Ruysbroeck trouvaient qu'à Bruxelles la vie était trop bruyante et peu favorable à la réflexion; aussi, en 1313. décidèrent-ils dc sc retirer dans un lieu solitaire pour s'y livrer tout à leur aise à la méditation. Il y avait non loin de la ville, dans la forêt de Soignes, un ermitage nommé Groenendael nu le \ ouvert *(Vallis viridis).* Ils s'y rendirent et formèrent une communauté à laquelle s'adjoignit bientôt Jean van Leeuwen. Quelques années plus tard, en 1350. ù l'exception de Jean Hinckacrt, ils prirent l'habit des chanoines réguliers de Saint-Augustin et Ruysbroeck fut le prieur du nouveau monastère.

Paul O' Sheridan, *loc. cil.,* p. 62, prétend (pie Ruysbroeck voulut, dans cette solitude. Jeter les premiers fonchments de l'ordre des clercs prédit par Joachim de Flore. Cf. Joachim ni Ij.oni . t. vin, col. 1 13. Son intention aurait été d'inviter tous les membres du clergé à se grouper en communautés, pour y vivre dans la pauvreté, la chasteté et l'obéissance : les clercs séculiers sous la dépendance dc leur curé, les chapitres sous l'autorité dc l'évêque, les cardinaux sous la direction du pape lui-même. *(J. Une tentative malheureuse de Jiuysbrocek, ta /ondation du second ordre prédit par Joachim de Flore,* dans la *Kevue belge d'histoire* (interrompue par la guerre), t, i, Janvier-mars 1911, p. 121-147. Celte opinion est combattue par dom Huybcn, *loc, cit.,* p. 239-210.

Ruysbroeck vécut â Groenendael d'une vie adonnée tout entière à la contemplation. Lorsqu'il sc sentait envahi par l'inspiration,il s'enfonçait dans la forêt, au dire dc son biographe, et il se mettait a écrire tout cc qui lui venait à la pensée, puis il revenait au monastère et faisait part à ses frères des enseignements merveilleux qu'il avait reçus. Déjà lorsqu'il était à Bruxelles, il avait composé plusieurs écrits, soir ci-dessous col 411 sq. ; il eut plus de loisir encore dans la solitude et la plupart dc ses ouvrages datent de cette période de ra vie.

La renommée de Ruysbroci k s'étendit bien vite; ses livres, dit maître Gérard, · furent multipliés dans le Brabant, dans les Flandres, ainsi que dans d'autres pays avoisinants ·. Ruysbroeck acceptait parfois de sc rendre en des monastères tout proches pour expliquer lui-même aux religieux certains passages qui kur semblaient obscurs. Sa parole réchauffait les âmes. ă présence même était un encouragement à la vertu. Les trois jours environ que cc saint homme a passés avec nous ont clé trop courts, déclare encore maître Gérard, car personne ne pouvait lui parler ni le voir sans devenir meilleur. ·

D'autres personnages furent en relations suivies avec Ruysbroeck. Tauler dut lui rendre visite, s'il faut en croire Surius. *1). Joannis Ilusbrochii opera omnia,* édit, de 1G09, p. 8. Gérard Groot vint profiter de scs enseignements et dc son influence. Durant de longues années le monastère de Groenendael fut ainsi le centre d'une vie mystique intense et comme une école de sainteté. Ruysbroeck y demeura jusqu'à sa mort qu'il vil venir avec une grande sérénité ›. Entouré dc ses disciples, il remit paisiblement son âme à Dieu le 2 décembre 1381. à l'âge dc quatre-vingt-huit ans. Après sa mort, des éloges lui furent immédiatement donnés par nombre de théologiens et d'écrivains mystiques. Parmi ses contemporains et ses disciples, Gérard Groot, Tauler. Jean de Schoonhovcn. Thomas a Kempis ont t xprimé leur admiration pour celui qu'ils ont nommé «leur maître ·. Denis le Chartreux l'appelle un Docteur divin et « un autre Denis l'Aréopagite ». La richesse de sa doctrine, la profondeur de ses vues lui ont valu aussi le nom dc Docteur extatique, et l'épithète d'Admirable que la tradition lui a attribuée dit assez la maîtrise de son enseignement et de ses écrits.

Dès le début du xvn» siècle, la cause de béatification de Ruysbroeck fut introduite par les soins de l'archevêque de Malines. Elle dut être suspendue peu de temps après, à cause des guerres et des troubles qui accablaient alors les Pays-Bas. En 1783 le corps du grand mystique qui avait été enseveli à Groenendael fut liamfvré à Saintc-Gudule de Bruxelles. A cette occasion, le chapitre dc Sainte-Guduk tenta d'obtenir un ofllcc et une messe en l'honneur de Jean Ruysbroeck; mais la Révolution française vint encore interrompre l'entreprise. La cause fut réintroduite en 1883 par le cardinal Goossens. Finalement la Congrégation des Rites, le 9 décembre 1908, approuva le culte (pii. de temps immémorial, était rendu à Ruysbroeck dans les Pays-Bas. *Acta apostol. Sedis,* 1909. p. 164. L'ollice cl la messe propre ont été concédés au diocèse de Malines, ainsi qu'aux chanoines réguliers du Latran, qui sont les héritiers des moines de Groenendael.

H. <Ervnr.s. — 1· *Manuscrits et éditions,* — Buysbroeck a écrit ses ouvrages en dialecte brabançon: la grande célébrité qu'ils eurent dès leur apparition explique le nombre considérable de manuscrits qui ont été répandus du vivant même de l'auteur et qui subsistent encore aujourd'hui. De \rcc.se en a entrepris l'étude dans *Koninktijke Vtaamsche Academie voor taat-rn Irttcrkundr : he Handschrijtcn van Jan pan Ruusbroec's W'crken.* (kind. 1900 sq. Les principaux de res manuscrits se trouvent à la bibliothèque royale de Bruxelles: d'autres sont à Amsterdam. Berlin. La Haye. Garni. Cologne, Leyde, Londres, Oxford. Paris; beaucoup n'ont pas encore été étudiés.

Les écrits de Buysbroeck ont d'abord été connus par des traductions latines. La première en date est celle de Guillaume Jordaens (t 1372), qui comprenait trois traités : les *Xaees spirituelles.* le *Tabernacle,* la *Pierre brillante* Gérard («root, A son tour, traduisit les *Xoces spirituelles* et les *Sept degrés de l'échelle d'amour spirituel.* En 1512, les *Xoces spirituelles* furent éditées à Paris par Lefèvre d'Elaples. d'après la traduction de Guillaume Jordaens. La traduction latine complète est l'œuvre de Surius. *!). Joannts Rusbrochii opera omnia,* Cologne. 1552. 1555. 1692. in-fol.; la meilleure édition est celle de 1609, ln-1·. C'est Surius qu! a surtout contribué Λ faire connaître Buysbroeck en France, en Italie et Jusqu'en Espagne; sa traduction garde aujourd'hui encore une grande valeur.

Il y eut aussi plusieurs traductions allemandes des écrits du mystique belge : celle d'Arnold. Offenbach. 1701; de l îmann, Hanovre. 1818; de Fr. Lambert. Leipzig, 1901; cette dernière n'est que partielle. Des fragments dr Buysbroeck se lisent dans Déni Ile. *Dos geislliche Leben. Rlumentcse ans den dcutschen Mystlkern und Gottes/rcunden des* a/γ. *Jahrhunderts,* Graz. 1873; la 1· édition. 1895. a été traduite en français, Troyes, 1897. et Paris, 1901.

Dans le texte original, le capucin Gabriel de Bruxelles fit paraître en 1621 le traité des *Xoces spirituelles.* Des fragments de Buysbroeck furent aussi publiés en 1851 dans *Verzameling van XederlandscJie prozastukkcn.* L'édition complète fut heureusement entreprise par J. David, professeur ùl'université de Louvain, sous les auspices de la Société des bibliophiles flamands; de 1858 A 1868. six volumes parurent a Garni tous le titre *Werken van Jan van Ruusbroec,* C'est la traduction française de ce texte flamand qui a été faite â partir de 1915, par les bénédictins de l'abbaye de Saint-Paul-de-Wisqucs, à Oostcrhout en Hollande, sous le titre ‹l *'Œuvres dr Ruysbroeck l'Admi ruble.* Chacun des traités est précédé d'une *Introduction* et le t. i consacre quelques pages ù la vie <le Buysbroeck. a son influence et à sa doctrine.

2· *Ouvrages principaux.* — 1. *Le royaume des amants dr Dieu. a) Occasion.* - ❙Ce livre, qui compte parmi les plus importants de Buysbroeck.est aussi celui qu'il composa le premier, au témoignage de maître Gérard. Cf aussi Pomcrius. texte dans *Analecta bollandiana.* t iv, p 295. Le but de l'auteur fut. semble-t-il. de réfuter les faux mystiques et tout particulièrement une femme, nommée Bloemardinne, qui était dans la région a la tête de la secte du Libre esprit. Buysbroeck cependant ne voulut point donner à son traité une forme polémique; il préféra exposer de façon positive les voies qui mènent à Dieu.

b) Analyse. - Suivant un procédé qui lui est cher. Ruysbroeck cite d'abord un texte de l'Ecriturc qui lui s» rt de cadre cl dont chaque mot divise le traité tout entier. « Le *Seigneur,* dit-il, *a ramené le /uste dans les voles droites, et il lui a montre le royaume dr Dieu* <Sap., x. 10). En ces paroles du Sage nous trouvons cinq enseignements : *a.* lorsqu'il dit : *le Seigneur,* il nous montre la puissance de Dieu, maître el seigneur de toutecréature; — *b.* par ces mots : *a ramené,* il noui rappelle la chute cl l'égarement des hommes, en même temps que la compassion et la miséricorde de Dieu...; — *c,* lorsqu'il dit : *le juste,* il nous fait voir l'amour et la libéralité de Dieu, qui, pour nous rendre justes, a voulu souffrir la mort en grande charité el désir de nous sauver: — *d,* lorsqu'il parle des *voies droites,* il nous donne à comprendre la sagesse infinie et la générosité que Dieu nous a montrées dans scs dons sans nombre; c'est IA ce qui porte I homme vers les vertus, c'est-A-dire dans les voies droites; — *r.* par ces paroles enfin : *rt il lui a montré le royaume de Dieu,* nous comprenons l'utilité et la raison de toutes les œuvres divines qui ont été accomplies afin de permettre a l'homme de contempler le royaume de Dieu, c'est-à-dire Dieu lui-même, et d'en jouir durant l'éternité. · Prologue du livre.

Les passages les plus importants sont assurément les chapitres xin-xxxvi, xi.n et χι,πι. Apres avoir fait en quelques lignes une esquisse rapide des trois vertus théologales, c. xm, Buysbroeck décrit longuement les dons du Saint-Esprit. G. xiv-xxxvi. Il suit pour chacun un plan uniforme : il définit le don. énumère les vertus qui en naissent. indique les ressemblances <[iie le don confère ù l'homme avec les anges, avec le Chrisi, avec Dieu lui-même. Il montre ensuite ses effets sur les diverses puissances de l'âme et il termine en décrivant, sous une forme rythmée, les conditions nécessaires à son acquisition et les obstacles qui empêchent de le posséder tout entier. A la fin de l'ouvrage, aux c. xiai et xi.iii, Buysbroeck laisse entrevoir l'union â laquelle doit tendre l'homme revêtu de la grâce sanctifiante. « L'Ame, dit-il, se fond alors en un amour simple et essentiel: inondée cl pénétrée par la clarté et l'amour, elle parvient à la jouissance... dette jouissance est si immense que Dieu lui-même y est comme englouti avec tous les bienheureux et les hommes élevés dont nous parlons, en une absence de modes cpii est un non-savoir et une perle éternelle de soi. Mais dans cette absorption, au fond même de cette perle éternelle, se trouve la suprême saveur. »

2. *Lr Livre de la plus haute vérité. — a) Occasion.* — Certains passages du *Royaume des amants de Dieu* avaient paru à plusieurs difficiles à comprendre. Maître Gérard nous dit les avoir soumis lui-même à l'auteur lors de la visite que Buysbroeck fil à la chartreuse. C'est justement pour l'éclairer que le mystique, de retour à Groenendael, écrivit le *Livre de la plus haute vérité.* Quelques-uns de mes amis, déciare-t-il, c. i. m'ont prié, pour satisfaire leur désir, de leur exposer el de leur expliquer en peu de mots el de mon mieux, de la façon la plus précise et la plus claire, telle (pie je la comprends el la conçois, la vérité au sujet de la très haute doctrine (pie j'ai exposée... Je le ferai donc volontiers, et j'ai l'intention, avec l'aide de Dieu, d'enseigner et d'éclairer les humbles qui aiment la vertu et la vérité. ·

bf Analyse. – Buysbroeck avait dit que « l'amant de Dieu contemplatif lui était uni par intermédiaire, sans intermédiaire, et enfin, sans difference ou distinction . Ce sont ces trois mots qu'il veut expliquer afin de faire bien comprendre notre béatitude cl notre marche vers elle ». G. n. — *a.* L'union par intermédiaire se réalise par le moyen de la grâce de Dieu et des œuvres de vertu qui y répondent; pour y parvenir il faut mourir au péché, au monde el A tout appétit désordonné de la nature, user des sacrements et soumettre son esprit aux enseignements de l'Eglise. C. nt. el iv. - *b.* L'union sans intermédiaire est décrite dans les c. v à xi. Quand un homme s'élève vers Dieu de tout lui-même et de toutes ses forces, quand il s'y applique avec un amour vivant et agissant, il sent (pie cet amour, dans son fond même, est jouissant et sans

limite. De même que le fer est tellement saisi, par l'action du feu. qu'il semble n'être plus qu'un avec lui. de même les puissances supérieures de notre Ame sont unies A Dieu sans intermédiaire, en une connaissance simple de toute vérité, un sentiment et un goût essentiels de tout bien ». G. VIH. — c. Au-dessus de cette seconde union, i) en existe une troisième que Buysbroeck appelle l'union sans différence ou distinction . C. xii-xiv. Ce n'est point dire évidemment que nous devions nous confondre avec Dieu; aucune essence créée, en effet, ne peut devenir une avec l'essence de Dieu..., car alors la créature deviendrait Dieu, ce qui est impossible ». L'union sans différence est celle que le Christ demandait pour nous lorsqu'il priait son Père « que ses bicn-almés fussent consommés en un, comme lui est un avec son Père en Jouissance, dans l'union du Saint-Esprit ». C. xn. Il n'est pas possible alors de concevoir quelque chose de plus haut que cette délectation suprême, dont Buysbroeck décrit la douceur. C. xm.

3. Les noces *spirituelles.* — On l'appelle aussi l'Or-*nenirnt des noces spirituelles,* titre sous lequel ce livre, attribué à Joannes Husberus, a été édité à Paris en 1512 par Henri Estiennc.

a) Occasion. Les Frères du libre esprit faisaient preuve dans toute la région d'une audace toujours croissante. On était, semble-t-il. aux environs de l'année 1335 et Buysbroeck n'avait pas encore quitté Bruxelles pour Groenendael. Les faux mystiques, et sans doute encore Bloemardinnc à leur tête, abusaient les foules pur leur extérieur de sainteté; il fallait démasquer leur hypocrisie et redire A nouveau quels étaient 1rs vrais chemins de la perfection chrétienne. Buysbroeck consacra toute sa science et toute son expérience à une œuvre aussi essentielle, et il composa son traité. *L'Ornement des noces spirituelles* a toujours été considéré comme son chef-d'œuvre; c'est l'ouvrage qui fut le premier traduit et répandu, celui qui contribua le plus A faire connaître Buysbroeck. celui enfin que son auteur lui-même tenait pour tout A fait bon et d'une doctrine très sûre ».

b) Analyse. — Comme il l'avait déjà fait dans le *Royaume des amants de Dieu,* Buysbroeck rattache les diverses parties de son développement A chacun des mots d'un texte scripturaire. C'est ici la parole extraite de la parabole des dix vierges, Matth., xxv, 1-13, *Eccc sponsus venit, exite obviam ci,* que le mystique traduit : Voyez, l'Epoux vient, sortez A su rencontre. Il y trouve le plan de tout son traité. ⸗ En ces paroles, dit-il, le Christ qui nous aime, nous enseigne quatre choses. D'abord il nous donne un précepte en disant : *Voyez.* Ceux qui demeurent aveugles et négligent ce précepte sont tous condamnés. Par la seconde parole : *Γ Epoux vient,* il nous montre ce que nous devons voir, c'est-à-dire la venue de l'Epoux. En troisième lieu, il nous enseigne el nous prescrit ce que nous avons A faire, lorsqu'il dit ; *sortez.* En quatrième lieu, en ajoutant : *à sa rencontre,* il nous montre quel profit et quelle utilité doit nous procurer tout le labeur de notre vie. si nous faisons la rencontre amoureuse de l'Epoux. » Prologue de l'ouvrage.

(.es diverses considérations. Buysbroeck les applique successivement aux trois stades de la vie smnaturelle qu'il appelle : vie active, vie intérieure, vie contemplative; l'exposé de chacune de ces vies forme un livre.

a. La vie active (I. D. Son point de départ est l'infusion de la grâce qui purifie l'homme du péché et le tourne vers Dieu. C. i. Son développement requiert la connaissance de ce que l'Epoux, (pii est le Christ, a fait pour notre Ame. son épouse, r. ii-x.ct la pratique des vertus morales dont la première est l'humilité. C. xi-xxm. Son terme est une union A Dieu, qui sc fait par la foi, l'espérance et la charité, c. xxv, et r un désir extrême de voir le Christ..., cl de le connaître, tel qu'il est en lui-même ». C. xxvn

b. La vie intérieure (I II). — Avant de goûter cette vie, l'âme, illuminée par la grâce divine, doit se dépouiller « d'images étrangères et d'occupations du cœur », c. i-iv; elle est ainsi rendue capable de contempler les différentes venues de son Epoux. Le Christ purifiera d'abord les puissances inférieures de l'homme et 1rs élèvera jusqu'à Dieu. c. vm-xxxiv; il donnera une lumière de pure simplicité · A sa mémoire. « une clarté spirituelle à son intelligence, « un amour d'une grande délicatesse à sa volonté, c. xxxv-xxxix; Il fera sentir en lin,une touche divine au plus profond de l'esprit, en l'essence même de l'âme ou Dieu habite. C. XLiv-LV. Dès lors l'union contractée sera sublime, c. i.x-i.xx, et l'homme sera appelé à vivre de la vie la plus Intime ». c. 1 x x i-1 x x ih ; le repos dont i) jouira n'est point celui que lui promettent les faux mystiques. C. 1.XXV-LXXVII.

r. *l.a vie contemplative* (L 111). — Il s'agit, cette fois, d'une vie (pii · élève l'homme jusqu'à une contemplation superessrnth Ile. en pleine lumière divine et selon le mode divin ». *C.* i. C'est comme une illumination nouvelle, une rencontre divine dans le secret le plus profond de l'esprit, que Buysbroeck se plaît A décrire avec une netteté et une précision que suinte Thérèse et saint Jean de la Croix n'ont pas dépassées.

L *Le miroir du salut éternel. — a) Occasion.* — Cet ouvrage n'est pas. comme le précédent, une instruction générale au plan bien défini; c'est un enseignement spirituel donné A une âme dévote (pii veut devenir parfaite et débute seulement, semble-t-il. dans les voles spirituelles. Buysbroeck veut l'encourager et l'exhorter à se donner à Dieu.

b) Analyse. — « Il y a trois catégories dans lesquelles rentrent tous ceux qui appartiennent A la famille de Dieu. La première comprend les hommes vertueux de bonne volonté qui. vainqueurs d'eux-mèmes. meurent sans cesse au péché. La deuxième, ce sont les hommes intérieurs, riches de leur vie. qui pratiquent toutes les vertus dans la plus haute perfection. La troisième catégorie se compose des hommes élevés, tout remplis de lumière, qui expirent sans cesse dans l'amour cl s'anéantissent dans l'unité avec Dieu. ⸗ C. t. On reconnaît sans peine les trois degrés de vie chrétienne qu'avait décrits l'ouvrage précédent. Et les analyses que l'on en trouve ici. éclairent ce qui reste d'un peu vague dans les *Xoces spirituelles.*

a. Développant en quelques pages · la vie vertueuse · qu'il réclame des commençants , c. il. Buysbroeck donne A sa fille spirituelle les conseils les plus pratiques et les plus appropriés; il montre comment il est possible de faire pour Dieu les actes les plus simples, il prêche le renoncement à ⅜oi. le mépris de soi. et l'abandon confiant A la Providence, il rappelle la prière du Christ (pii doit être la nôtre : ‹ Non pas ma volonté, mais que la vôtre se fasse. » Matth., xxvi. 39.

b. Les âmes qui progressent dans la vertu ont immolé complètement leur propre volonté; de sorte que toute possibilité ou capacité de vouloir autrement que Dieu disparaît, sa volonté étant devenue nôtre; telle est la racine de la vraie charité ». C. ni. Pour ces hommes qui sont de vrais pauvres en esprit ·. le Seigneur a préparé une table richement servie, c'est l'eucharistle. En une longue digression, c. iv-xvi, Buysbroeck étudie les dispositions qui sont nécessaires au communiant et il montre tout l'amour que le Christ eut pour nous en instituant « le Sacrement ».

c. Parvenue enfin A la contemplation, l'Ame découvre en elle une « vie supérieure », c. xvn; elle réalise avec Dieu une union qui dépasse la raison et les sens; elle est entraînée par Dieu vers un sommet où il n'y a

plus que jouissance, ct c'est alors « une vie qui meurt et unt mort qui donne la vie ». C. xxv. Au-dessus de cet état, il n'y a plus que la vision face à face.

5. *livre des sept clôtures. — a) Occasion.* — Comme l'indique le prologue, cet ouvrage est encore une exhortation à une âme religieuse, quo l'auteur appelle « bien-aiméc sœur ⁑ ou · très chère sœur ·, ct qu'il engage Λ poursuivre Dieu ct à l'aimer.

bf Analyse. Ruysbrocck veut surtout lui prêcher la haute noblesse du service de Dieu. ‹ Seriez-vous tille de l'empereur de Rome et souveraine du monde entier, si vous quittiez tout cria pour devenir une pauvre servante ct pour servir le Christ dans ses membres, vous auriez de quoi fort vous réjouir, car cc serait pour vous, À la vérité, grand bien ct grand honneur. » C. 1. Les exercices spirituels, tels que les fixe la règle, sont le moyen de bien accomplir le · service de Dieu », ct de parvenir à une haute perfection. Ruysbrocck les étudie l un après l'autre, en suivant leur ordre au cours de la journée : le lever et lu prière, c. n ; l'assistance à la messe cl la manière de l'entendre, c. ni; l'exercice de la présence de Dieu. c. iv;la pratique de l'obéissance ct de l'humilité, c. v; la charité fraternelle, la façon de l'exercer surtout vis-à-vis des malades, c. vî et vu; la tenue au réfectoire, c. vin, et la manière de se comporter pendant les visites au parloir, c. ix. C'est cc dernier chapitre qui amène un long développement et (fui a valu à l'ouvrage le nom de *Livre des sept clôtures.* La première de ces clôtures est la grille qui sépare effectivement du monde les religieuses; mais il y a d'autres clôtures qui enferment successivement In sensibilité, le cœur, la volonté, l'intelligence. c. x-xv; la septième enfin est « une simple béatitude au-delà de toute sainte vie et pratique de vertus, une éternelle suffisance qui rassasie toute faim ct soif, tout amour et toute ardeur vers Dieu ». Ruysbrocck l'explique en quelques pages, c. xvi-xix; puis il parle en terminant de l'examen de conscience que la religieuse doit faire avant de prendre son repos. C. xxî.

6. *Les sept degrés de l'échelle d'amour spirituel. — a) Occasion.* — Ruysbrocck s'adresse à une personne en particulier; sans être aussi directement appropriés a une religieuse que les enseignements du livre précédent, il semble que les conseils donnés dans celui-ci s'appliquent de préférence à une âme qui a quitté le monde pour le service de Dieu.

b) Analyse. Souvent, dans la littérature ascétique, on se sert de la comparaison de l'échelle pour signifier le chemin qui conduit de la terre au ciel. Pour l'utilisation de celte comparaison dès les premiers temps du christianisme, voiries remarques faites par les éditeurs récents : *Œuvres de Ruysbrocck l'Admirable,* traduction par les bénédictins, t. i, p. 208. Le mystique belge distingue sous ce titre les différentes étapes par lesquelles on s'élève vers Dieu. Le premier degré est la bonne volonté, c. i; le second, la pauvreté volontaire, c. n; le troisième, la pureté de l'âme et la chasteté du corps, c. m; le quatrième, l'humilité vraie, c. iv; le cinquième, la noblesse de vertu. C. v. Parvenu à ce point de son exposé. Huysbroeck s'arrête et durant plusieurs chapitres développe les qualités que doit avoir notre amour pour Dieu ct les différentes manières dont nous devons l'exercer. C. vi-xn. Le sixième degré est le de thillif retour à Dieu de toute pensée, de tout vouloir, de toute affection, de tout regard, de toute intention ct de toute activité. C. Xüi. Il n'y a plus au-dessus qu'un septième degré, c'est la jouissance qui consiste dans « l union avec l'essence divine », G xiv. Il est difficile de résumer les pages enflammées ct particulièrement délicates que l'auteur consacre à cc sublime problème; jamais peut-être il ne s'est élevé ⁑lu haut dans le domaine de la science mystique.

3e *Ouvrages secondaires.* Les autres écrits de Huysbroeck sont moins importants; il suffit de les signaler en quelques lignes.

1. *La pierre brillante.* — (.'est l'application aux justes du texte de l'Apocalypse, n, 17 : *Dabo illi calculum candidum, et m calculo nomen novum scriptum.* Ruysbrocck y distingue plusieurs catégories de justes; il les appelle les serviteurs fidèles, les amis intimes et les Ills cachés. L'un îles passages les plus intéressants de l'ouvrage est le c. xi, où est bien marquée la grande différence qui existe entre la clarté des saints ct celle, même la plus haute, obtenue en cette vie.

2. *Le tabernacle.* — Ce livre est très long. Huysbroeck suit dans tous ses détails la description du tabernacle de l'Ancicn Testament ; il rappelle toutes les prescriptions données par Dieu pour sa construction, et il applique les considérations qu'il est amené à faire aux demeures spirituelles dans lesquelles doit s'établir successivement notre âme pour parvenir à la perfection.

3. *Le livre des douze béguines.* — Sous ce litre sont groupés plusieurs traités reliés sans ordre; à a fin du recueil se trouve Insérée une application de la passion de Noire-Seigneur aux différentes heures de l'office divin.

L *Les douze points de la vraie foi.* — C'est une simple paraphrase du symbole de Nlcée.

5. *Les quatre tentations.* — L'ouvrage assez court est d'un grand intérêt pour l'histoire de l'époque. L'auteur y signale les tendances funestes qu'il remarque chez ses contemporains, l'amour des aises, l'hypocrisie, l'orgueil, et il combat les fausses doctrines des Frères du libre esprit.

G. *Le hure des douze vertus,* longtemps attribué à Huysbroeck est généralement considéré comme inauthentique. Cf. A. Wautier d'Aygalliers, *op. cit.,* F partie; dom Ihiybcn, dans la *Vie spirituelle,* t. n, mai 1922, p. 107.

III. Dociiune. — 1° *Interet.* — La doctrine de Huysbroeck — c'est là son premier intérêt — est d'être exposée en un style fleuri, qui fait penser à celui de saint François de Sales. L'auteur aime les comparaisons pour éclairer son enseignement, et il repose son lecteur par les diverses images auxquelles il n recours. La vie spirituelle la plus haute, il la dit figurée par l'aigle, ▮ qui a peu de chair et beaucoup de plumes ». En effet. « celui qui aime Dieu el le poursuit estime pour peu de chose la chair el le sang, el tout ce qui est périssable; mais il a, lui aussi, beaucoup de plumes; cc sont les pratiques célestes qui. toutes légères, élèvent jusqu'à Dieu ». L'aigle vole au-dessus des oiseaux, il possède une vue perçante et subtile, de même le contemplatif plane au-dessus des vertus el fixe les rayons du soleil éternel. Cf. *Le Livre des sept clôtures,* c. xvm.

Huysbroeck veut-il faire comprendre à l'homme intérieur qu'il ne doit pas s'attacher aux consolations sensibles que Dieu daigne parfois lui départir, il lui propose cette comparaison : Regardez donc l'abeille toute sage, et faites comme elle..., elle s'en va de fleur en fleur, partout où elle peut trouver son doux miel. Mais elle ne se repose sur aucune; elle butine le miel ct la cire, et elle s'en retourne... L'homme .sage fera comme l'abeille; il ira se poser... sur tous les dons ct les douceurs qu'il goûte, ct sur tout le bien qu'il a reçu de Dieu et. avec le dard de la charité, il doit goûter en passant la diversité des biens el des consolations; mais il ne se reposera sur aucune fleur de ces dons. *L'ornement des noces spirituelles,* L IL c. x x î. La fourmi, qui amasse des grains pour l'hiver, est l'image de l'âme prudente, qui recueille pour l'éternité le fruit de scs vertus. *Ibid.,* c. xxvn. De même que le soleil réchauffe les sommets, mais féconde de façon bien moindre les terres basses et encaissées, de même celui qui demeure dans la partie inférieure de son être et dans la région

de la sensibilité ne peut pas jouir du Christ. *Ibid.,* c. vm. On pourrait multiplier ces exemples ct citer encore la comparaison des vents et du tonnerre. *Le livre des sept clôtures,* c. xvn; ou du brasier, *ibid.,* c. xix. Le plus curieux apologue est celui des trois petits livres dont Huysbroeck recommande la lecture tous les soirs : le livre · vieux, difforme ct souillé écrit à l'encre noire », c'est notre vie remplie de péchés; le livre « blanc et gracieux, écrit en rouge avec du sang », c'est la vie de Notre-Seigneur; le livre « bleu ct vert, et dont tous les caractères sont d'or fin », c'est le ciel auquel il faut penser. *Ibid.,* c. xxî.

Γη autre Intérêt des livres de Huysbroeck provient de ce que leur auteur fut un profond théologien en même temps qu'un grand mystique. Comme Eckart ct les auteurs de spiritualité à cette époque, il subit l'influence de la scolastique ct il connut le néo-platonisme par l'intermédiaire du pseudo-Denys l'Aréopagltc. Cf. A. Wautier d'Aygalliers, *op. cit.,* I i Ie part. Plus que les autres mystiques scs contemporains, il fil œuvre théologique, ne s'arrêtant pas seulement à décrire les effets ou les propriétés de la contemplation, mais, par delà les phénomènes extérieurs, scrutant la nature intime des faits. Cf. par exemple la théorie de la grâce dans *L'ornement des noces spirituelles,* 1. Le. I, ou l'élude des dons de l'Espril-Saint, *ibid.,* c. x1 iii sq. Les écrits que nous possédons sous son nom ne sont pas une suite (le réflexions sans aucun lien; ce sont des traités aux parties bien enchaînées el qui portent la marque d'une vigoureuse synthèse. Cette précision dans l'exposé valut à Huysbroeck le nom de · Saint Thomas de la mystique », cl il est très juste de dire que · nul n'a su comme lui établir sur une base philosophique tout l'édifice de la vie contemplative ». *Œuvres de Ruysbrocck l'Admirable,* traduction parles bénédictins, t. n, p. 16. Cf. *ibid.,* p. 10 sq.,lcs rapports entre la théologie de Huysbroeck cl celle de saint Thomas.

2° *Exposé.* — Huysbroeck veut donner aux âmes avides de perfection la vraie doctrine spirituelle et il l'expose tout entière. Son point de départ est une théorie qui revient plusieurs fois sous sa plume. Cf. *Le miroir du salut éternel,* c. vm ; *ibid.,* c. xvn. Dieu a créé l'homme à son image cl à sa ressemblance. · Son image c'est son Fils, sa propre sagesse éternelle »; en elle éternellement Dieu a connu toutes choses. Mais nous avons été créés aussi selon cette image; « dans la partie la plus noble de notre âme, domaine de nos puissances supérieures, nous sommes constitués à l'état de miroir... de Dieu; nous y portons gravée son image éternelle, ct aucune autre n'y peut jamais entrer ». Cette ressemblance essentielle avec les trois personnes de la sainte Trinité existe par nature chez tous les hommes, mais elle est souvent cachée par le péché. Le travail de la vie spirituelle consiste donc à détruire tout cc qui empêche l'image de Dieu d'apparattre, * à découvrir le royaume de Dieu qui est caché en nous », à parvenir â l'union de plus en plus intime avec cc Dieu qui nous a créés et qui nous aime. Huysbroeck distingue dans celle marche vers la perfection comme trois stades qu'il appelle plutôt trois vies : la vie active ou extéHeure, la vie affective ou intérieure, la vie contemplative. Cf. *L'ornement des noces spirituelles,* plan général.

a) La me active ou extérieure. Elle est caractérisée par ccs deux mots : · la mort au péché el la croissance en vertus ». Cf. *Le miroir du salut éternel,* cvil. L'élude de cc premier degré de spiritualité chrétienne tient une grande place dans les œuvres de Huysbroeck. On se tromperait si l'on prétendait ne trouver dans ses écrits que renseignement de la haute doctrine mystique. Il s'attache, au contraire, à expliquer aux « commençants » les moyens qui les engageront sur le chemin du progrès spirituel. Dans cette première étape (pie l'on pourrait appeler l'étape du renoncement, l'homme doit vaincre sa sensibilité ct son amour-propre, cl il en a l'occasion à chacun des moments de sa journée. Est-Il malade? « Qu'il se regarde comme un pauvre pèlerin, qui est hébergé dans une maison étrangère ct qui voudrait bien être dans sa patrie éternelle. » Lui sert-on ‹ un mets trop salé, ou brûlé, ou de mauvais goût? Qu'il songe que Notre-Scignvur avait pour aliment ct pour breuvage, nu milieu de ses plus grandes souffrances, du fiel cl du vinaigre ». *Le livre des sept clôtures,* c. v et vî. Peu importe le labeur que la règle impose, que ce soit au lavoir, auprès des malades ou à la cuisine; l'essentiel est de le bien faire. *Ibid.,* c. vu. Huysbroeck ne craint pas de donner à sa correspondante des détails pleins d'un bon sens pratique : « N'allez pas à la grille trop bien parée dans votre habit, ni cependant trop négligée; mais gardez un juste milieu. » *Ibid.,* c. ix.

S'il insiste sur les divers points de la règle religieuse, c'est qu'il les savait peu compris. A l'cn croire, les exemples cl les maximes des saints se trouvaient encore dans 1rs livres, mais non plus dans les cœurs ni dans la pratique. Tel passage du *Livre des sept clôtures* est une critique serrée du relâchement qu'il constate, c. 1, ou un tableau fort bien brossé, à la manière des *Caractères* de La Bruyère. ▮ Aujourd'hui, dit-il, le diable ct les hommes vains ont fait une nouvelle trouvaille; ce qui devrait être noir naturellement devient étoffe de brunette imitant le cilice... On porte des robes courtes qui ne vont qu'au genou, nouées par devant comme des vêtements de fou; ou bien, elles sont si longues qu'il faut les relever bien haut, à moins qu'on ne les laisse traîner dans la bouc. » *Ibid.,* c. xx.

Le principe de toute ascèse est l'amour. Cf. *Le miroir du salut éternel,* c. n. Son inspirateur en nos âmes, c'est le Christ, qui nous donne quotidiennement des secours nombreux par le moyen des sacrements. Cf. *L'ornement des noces spirituelles,* 1. I, c. vî et vu. Si nous persévérons dans sa grâce jusqu'à la fin de notre vie, nous demeurerons unis à lui pour toute l'éternité.

b) La vie affective ou intérieure. — Elle n'est pas réservée à quelques âmes privilégiées; nous pouvons tous y parvenir. Si les hommes ne la goûtent pas, « c'est qu'ils ne répondent pas à la motion divine avec abnégation d'eux-mêmes; ils ne se mettent point en face de la présence de Dieu avec une application vivante, ct iis sont peu soucieux de se connaître eux-mêmes ». *Le livre de la plus haute vérité,* c. vu. La même idée est exprimée par Tauler. Cf. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne,* t. n, 1928, p. 361.

Plus que le précédent, ce nouveau stade de spiritualité chrétienne requiert en nous l'abandon de toute volonté propre. Huysbroeck le décrit en ccs termes : ‹ Notre esprit, sous l'action de l'amour, est élevé cl emporté jusqu'à l'unité d'esprit, de volonté cl de liberté avec Dieu. El dans celle liberté divine, l'esprit de l'homme est élevé en amour au-dessus de sa propre nature, c'est-à-dire au-dessus des peines, du labeur et du dégoût, au-dessus de l'anxiété, du souci ct de la crainte de la mort, de l'enfer et aussi du purgatoire... Car, qu'il s'agisse de consolation ou de peine, de donner ou de recevoir, de mourir ou de vivre, tout cela demeure au-dessous de celle liberté amoureuse, si l'esprit de l'homme est uni à l'Esprit de Dieu. · *Le miroir du salut éternel,* c. ni.

c) La vie contemplative. — C'est Dieu seul qui, par un libre choix, daigne élever l'homme plus haut encore, jusqu'à une contemplation ‹ supcressentielle, en pleine lumière divine cl selon le mode divin ». *L'ornement des noces spirituelles,* 1. III, c. i. Dans la plupart de ses ouvrages, Huysbroeck consacre plusieurs pages à cette union parfaite de l'âme à son Dieu. Cf. par exemple, *Le livre de la plus haute vérité,* c. xn sq.; *Le Hure des sept clôtures,* c. xix; *Le miroir du salut éternel,* c. xix-

xx ; *Le royaume des amants de Dieu,* c. xxxi-xxxiv.

Résumant en quelques mots cet état, le mystique déchire que l'homme qui y est parvenu » dépasse toutes scs puissances ct leur activité, cl arrive A un état de vide dans la nature simple ct la pureté <le l'esprit . *Le miroir du salut éternel,* c. xtx. Cet état de vide, c'est en nous l'évanouissement de toute image. Alors se montre Λ nous « la vérité éternelle qui Inonde notre vue nue, c'est-à-dire Kreil simple de notre Ame, dont l'essence, la vie et l'opération consistent A contempler, à voler, à courir et à dépasser toujours notre être créé, sans regard ni retour en arrière *Ibid.,* c. xvm. Sur la nudité de l'intelligence chez les mystiques allemands de cette époque, cf. f Pourrai, op. *cit.,* p. 351-360.

L'union de Pâme à Dieu, son principe, est plus qu'une union « sans intermédiaire ; elle est dite < sans différence, sans distinction ». Cf. *Le livre de la plus haute vérité.* Il ne s'agit pas d'une vision face à face, telle qu'elle existe au ciel. Kuysbroeck enseigne très nettement la différence qui existe entre la clarté que les saints possèdent au ciel ct celle qu'on peut obtenir en celte vie, si grande qu'on veuille l'imaginer. Cf. supra, *La pierre brillante ct* dom Huybcn, dans la *Vie spirituelle,* l. i, janvier 1922, p. 306. Neanmoins celte union qui nous fait entrer dans la béatitude consiste dans une sorte d'anéantissement de l'âme par la jouissance dans l'essence de Dieu. Cf. *Le livre de la plus haute vérité,* c. xn, cité par Pourrai, op. *cit.,* p. 371. C'est ce dernier point qui, dans la doctrine de Kuysbroeck, a paru suspect â plusieurs.

3° *Valeur.* — N'est-ce point en effet prétendre que l'âme, parvenue au degré suprême de la contemplation, cesse d'ètrc dans l'existence qu'elle a eue auparavant en son propre genre, · qu'elle est changée, transformée, absorbée dans l'être divin, et s'écoule dans l'être idéal qu'elle avait de toute éternité dans l'essence divine? » Quelques critiques s'étalent déjà élevées là-contre peu après la mort de Kuysbroeck. Cf. *Œuvres de Kuysbroeck,* traduction par les bénédictins, l. i, p. 26. Gerson surtout attaqua la doctrine exposée au troisième livre de *L'ornement des noces spirituelles,* comme · prêtant au panthéisme et opposée à la constitution de Benoît XII sur la vision béatlflque ». Cf. *Gerson il opéra,* édit. Dupin, t. t, Anvers, 1706, p. 59. Kuysbroeck fut défendu par Jean de Schoonhoven' son disciple. *Ibid.,* p. 63-78. Cf. Auger, *De doctrina et meritis Joannis van Kuysbroeck,* Louvain, 1892, . 121 sq. Gerson finit par convenir qu'il n'y avait pas d'erreurs dans les écrits du grand mystique, mais ll déclara dangereuse l'obscurité de plusieurs de ses formules. *Ibid.,* p. 80. Bossuet, dans *Vlnstruction sur les étals d'oraison,* tr. I, l. I, exposant les « erreurs des nouveaux mystiques », ne fit que répéter sur ce point les premières affirmations de Gerson. Cf. Mgr WalTelaerl, dans *Collationes Hrugcnscs,* t. xvn, 1912, p. 198. En fait, s'il faut reconnaître que « telle expression de Kuysbroeck, Isolée du contexte et de l'ensemble de la doctrine et prise au pied de la lettre, pourrait être entendue dans un sens panthéiste ou hétérodoxe », il apparaît nettement que, dans plus de cinquante passages, · l'auteur repousse dans les termes les plus clairs ct les plus formels toute idée panthéiste ». Dom Huyben, dans la Vie *spirituelle,* t. il, mai 1022, p. 108.

On peut voir surtout *Le miroir du salut éternel,* . vm cl xvn; *La pierre brillante,* c. x. Le passage le plus clair est sans doute celui-ci : « La créature ne devient pas Dieu, car celte unité n'cxlstc (pie moyennant la grâce ct l'amour qui fait retour à Dieu; et c'est pourquoi la créature sent une différence ct une distinction entre elle ct Dieu dans sa contemplation intime. · *Le livre de la plus haute vérité,* c. xi. Il ne faut donc pas entendre au sens plein ces mots qui sc lisent sous la plume de Kuysbroeck union sans différence, union sans distinction ·. Cf. *(Euvres,* traduction par les bénédictins, t. n, p. 26.

IV. Influence. — Kuysbroeck n'est pas un isolé; pour bien marquer son rôle dans le développement de la théologie mystique, il est nécessaire de noter la place qu'il occupe dans l'école allemande du xiv· siècle. Eckart est assurément le chef incontesté de celle-ci; il n'est pas sûr qu'il ait entretenu avec Kuysbroeck des relations personnelles; mais il est manifeste que le moine brabançon subit son influence. Cf. W. l'reger, *Geschichte der deutschen Mystik ini Mittetattcr,* t. n, ! lit sq.

Toutefois, parmi les disciples d'Eckarl, Kuysbroeck mérite un rang à part. Étranger à l'ordre dominicain auquel appartiennent la plupart des mystiques de celte époque, né dans le Brabant et y ayant passé sa vie entière, il a pourtant exercé une influence profonde sur l'école allemande, cl il en est l'un des auteurs les plus représentatifs. Sa doctrine, plus sûre que celle d'Eckarl, ressemble beaucoup à celle de Taulcr cl de Suso; il a certainement connu, peut-être même inspiré le premier de ces mystiques.

D'autre part, Kuysbroeck fut lui-même à l'origine d'un mouvement très important de la spiritualité chrétienne, que les contemporains appelèrent *moderna devotio.* Son disciple, le Hollandais Gérard Groot, le fondateur des Frères de la vie commune et de la congrégation des chanoines réguliers de Windesheim propagea ce mouvement. Cf. un bref historique dans *Œuvres de Kuysbroeck l'Admirable,* trad, par les bénédictins, t. l, p. 20 sq. Les auteurs spirituels qui s'y rallièrent furent légion, les plus connus furent Thomas a Kcmpis et au xve siècle. Denys le Chartreux. Au sein de cette école parut toute une floraison d'écrits prêchant l'humilité, la fuite du monde et de ses plaisirs, l'amour de la cellule et de la solitude, la recherche de Dieu. Le plus beau ct le plus connu de ces livres est *Vlmitation de Jésus-Christ,* dont l'auteur appartient à ce milieu de Windesheim. Or, faire remonter à Kuysbroeck un courant aussi puissant et aussi fécond, ce n'est pas certes, lui rendre un mince hommage.

En plus des auteurs cites nu court de l'article cl pours'en tenir u ceux qui étudient directement la vie ou l'œuvre de Huysbroeck : Aubert Le Mire, *Elogia et testimonia variorum de Venerabili Joanne Rusbrochlo,* Bruxelles, 1622; Chrys. Henriquez, *Vita Joannis Rusbrochli, prioris Viridis Vallis» ordinh canonicorum regularium sancti Augustini,* Bruxelles, 1622; Marc Mnsteloyn, *Xccrologlum monasterii Viridis Vallis,* l. II, c. ı-u; Foppens, *Riblinthcca bclqica,* t. i, p. 720; Engelhardt, *Richard von Sank! Victor und Johannes Ruysbrorck,* Erlangen, 1838; Schmidt, *Étude sur Jean Ruysbraeck, le docteur extatique ct divin, théologien mystique du XIV siècle, sa vie, scs écrits ct sa doctrine,* Strasbourg, 1859; I lurtcr, Λ'o-*menclator,* 3d., t. il, p.715; Schrocdl.dims *Kirchenlexicnn,* t. X,col. 1 122; Auger, *Étude sur les mystiques des Pays-Bas,* Bruxelles, 1892; du même. *De doctrina et meritis Joannis van Ruysbrocck,* dissertatio theologica, Louvain. 1892; du même. *Compte rendu du /// congrès scientifique des catholiques,* t. il, Bruxelles, 1895, p. 297 sq.; Mgr Wnffclnert. évêque de Bruges, *L'union de Pâme aimante aoec Dieu, ou guide de la perfection diaprés la doctrine du IL Kuysbroeck,* traduit du flamand par H. Hoomaert, Paris-Lillc-Bnigc 1916; L. Heypens, articles sur la contemplation mystique d'après Kuysbroeck. dans la *Hrvue d'ascétique et de mystique,* juillet 1922, p. 250-272; juillet 1923, p. 256-271.

L. Bnioui.

RYCKS Jean, frère mineur anglais de la première moitié du xvr siècle, qui dans sa vieillesse passa au protestantisme. Il résida comme franciscain pendant quelque temps à Oxford et, en 1509, étant déjà maître ès arts, il fut élu membre de Corpus Christi College â Cambridge. Il est cependant douteux qu'il s'agisse du même franciscain. Le 13 septembre 1532 il apparaît comme gardien du couvent des mineurs observants de

Newark, mi comté de Nottingham, dans une liste de franciscains rédiger par Th. Cromwell. Il mourut *h* Londres en 153d, de sorte que c'est seulement vers la fin de sa vie qu'il adhéra au protestantisme, dont il fut toutefois un ardent défenseur. Comme frère mineur, il publia *7hr image* 0/ *divine love,* Londres, 1525 ct, comme protestant, Il rédigea *Against the blasphemies* 0/ *the papists* et traduisit du latin en anglais l'ouvrage de 0. Brunsfclius, A *very true pronosticarton with a kalendur gathered out of the moost auncyrnt bokei* 0/ *ryght holy astronomers for the yere of our Lorde 1636 and for all geres h'reaf(er perpetuati.*

Wood, *AIhrrar Oxnnlrnsrt,* L. r, Londres, 1721, p. 101; Th. Tanner, *fltbllotheea brltannieo-hlb^rnieo,* ǀ»ndrr 1718. p 618; J. Ɐrne *TvpayrapMrat antiquities,* I. 1. Londres. 1785, p. IMO-187; AXL Little. *The greg friars In Oxford,* Oxford. 1802, p. 28Tχ-2X7.

A. Tef.tafrt,

SA Emmanuel (Maxiii DJ Saa ou de Sa), jésuite portugais, né à Villa de Coude (diocèse de Braga), en 1530 ou plus probablement en 1528.

I. Vie.— Entré au noviciat ùCoïmbrelcî avril 1515, Emmanuel Sa enseigna tout jeune encore la philosophie à l'université de Gandle, que venait de fonder le due François de Borgia et donna h ce dernier des leçons particulières de cette science. Il l'accompagna à Borne dans son voyage de 1550-1551. Bevenu en Espagne il fut professeur de philosophie au collège que la Compagnie avait à Alcala. Appelé dans la suite ù Borne, il commença un brillant enseignement des sciences sacrées au Collège romain par l'explication du prophète Osée et delà IM-II»de saint Thomas. Il fut préfet des études de ce collège. Lors de l'élection de Layncz au généralat, une discussion solennelle de conclusions théologiques, (pii dura huit jours et que présida le P. Sa, fit admirer par une assemblée de nombreux cardinaux et prélats son savoir et sa modestie. Il fut au nombre des correcteurs désignés par saint Pic V pour préparer une révision officielle de la \ ulgate et, sous Grégoire XIII, fit partie de la commission d'où sortit l'édition des Septante par Sixte-Quint.

Théologien d'une grande sûreté de doctrine et d'une rectitude de jugement qu'apprécièrent particulièrement Bellarmln et saint Canisius (il révisa la *Summa doctrine christianiv* de ce dernier, cf. Braunsbergcr. *Jl, P. Canisii Epistohe,* t. i, p. 97, 118, 119, 126), le P. Sa était aussi un orateur d'une ardente piété; il eut à Borne de grands succès apostoliques et, dans une absence du P. François Toledo, il le remplaça comme prédicateur ordinaire du Palais pontifical et pénitencier majeur. En 1559, i) fut chargé de visiter les collèges de la Toscane et de la marche d'Ancône. A son passage à Milan, il consolida le séminaire et y tortilla les bonnes études. Les dix dernières années de sa vie furent signalées par un fécond apostolat à Loretto et à Gènes. Beliré au noviciat d'Aronû, près Milan, Il y mourut le 30 décembre 1596.

II. Œuvres,— Du P. Emm. Sa nous axons deux livres d'exégèse estimés : 1° *Scholia in quatuor Evangelia, ex selectis doctorum sacrorum sententiis collecta,* Anvers, 1596. L'ouvrage fut réédité plusieurs fois dans les premières années du xvn· siècle. 2° *Notationes in totam Scripturam sacram, quibus omnia /ere loca difficilia brevissime explicantur, tum varia ex hebnvo, chaldivo, et fjnrco lectiones indicuntur. Opus omnibus Scriptura studiosis utilissimum, certe a plurimis diu multumque desideratum,* Anvers, 1598, ln-1°.

D'après une prière mise par l'autour en tête des *AphoHsmf,* la première publication des *Notationes* a précédé celle des *Aphorism!;* l'édition de 1598 n'est donc certainement pas la première. Elle fut suivie de nombreuses réimpressions. Les *Notationes* ont été en outre insérées dans la *litblia magna* de La llaye; celles sur l'EcclésIastlquc sont reproduites dans le *('ursus Scriptura sacra* de Aligne. t. xvi, col. 677-G92. L'auteur s'est attaché dans cet ouvrage, comme dans le précédent, à expliquer le sens littéral du texte sacré; Il le fait avec brièveté, clarté et précision (cf. art. *Sa* du *Dictionn. de ta fiible,* t. v, coL 1289).

3e Peu avant sa mort, le P. Sa publia en outre un petit volume de morale, qui rencontra plus de succès encore : *Aphortsmi confeuariortim ex doctorum sententiis collecti,* Venise, 1595, in-12. D'apres la preface, c'est une collection, que l'auteur mit quarante ans à former, des solutions et des conclusions présentées jusqu'alors par les casuistcs, collection destinée à secourir les confesseurs dans leurs difficultés et leurs doutes. Sa voulut avant tout être très bref : ›l supprima délibérément toute indication de sources, comme peu désirée par les bénéficiaires. La forme qu'il adopta fut celle de dictionnaire (130 litres environ, dont la moitié renvoient aux autres, ces derniers étant du reste très inégalement développés). Cette forme était celle de la plupart des sommes pénltentielles anciennes; mais l'ouvrage était beaucoup plus condensé que ces sommes et se rapprochait par son volume de la petite *Summula peccatorum,* composée en 1523 par Cajétan, ce dernier restant plus personnel que Sa, qui entendait plutôt résumer, tout en donnant parfois soir sentiment, les opinions des autres. On sait que cette forme de dictionnaire n'a pas prévalu : au *vn siècle, les moralistes qui tenteront le même effort que Sa pour résumer le travail casuistique du temps (Escobar. Busembaum) préféreront généralement celle d'un exposé didactique suivi. Dès qu'ils furent parus, les *\phorismi* eurent de nombreuses rééditions : Sommervogel n'en énumère pas moins de 14 jusqu'en 1603» et il y en eut sans doute d'autres — par exemple celle qui fut faite cette année 1603 dans le lointain Japon, j Nangasaki. par les soins de l'évèque de cette mission, Mgr Luis Cerqueira, d'après un exemplaire portant la censure anversolse de 1597. \ oir IL Bernard. *Deux trouvailles bibliographiques en Extrême-Orient,* dans *Archivum historicum S. J.,* Juillet-décembre 1936, p. 296 sq.

Mais cette fortune des *Aphorismi* sembla un moment compromise. Dès 1597, Banez avait dénoncé Sa. en compagnie de Suarez el de Henriquez, comme admettant la confession faite par lettre ou par env o\ é et l'absolution donnée à un absent. En 1602, Clément VIII, par un décret du Saint-Office du 20 juin. Dcnz.-Bannw.. n. 1088, condamnait celte doctrine. A la suite de cette condamnation, l'ouvrage de Sa. ainsi que la *Summa moralis sacramentorum* de Henriquez, par un décret du maître du Sacré-Palais, le dominicain Brasichel (Brisighella) (7 août 1603) furent mis à l'index *donec corrigantur.*

La correction faite par ordre du maître du Sacré-Palais, portait d'abord sur les deux propositions suivantes : au mol *Absolutio : Absolvi posse absentem, alii aiunt, alii negant, ego puto posse cum causa subest: ut si absolvisti quem non poteras, accepta postea absolvendi potestate, si commode non [›otcs vocare ad te, possis absentem absolvere, non solum ab excommunicatione, sed etiam a peccatis.* Et au mot *Confessio: non licere absenti per nuntium aut per scriptum confiteri, quidam aiunt; ego cum illis sentio, qui et td concedunt, et posse absentem etiam per scriptum absohu aut per nuntium.*

Ces propositions furent remplacées par les sui-

sänte : *{bsolutio,* n. 8 : *Absolutio sacramentalis non potest dan absenti in ullo prorsus casu, qulcquid aliqui in contrarium docuerint, ita declaravit Clemens papa VI11,* rt *Confessio,* η. I I : *non licet absenti per nuntium aut per scriptum confiteri.*

Mais In correction romaine s'étendit à bien d'autres passages : plus d'une centaine étaient remaniés ou modifiés, le même maître du Sacré-Palais en donne la liste dans son *Index purgatorius,* Rome, 1607, p. 347-370. Th. Raynaud *(Erotem.,* p. 537) ct d'autres sc sont plaints, non sans raison, que le correcteur ait exagéré; Il a retravaillé le livre d'après ses vues personnelles ct a substitué scs opinions à celles de Sa ; ci. Reusch, *Der Index...,* t. n, p. 312. Aussi Sandoval *(Index... ct Expur·gatorium,* Madrid, 1672) sc contentera de rapporter les deux corrections sur l'absolution et la confession, en ajoutant : *Alia autem omittuntur, quæ neque ad S. Offi-cit fudlcium spectare, neque graoem offensionem habere videntur,* Reusch, t. n, p. 313; cf. *Estudios eccles.,* t. in, 1924. p. 100. *L'Index portugais* de Lisbonne, 1624, signale en outre une proposition sur l'extrême onction, justement effacée dans la nouvelle édition : en cas de nécessité, l'huile non bénite par l'évêque serait matière valide. Reusch, *loc. cit.*

L'édition corrigée, désormais seule autorisée (cf. *In-dex* d'Alexandre VII, 1661), parut ri Rome en 1607 (Sommcrvogel) ct en d'autres lieux en 1608. C'est d'après elle que furent faites toutes celles qui, en très grand nombre, se succédèrent au cours du χvιι· siècle. En seize ans, de 1607 A 1623, Sommcrvogel en note plus de trente. Parmi elles, il faut signaler celles où un prêtre cl théologien de Bassano, André Vlctorelli, réta-blit les Indications de sources et qu'il enrichit de notes (Venise, 1611, etc...). Des traductions françaises furent en outre publiées a Paris, 1607, A Rouen, 1619. ct à Lyon, 1627.

Les *Aphorismi* furent utilisés dans la lutte des parle-ments français contre les Jésuites : en 1618, des adver-saires de la Compagnie jugèrent habile de faire réim-primer A Rouen le texte de l'édition non-censurée; Prat. KecherrM s..., t. m, p. 776, reproduit la protesta-tion des jésuites; ce qu'on comptait utiliser contre eux, c'était un passage sur le tyrannicide, qui d'ailleurs n'avait pas été censuré pur le P. Braslchcl et sc trou-vait. croyons-nous, couramment, dans les éditions faites hors de France, même après 1607, mais avait été effacé dans les éditions françaises. Ce passage se con-tentait du reste de résumer la doctrine courante admise dans les écoles. Cette édition de 1618 fut utilisée plus tard; c'est elle qui fut publiquement brûlée pnr le par-lement de Rouen en 1762.

Quant aux *Provinciales,* elles ne citent Sa qu'à deux reprises : V· *Provinciale,* A propos de la probabilité que peut assurer un seul docteur · bon el sçavant », édit, îles Grands écrivains, t. iv, p. 311 et 312, et *VII9 Pro-vinciale,* sur le meurtre permis des faux témoins et du juge, qui est de connivence avec eux. *Ibid.,* t. v, p. 95. En outre, dans le V· *écrit des curés de Pans, ibid.,* t. vu, p. 356, une autre proposition sur l'acceptation et In demande du prix de la prostitution est reprochée A Sa.

Comme appréciation générale sur les *Aphorismi,* il nous suffira «le dire que l'ouvrage jouit d'une grande faveur et d'une réelle autorité jusqu'à la réaction rigoriste du milieu du *vn siècle; il les «levait à sa brièveté, u sa densité, A sa modération;loin de lui nuire. mi mise à l'index lui servit plutôt, A cause de la garan-tir qu'on vit dans la correction romaine. Puis, même chez ceux que n'altelgnlt pas cette réaction, il semble avoir été remplacé vers la même époque par des livres nouveaux et mieux au point, spécialement par la *Medulla* «b» Busembaum. Saint Alphonse mettait Ernm. Sa .au nombre des auteurs graves et probabl-ihtts ». Aujourd'hui encore les *Aphorismi* gardent, au point de vue historique, un réel intérêt et une vraie valeur comme témoin de la casuistique el de son étal a la tin du xvr siècle.

4° Enfin, Il semble bien qu'il faille attribuer au P. Einm. Sa les deux écrits suivants : *Assertiones thro·login.' dispulandæ in templo S. J. tempore electionis Prmpositi generalis, respondente uno ejusdem Societatis.* Rome, 1598; ce sont les thèses des discussions théolo-giques dont il a été question plus haut; Sommcrvogel, t. iv, col. 1648, η. 1. les place sous le nom du P. Jacques Lcdesona, elles sont plutôt l'œuvre de Sa. Cf. *Estudios eccl.,* t. v, 1926, p. 254; et une vie écrite en espagnol et restée inédite du P. franciscain Jean de Tcxeda, con-fesseur de saint François de Borgia, avant son entrée en religion; le Père de la Compagnie qui l'a écrite paraît être le P. Sa; un exemplaire manuscrit s'en trouve aux archives générales de Valence d'après le P. Suau, *Vie de saint François de liorgia,* p. 112.

P. A. Franco, *Ano sunto da Contpanhia de Jesus cm Por-tugal,* rééd. de Porto, 1931, p. 772 sq.; P. Fr. Rodrigue *Histôria da Companhia de Jesus na assistenda de Portugal,* t. i, vol. *l,* 1921, p. 154 sq.; P. Pierre Suau, *llist. de saint François de llorgla,* Paris, 1910, p. 191, 215; Nie. Antonio. *Iliblioth. hispana noua,* t. i, 1783, p. 356; Sommcrvogel, *Uiblioth. de la Comp. de Jésus,* t. vu, col. 319-353; E.-M. Ri-vière, *Corrections rt additions* d fa *Eibliolh. de la Comp. de Jésus,* col. 775 sq.; Hurler, *Nomenclator,* 3· éd., t. m, col. 222-221; II. Reusch, *Der Index der verbotenen Hùcha.* t. n, 1885, p. 309 sq.; *Estudios ecclesiasticos,* t. v, 1926. p. 251-255 et t. ill, 1921, p. 190.

R. Brouillard.

SAAVEDRA (Silvestre de), mercédaire(xvn· s.). — L Vie.— Né à Séville, il prit l'habit de la Merci dan» le couvent de celte même ville, où il fit profession le 9 septembre 1599, Ensuite il fut envoyé à Salamanque pour y faire scs éludes. Il eut l'occasion d'entendre le célèbre Zmnel et de vivre avec lui dans le même cou-vent. Ses études achevées, il retint en Andalousie.où il s'adonna A l'enseignement en vue des grades de *Pré-senté* ct de *Maître.* Il s'exerça aussi avec grand succès à la prédication. En 1634 il fut nommé comman-deur de Séville. Comme tous ses confrères de la Merci, le P. Saavedra était très fortement attaché à la pieuse croyance en l'immaculée conception de Marie. Aussi en 1641 il voulut défendre douze theses en faveur du grand privilège de la Mère de Dieu, mais plusieurs adversaires de ccttc pieuse croyance s'opposèrent A l'impression de ccs thèses. Saavedra chercha alors l'ap-pui de quelques universités et ordres religieux; le résul-tat fut que plus de cent théologiens, séculiers, bénédic-tins, franciscains, etc., sc rangèrent de son côté pour le soutenir. L'Inquisition permit l'impression des thèses, que leur auteur soutint publiquement ù Séville et ;i Malaga. I.c développement de ces thèses formera dan la suite son grand ouvrage *Sacra Deipara,* achevé l'an-née même de sa mort.

Ce travail sc termine par une expressive profession de foi dans le mystère de l'immaculée conception en ces termes : Z.5/o *quidem pro hujus sententiæ tutela libentissime cervicem gladio apponerem : ita aveo, ita desidero. Ilinam pro hac veritate piissime essem ut alter Ignatius Christi frumentum. Sacra Deipara,* p. 570. Saavedra mourut à Séville en 1643. Le grand Znrba-ràn avait fait son portrait qui fut conservé dans h bibliothèque du couvent de la Merci A Séville, jusqu'à la spoliation de 1835.

II. (EirvRHs.— 1® *Razôn del pecado original y pre-sernaciôn de él en la concepciôn de la oirgen Maria,* rtc. (Cause du péché originel et comment la xierge Marie en fut préservée dans su conception, etc.), Séville 1615. Arana y Mendez Bejarano pense que fr. Pierre de Ofta. évêque de Gnète et membre de la Merci a fourni il Saavedra les sources «lr cet ouvrage. — 2° *La santisinvi euraristia,* ™nnon prêché en la cathédrale de Séville

le lundi de l'octave di hi Fête-Dieu, Séville, 1617. — 3° *De conceptione ✻irgini Maria' discureue.* Séville, IG15, 2· éd., 1G13. I" *Apologia in ✻men dotteinte dc/cnsionem contra I), Espinozam mordentem,* Séville, 1645, In-foL, cct ouvrage, comme le suivant, est posthume. — 5° *Sacra Deipara, seu dr eminenti dignitate Dei genetricis ✻mmaculatissima gme est dr illius possibilitate et existentia in ordine ad Dei Hominis generationem,* Lyon, 1655, in-fol., de plus de 600 p. L'auteur étant mort avant la publication de cet ouvrage, le général de l'ordre. Sotomayor, le Ht imprimer a Lyon. Saavedra ayant prévu l'opposition que quelques-unes de ses idées allaient rencontrer, chercha l'approbation des théologiens les plus célèbres de l'époque. Son ouvrage fut approuvé par 21 maîtres de l'université de Salamanque par 19 de celle d'Alcalâ, par 12 franciscains, 13 augustius, G jésuites, 7 carmes cl 12 trinilaires. Quant aux dominicains, ils ne l'approuvèrent pointeur il contredisait saint Thomas. Cependant le grand dominicain François Araujo avoua à notre auteur que l'ouvrage ne contenait rien qui pût vire censuré, mais qu'il ne pouvait pas l'approuver *pro auctoritate sum religionis.* Saavedra soutient, avec les scolistes, que l'incarnation du Verbe précède, dans le plan divin, la prévision du péché d'Adam. Dès lors Marie aurait existé même si ce péché n'avait pas eu lieu. La maternité divine de Marie établit entre elle et son Fils-Dieu, une union qui est très supérieure à l'union produite par toute antre grâce, car elle est aux confins de l'ordre hypostatique. Marie fut exempte non seulement du péché «l'Adam, mais de tout motif de le contracter. Étant donné que Marie était prédestinée à être la Mère de Dieu, elle ne pouvait pas, môme *de potentia absoluta,* contracter le péché originel. Saavedra soutient encore et démontre *ipiod major est excellentia maternitutis guarn ✻ratin habitualis,* thèse qui fut vivement contestée par les Salmanticcnses, *Cursus thcol.*. tract. XXL n. 27 sq. Ceux-ci contestèrent encore avec plus de véhémence son opinion sur la sainteté corporelle de Marie, que Saavedra défend par des arguments très nombreux. *Ibid.,* trad. XIV, n. 150-159. La slcrgc Marie, dit-il, jouit de Pusage de In raison dès sa conception et reçut la grâce par une disposition propre, comme les anges. Il soutient aussi, comme probable, que Marie posséda une disposition pour les grâces de la maternité; de celle-ci jaillirent la grâce sanctifiante et les vertus infuses. De sorte que, si Marie ne mérita pas *dr condigno* la maternité divine, du moins la mérita-t-elle *dr congruo.* De même soutient-il que cette maternité divine est une forme sanctifiante par elle-même. En Saavedra, on le voit, les thèses originales abondent. Sa pensée c'est d'exalter autant que possible l.i vierge Marie el il y parvient quelquefois. Cependant pour prévenir des abus de la part de ceux (pii allumaient qu'on pouvait attribuer â la Mère de Dieu toutes les perfections non contradictoires en soi. il u soin de remarquer qu'il ne faut pus attribuer à la sainte \ ierge d'autres privilèges particuliers que ceux qu'on peut déduire avec des bonnes raisons, de la sainte Écriture ou de la doctrine des Pères ». Cf. art. Ma bie, I. IX» coL 2360,

Au dire de Pérez (ioyemi. il faut compter Saavedra parmi les bons scolastiques du xvne siècle, par l'originalité de sa pensée, la subtilité de sa discussion, le nerf de ses arguments, la perspicacité pour découvrir les points vulnérables de ses adversaires, pur sa grande érudition ct son habileté pour interpréter saint Thomas et Zumel, le prince (les théologiens de la Merci. *Hazôn u (f,* t. 1 u i, 1918, L'ouvrage *Sacra Deipara* est assez ran , les exemplaires existants en Espagne sont comptés. Lorsqu'on 1925 \inor Ituibal fut chargé par le Saint-Siège d'étudier la médiation de Marie, il mit à contribution l'œuvre «le Saavedra, en disant que (•'était une véritable injustice que d'avoir oublié cet auteur. « Ccttc œuvre, dit le P. Vâzquez, suffirail a elle seule à démontrer que la décadence de la théologie n'était pas en Espagne si grande qu'on l'a supposé, même si son sceptre était passé â d'autres nations. Il a été question en ccs derniers temps de rééditer cet ouvrage.

1 Lirdâ-Arquo, *Uiblioth. scriptorum ordinis de Merente,* col. 559; Pérez Goyrna. S. .L, *La teologta entre lot mrrerda·rios espa✻iole ,* dans *Razon η JS.* t. i.m, 1918; P. G.V.ïzquez-Xuftcz, *El Maestro Jr. Slivetire Saavedra muerto en 164 í,* dans *La Merced.* Madrid. 1930, p. 101-105 rt 117-119; Méndcz-Bcjarnno, *Dicclonario de escritares, maestro· u oradorrs naturales dr Sevilla »/ su actual provincia.* Seville, 1922-1925, t. il. ρ. 313.

E. Sil v a .

SABBATIENS, schisim qui prit naissance, ver·» la fin du iv< siècle dans l'Église schismatique novatienne. Il tire son nom d'un certain Sabbatios dont l'historien Socrates raconte assez longuement l'histoire. *Hist. cedes..* I. V, c. xxi. L VII, c. v cl χιι; cf. Sozomène, *Hist, eccles.,* I. VII, c. xvm cl L VIII, c. i, qui ne fait guère (pie répéter son prédécesseur. S'il faut en croire celui-ci, Sabbatios. ordonné prêtre par Marcicn, successeur d'Agéllos. se serait fait remarquer de bonne heure par ses tendances séparatistes. Il semble avoir pris ombrage d'un certain laxisme qui s'introduisait dans la communauté. Par ailleurs, juif converti, il voulait (pie l'Église novaticnne de Constantinople se ralliât, sur la question pascale, aux décisions prises par le concile de Pazos. qui avait accepté le coinput juif. Cf. art. X'o v a t ie s, t. XI, col. 811. Désespérant de vaincre seul l'opposition de son subordonné, nui s'était fait quelques partisans dans le clergé, Marcicn réunit un synode â Sangar. près d'IIc'lénopolis; les évêques présents virent bien où tendaient les manœuvres de Sabbatios el pensèrent y couper court en exigeant de celui-ci la promesse sous serment, qu'il ne viserait pas â l'épiscopat. Il la fit, quitte à la violer plus tard. Pour lui enlever tout prétexte, on déclara d'ailleurs que la question du conquit pascal était une question * indifférente». où chacun était libre de suivre son sentiment. Se prévalant de cette autorisation, Sabbatios ne manquait pus, quand la fête juive ct In fête chrétienne ne coïncidaient point — c'était le cas le plus fréquent — de célébrer la fête ù la date juive, quitte a paraître néanmoins aux solennités pascales de son Église. Ce manège finit par amener une scission véritable au sein de la communauté novaticnne de Constantinople. I n clan se forma qui se rallia aux décisions judnïsantcs de Pazos; a la mort de Sisinnlus. successeur de Marcien, Sabbatios en devint évêque, tandis que le gros de la communauté se ralliait autour de Chrysanthe, qui était le fils de Marcicn. Sans doute y eut-il des troubles dans la rue; en tout cas nous savons (pie le gouvernement Huit par exiler Sabbatios à Rhodes, où il mourut. Ses partisans obtinrent de ramener son corps dans la capitale ct son tombeau devint un centre de manifestations auxquelles mil fin un peu brutalement l'archevêque catholique \llicus (I0Ô-425), sans que l'on puisse préciser exactement la date. Socrate·», *Ibid.,* l. VII, c. XXV. Le parti ne laissa pas de continuer â vivre, assez, distinct du schisme novallcn pour que les documents ofllldcls soit laïques, soit ecclesiastiques éprouvent le besoin de les nommer séparément. C'est le cas de la loi de 128 rendue contre tous les dissidents, sans doute â l'instigation de Xvslorius; le cas encore des divers canons conciliaires qui parlent du traitement à appliquer à ceux des novutiens ou des sabbativns qui se convertissent. Cf. concile de Constantinople, can. 7. Mansi, *ConciL,* t. in, col. 561, quoi qu'il en soit de l'authenticité de ce canon, (pii d'ailleurs a été repris par le Quini-Sexle, can. 95.

Faut-il identifier avec ces partisans de Sabbatios des

sectaires qui sont décrits assez amplement par le catalogue de Marouta (voir ici t. x, col. 118), sous le nom de sabbatlcns et qui sont classes parmi ceux que l'on traite comme des non-chrétiens? Voici leur signalement : ‹ Ils disent que ce n'est pas le dimanche, mais le samedi que l'on doit ofTrir le sacriflce; quo c'est la *TArah* qui doit être lue au peuple, non l'Evangile. La circoncision n'a point été supprimée, ni enlevés les commandements de la Loi. La Pâque (juive) doit être observée, parce que le Nouveau Testament n'est pas opposé à l'Ancien. Tout en sc réclamant de la I.oi, ils se donnent, d'ailleurs, comme chrétiens. » Voir les textes dans les *Kirctengeschtehtliche Studien,* publiées par KnOpflcr, SchrôrsctSdralck, l. iv, fasc. 3. p. 61 sq., cf. p. 19 sq. De prime abord, on serait tenté de prendre ces gens pour des judéo-chrétiens et de les séparer complètement des novations. On se demande, à plus ample réflexion, s'il ne faut pas voir ici le grossissement ou la déformation de quelques traits qui frappaient davantage des observateurs plus ou moins attentifs dans la secte à «pii le juif converti Sabbatios a donné son nom.

É. Amass.

SABÉENS. — Ce nom désigne un peuple cl deux sectes bien distinctes.

1. SABÉENS, PEUPLE DU ROYAUME DE SABA. — Le pays de Saba s'étendait au sud-ouest de l'Arabie et on le trouve déjà mentionné dans les inscriptions cuneiformes deTiglat-Piléser 111 (715-727 av. J.-C.). L'Ancien Testament nomme S'ba' comme éponyme du pays et du peuple sud-arabe, Gen., x, 7; I Par., i, 9, et en fait le fllsalnéde B'atna,doncun Kouchite. Par contre, Gen., x, 28; 1 Par., I, 22, le donnent comme fils de Yoqtân et Gen., xxv, 3, i Par., i, 32, le désignent comme étant un fils de Yoqchân, fils d'Abraham. Ces divergences dans la généalogie n'indiquent pas trois *Saba* différents, mais seulement des contacts différents au point de vue géographique entre Israel et Saba.

Pour les écrivains bibliques, les Sabéens sont essentiellement un peuple de commerçants. L'épisode de la reine de Saba, III Beg., x, L L etc., ne semble pas se rapporter à une souveraine de ce royaume de Saba, Yareb cl Ma'in, mais plutôt à une reine de l'Arabie du Nord, les souveraines d'Aribi, par exemple, étant historiquement connues.

De nombreuses discussions ont eu lieu pour déterminer l'antiquité respective des royaumes minéen et sabéenqui ont dominé à peu près sur les mêmes régions. Les dernières découvertes épigraphiques confirment l'indication donnée par l'écrivain grec Éraloslhènc (d'après Strabon, I. XVI, c. iv, n. 2) vers 210 avant Jésus-Christ. L'Arable du Sud sc partageait entre quatre grandes tribus, les Minécns, dont la ville principale était Kama, les Sabéens qui avaient pour capitale M'arib, les Katabanitcs avec Tamna et l'Hadraniaoût avec Sabata, la Shabouât moderne. La prédominance au cours des siècles a passé successivement de l'une à l'autre de ces tribus, mais les rapports linguistiques, connus par les inscriptions, montrent bien qu'il ne s'agit que de dialectes d'une même langue sémitique pré-arabe.

Les Minécns cl les Sabéens ont occupé tour à tour, vu vue précisément de leur commerce, la côte est du Golfe Élanitique. Les Lihynnitcs leur ont succédé du s* au ni· siècle avant Jésus-Christ, puis les Nabatéens. L est dans ces Inscriptions mlnéo-sabéennes du Nord que l'on a trous é, pour désigner le prêtre de la divinité, le terme de fewi qui rappelle les lévites des 1 lébreux. Les prophètes connaissent ces Sabéens cl soulignent leurs relations avec Israel. Is., i.x, G; .1er., vi, 20; Ez., xxviî, 2; xxxviii, 13; Job, i, 15; vi, 19; Ps., 1xxii, 10 Jorl. IΠ. 8.

Ven 115 avant Jésus-Christ, un nouveau peuple, les llùnyaritcs, venus de l'arrière-pays d'Adcn, domine le pays de Saba. Ses souverains prennent le nom de «roi de Saba et de Dhü Raidân, de l'IIndramnoûl et Ya$-nulnat cl de leurs Arabes dans lu montagne et dans la plaine ». Après une courte invasion éthiopienne nu milieu du iv· siècle de notre ère, ces rois maintiendront leur autorité jusqu'en 525 après Jésus-Christ. C'est à cette date que se place la conversion nu judaïsme du roi himyarile Dhou Nouas qui persécute les chrétiens du Nedjran. Mais les Éthiopiens d'Axum, aidés par les Byzantins, passent la mer Bouge et mettent fin au pouvoir himyarile. Le titre de roi de Saba est néanmoins conservé par Abraha. le vice-roi chrétien du Yémen. On le retrouve en particulier dans la longue inscription relative â la rupture de la digue de M'arib et qui date de 512-513 après Jésus-Christ.

Le christianisme semble avoir pénétré dans le royaume sabéo-himyaritc au cours du tv· siècle, mais son développement, sous la forme du monophysisme, ne date que du vie. L'inscription de M'arib en apporte le témoignage ofliciel, car elle commence ainsi : · Par la puissance, la faveur et la miséricorde du Miséricordieux *(Rahmânan)* et de son Messie et du Saint-Esprit... » *Corpus inscription, semit.,* t. il, n. 511, p. 278-295. Une autre inscription conservée au musée de Constantinople (CAT. O. M. 281) sc termine ainsi : « Au nom du Miséricordieux et de son fils Kreslos le Victorieux [et du Saint-Esprit]. » L'inscription de M'arib mentionne qu'à l'occasion de la réparation de la digue, des ambassadeurs vinrent féliciter Abraha. Ils venaient de la part de l'empereur Justinien de Byzance, du roi de Perse Chosroès Anoscharwàn. du négus d'Axum Bamhis Zubaiman, d'El Mundhir de Hira et du ghassanide El Harith bon Djabala. Nous retrouvons ainsi dans l'extrême sud la reproduction des intérêts et des intrigues des puissances rivales en Orient ;i la veille de l'apparition de l'Islam, Byzance et la Perse, avec comme avant-postes placés par elles sur les frontières de l'Arabie, le royaume de 1 lira (El-Mundhir) et celui de Ghassan au-delà du Jourdain.

Les chrétiens de nation sabéenne qui habitaient au Nedjran, ont fini par disparaître dans le cours du xi· siècle, absorbés par les musulmans. Les sources syriaques signalent encore des évêques ncdjranitcs et yéméniles aux ix° et Xe siècles.

Iλ bibliographie concernant le royaume des Sabéens et le christianisme dans l'Arabie du Sud est considérable. On la trouvera réunie dans l'art. *Saba* de la *Rcalcncydopüdie* de Pauly-Wlssowa; l'art. *Saba* de *VRncyctopéiltc de Vidant:* l'art. *Arabie* du *Dicllonn, d'hldoirc et de géographie ecclésiastiques;* G. Byckmnns, *noms propres sud-sémitiques,* Louvain. 1931. — Il faudrait y ajouter comme ouvrages de base le *Corpus inscriptionum semilicarum,* t. iv; 1?. Homnid, *Siidarabische Chrestomatldc;* O. Weber, *Studien Zltr arabischen Allrrlumskunde; Répertoire d'éplgraphie sémitique,* t. v, vi cl vu par G. Hyckmans, Paris, 1928-1035, en cours de publication.

IL La SECTE PSEUDO-CHHIiTIENNi: DES SABÉENS.— Les sabéens. ou soubbas, ou nuindéens, ou chrétiens de Jean-Baptiste, sont une secte judéo-chrétienne ou ndeux pscudo-chrétiemie de Mésopotamie. Gf. art. Mandéens, t. lx. col. 1812-1821. Dans cet article, l'auteur, M. Bardy, avait très bien vu que mandéens et sabéens ne sont qu'une seule et même secte sous des noms diflérents et que ce terme de sabéens signifie proprement « baptlseurs », rappelant ainsi l'un des principaux rites de la secte (col. 1813 et 1811). (.'est sous ce même nom de sabéens que le Coran connaît les mnndéens. Sourates, n,59; v, 73; xxu, 17. Mahomet les range au même litre (pie les juifs rl les chrétiens parmi les « gens du livre », c'est-à-dire au nombre des religions étrangères à l'Islam, mais tolérées par lui, parce qu'elles professent le monothéisme, possèdent des livres sacrés et s'autorisent d'un prophète. Au x· siècle, les sabéens sont connus par les historiens arabes sous

le nom de moughtasllns, «ceux qui sc lavent », équivalent arabe du terme · tabéen ›. Ils habitent les régions marécageuses du Choit cl-Arab, In région de Bassorah dans la Mésopotamie du Sud.

Mais l'article de M. Hardy, écrit en 1926, ne pouvait deviner l'intérêt qu'allaient prendre pour les historiens du christianisme primitif les mandéens sabéens et leurs livres sacrés. La religion mandéenne et sa littérature sont devenues subitement un témoignage décisif sur les premières origines chrétiennes et susceptibles d'en éclairer les obscurités. Cette prétendue découverte est duc ii B. Bcitzenstein.

Déjà en 1919, le grand ironisant avait publié *Dus manddische Duch des Hcrrn der Grôsse und die Eoangelienûberlielerung,* puis en 1921 *Dus iranisehe Ertûsungsmysterium,* où se trouve déjà une première ébauche de la théorie. Celle-ci se développait et se précisait dans *Die hcllenistischen Mysterienrehgionen, Hire Grundgedanken und \\ irkungen,* 1927; *Zur Mandâer·/rage,* 1927; *Die Vorgeschichle der chrisllichen Taule.* On peut emprunter l'exposé des théories de B. Bcitzenstein à M. Loisy qui l a parfaitement résumé, *Le mandéisme et les origines chrétiennes,* 1931, p. 5 sq.

« Un mythe iranien du salut aurait dès longtemps existé, formulé dans la doctrine de Zoroastre, et qui, en rapport avec une conception dualiste de l'univers, aurait consisté dans l'idée de l'Hommc, l'homme primordial, prototype et sauveur de l'humanité, unique en lui-même, multiple dans les individus humains, esprit tombé dans la matière, souffrant captivité jusqu'à l'achèvement de la rédemption, c'est-à-dire jusqu'à ce que soit récupérée dans le monde de la lumière la masse des âmes· qui sont descendues en ce monde ténébreux. J/Age présent est celui de la lutte et de la douleur, mais l'âge futur sc prépare et il viendra consacrer la victoire de la lumière sur les ténèbres, de la vie sur la mort. L'élément capital, dans cette conception du salut, est la notion du divin Envoyé, sauveursauvé, mourant et triomphant d'abord en chaque fidèle, cl finalement dans la totalité des élus recrutés pour la vie éternelle. » M. J.oisy souligne que l'existence de ce mythe est, pour une assez large part, induite et postulée, plutôt que constatée et démontrée.

« Par suite de la conquête perse, le mythe en question se serait répandu dans toute l'Asie occidentale, s'insinuant dans la tradition messianique du judaïsme et dans la sagesse égyptienne. La conquête macédonienne survenant, il a été de même traduit et plus ou moins transformé dans le langage hellénique, Il serait reconnaissable dans l'apocalyptique juive et il aurait été de même au fond de l'Evangile. Avant d'y entrer, il aurait été enseigné, si ce n'est réalisé, par .Jean-Baptiste et professé dans la secte qui s'est réclamée de lui. Les mandéens qui honorent Jean-Baptiste comme leur prophète, l'auraient eu d'abord, directement ou Indirectement. pour fondateur de leur religion. Jean aurait été, avant Jésus, l'Hommc venu en chair, pour montrer la vole de la vérité, appliquer aux hommes le grand rite du salut, le baptême, sacrement unique, gage et moyen de l'ascension des âmes, île leur remontée à Dieu dans le pays de la lumière. »

Ainsi se serait fondée la secte des nazaréens, d'apres le nom que se donnent eux-mêmes les mandéens, le terme *minora* signifiant « les observants % ou bien «ceux qui glorifient Dieu ›, à moins qu'il ne s'agisse plus simplement du terme · nazaréen · (chrétien), expliqué par à peu près dans une forme mandéenne.

C'est de ce nazoréisme primitif que le christianisme serait sorti. Jésus a été disciple de Jean et de là viendrait son surnom de nazaréen ⁑ Mal th., n, 23; Act., xxiv, 5. ▮ Mais, soit que Jésus sc fût dit lui-même l'Hommc sauveur, soit que scs adeptes l'aient déclaré tel après sa mort, comme faisaient de leur côté pour Jean les sectateurs du Baptiste, la secte chrétienne se constitua en dehors de la secte johannite, a laquelle, indépendamment de sa doctrine essentielle, la notion de l'Hommc sauveur, elle avait emprunté son sacrement d'initiation, le rite baptismal. Car, le mandéisme n'ayant d'autre sacrement que le baptême, auquel «'annexe un rudiment de repas avec pain et eau, Beitzcnstein s'est ingénié à démontrer que la cène chrétienne n'était pas non plus originairement un rite particulier distinct de l'immersion salutaire. De même les théories du salut qui s'expriment dans le Nouveau Testament seraient les échos du vieux mythe iranien, que reflètent dans une *tonne* plus originale les écrits mandéens. Tant et si bien que, par un curieux renversement du rapport chronologique, le Nouveau Testament. plus ancien que les écrits mandéens, apparaîtrait néanmoins dans la dépendance de ces derniers lesquels représenteraient de façon plus directe et plus exacte la tradition commune.

L'attention étant ainsi attirée du côté des Ecriture.·» mandéennes, on a pensé découvrir dans les livres du Nouveau Testament maintes analogies ou points de rapprochement plus ou moins frappants et concluants. Mais c'est surtout pour le quatrième évangile, où dominent les idées de vie et de lumière,que la comparaison a paru s'imposer. Non seulement W. Bauer y a insisté dans la dernière édition de son commentaire de Jean, mais B. Bultmann a pensé trouver dans le mandéisme la solution de l'énigme que pose devant la critique le quatrième Evangile : on aurait embrouillé le problème en s'adressant à Philon cl a l'hellénisme pour expliquer le Logos de Jean cl le recours subsidiaire aux épîtres de Paul n'nurail fait qu'accroître la confusion. Le mouvement évangélique aurait son point de départ dans un système de gnose, qui aurait été professé d'abord par Jean-Baptiste et qui sc retrouve dans les écrits mandéens. Le prophète galilécn Jésus, avant de proclamer la nécessité de la pénitence pour sc preparer à l'avènement du règne de Dieu, aurait été en rapport avec Jean et la secte des nazoréens. Sa doctrine, après lui, aurait été étoffée en Galilée dans certains cercles bnptistes et apocalyptiques qui lui auraient construit une légende mythique de goût oriental, première couche de tradition paleslino-chrétienne, que l'hellénisme de Paul aurait modifiée, et qui aurait été ultérieurement corrigée encore dans une seconde couche de tradition aussi palestinienne· la tradi ion qui supporte les trois premiers Evangiles. Le quatrième Evangile canonique se fonderait sur la première couche, dont la rédaction originale affectait une forme analogue a celle des odes de Salomon, style qui est a peu près celui des morceaux poétiques dans les Écritures mandéennes. Des concepts pauliniens, l'auteur du quatrième Evangile n'aurait pas fait usage, bien qu'il ait retenu de ce type d'enseignement lu notion des sacrements, la préexistence et lu fonction cosmique du Christ, comme il empruntait nu type synoptique le l- ils de l'homme, le rôle de Jean-Baptiste, celui des juifs et des autorités hiérosolymitaincs. Le prologue aurait été pris de la littérature gnostico-baptiste, par substitution de Jésus à Jean, qui aurait été d'abord le Logos incarné. L'évangéliste aurait identifié Jésus seul a l'Envoyé, l'l tomme primitif, le Sauveur, que le vieux mythe annonçait et célébrait. Conformément au mythe, les croyants, par une sorte d'identité mystique avec l'Envoyé, selon que l'enseignent les systèmes numdêen et manichéen, participent au sort de leur type... En résumé, le rédacteur évangélique aurait, par l'intermédiaire de Jean-Baptiste, emprunté les éléments de son christianisme à une mythologie où la doctrine de salut s'encadrait dans une cosmologie qu'il a laissée tomber. »

M. Loisy a donné lui-même le coup de grâce à ces

fantaisies en prouvant que lu doctrine mandéenne, dans ce qu elle a d'essentiel. s'est constituée en un temps où le christianisme apparaissait comme la religion maîtresse du monde méditerranéen et pouvait être considéré par un culte dissident comme la métropole de l'erreur. Ce n'est donc pas l'Evangile qui est à la base des spéculations mandéennes sur le christianisme, mais seulement la théologie post-niccenne du Christ. Par lui-même, le mandéisme qui ne sait rien de consistant sur ses propres origines, ne sait rien non plus cl ne peut rien nous apprendre sur les conditions dans lesquelles le christianisme est né en Palestine. Pieu loin que le baptême chrétien dépende du baptême mandéen. c'est au contraire celui-ci qui. dans sa forme traditionnelle, dépend de l'initiation baptismale chrétienne. Le concept même initial des deux religions diffère essentiellement, puisque le mandéisme n'est somme toute qu'une gnose assez simple en son idée generale, le retour de l'âme au ciel. L'auteur conclut justement que les critiques ont été beaucoup trop pressés de considérer les écritures mandéennes comme une source pouvant intéresser directement les origines chrétiennes.

Si des savants comme K. Bultmann, *Die lledeulung der neuerschloseenen manddischen und manichdischen Quelten /iïr dos Verslândniss des Johannesevangeliiun,* dans *Zeilschr. /Or die* .V. /'. *Wissenschaft,* t. xxiv, 1926, M. Lidzbarski, *Aller und Heimat der manddischen Religion, ibid..* t. xxvn, 1923: etc., se sont rangés avec quelques divergences aux vues de Keitzenstein. d'autres au contraire ont réagi avec énergie. Un savant aussi favorable aux explications comparatistes que l'était H. Grcssmann estime que les travaux de Kcltzrnstein et de Lidzbarski n'ont pus démontré l'existence d'un mandéisme préchrétien. Cf. Bousset-Grcssniann, *Die Religion des Judentums,* 3' éd., p. 161. Ed. Meyer. *Ursprung und Anfange des Chrislenlums.* t il, p. 107, n'est pas moins formel. On pourra voir aussi S.-A. Pallis, *Mandaean Studies.* 2· ed.. 1926; M. Goguel. *Jean-Baptiste,* 1928, p. 113 sq.: Lagrange, *l.a gnose mandéenne et la tradition évangélique.* dans *Revue biblique,* 1927, p. 321-319; 481-515; 1928, p. 5-36; Allô, *Aspects nouveaux du problème /ohannique,* dans *Revue biblique,* 1928, p. 37-62; 198-220; 11. Lictzmann, *Ein Beitrag :ur Mandder/rage.* dans *Sitzungsber. der preuss. Akad.,* 1930.

Depuis lors, la question a été reprise entièrement et traitée d'une façon magistrale par J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie (150 av, J.-C.· i00 apr. J.-C.).* L'auteur écarte délibérément les hypothèses de Lidzbarski et de Keitzenstein qui font du mandéisme une source du christianisme, il rejette les conclusions de Peterson *(Bemerkungrn sur mandatschen Literalur)* et de Lictzmann sur l'origine babylonienne ou syrienne du mandéisme, il se refuse même à y voir une secte Johannique. Le mandéisme est pour lui une secte baptiste, palestinienne, d'origine ancienne et que l'opposition des juifs et des chrétiens •i rendue hostile au judaïsme et au christianisme. Ses conclusions, qui se rapprochent de celles du P. Lagrange sont à citer parce qu'elles semblent bien avoir saisi la vérité historique dans sa dllhcile réalité et mettre ainsi le point Anal aux controverses sur la littérature mandéo-sabvenne : les mandéens ont une origine assez reculée et sont partis d'Occldent. Ils ont dû commencer à l'époque où le mouvement baptiste llorissait en Transjordanie et en \$le Antérieure, c'est-à-dire aux alentours du christianisme naissant. Sous la pression des circonstances, un groupe baptiste elchasalte a quitté les régions palestiniennes et, abandonnant son Jourdain, s'est dirigé par étapes vers la haute Mésopotamie et la Babylonie, où il a (lui par constituer le mandéisme que nous atteignons par une littérature sacrée datant du vir ou du vmr siècle. Le Goran a toléré les sabéens. Les auteurs arabes du x̌ siècle connaissent la secte et la mentionnent sous le nom de Moughtasilas ou de sabéens des marais chaldécns. Elle s'y est maintenue jusqu'à nos jours. Lu secte primitive aurait sans doute peine à se reconnaître dans le mandéisme do la littérature mandéenne, dans les chrétiens de saint Jean cl les soubbas du x̌ix siècle, mais il convient cependant de reconnaître en ceux-ci les descendants, abâtardis peut-être, mais certainement authentiques. des baptistes de Syrie. L'auteur attribue aux nombreuses influences étrangères subies par la secte l'évolution progressive qui la rendit finalement méconnaissable : influences gnostiques, chrétiennes, nestorlennes. perses, babyloniennes, arabes même, qui ajoutèrent des éléments de toute espèce au fond juif baptiste clchasaïte. L'opposition juive et chrétienne Inflúa également sur le développement de maintes doctrines et incita les mandéens à admettre certaines pratiques nouvelles. Avec les éléments chrétiens entra dans le système mandéen le personnage de Jean sur lequel on insista à l'époque musulmane, afin de présenter aux conquérants un prophète qu'ils vénéraient, mais qui garda un rôle assez effacé, du moins jusqu'au moment de la dernière rédaction des écrits sacrés; plus tard il passa presque au premier plan, en même temps que se multipliaient encore les rites de lustration. La litté rature mandéenne, cou tirmée parfois par des documents étrangers à la secte, a gardé le souvenir de ces différentes étapes. *(Jp. rit.,* p. 266.

En résumé les mandéens-sabéens ne sont pas autre chose qu une secte baptiste elchasaïsée. originaire de Transjordanie et qui date des tout premiers débuts de l'ère chrétienne. Elle n'a rien à voir avec le christianisme et. au cours des siècles, elle a subi toutes les influences environnantes. C'est à tort que certains critiques ont voulu utiliser les sources mandéennes pour l'éclaircissement des origines chrétiennes.

111. Les saiiéexs de lIakkan ou psKUDO-SAnÉENS. — En 830, des païens de Harran, l'antique Carrhæ, dans la Haute-Mésopotamie, étaient menacés d'extermination par le calife Al-M'amoun. Pour échapper à la ruine. Ils se réclamèrent des sabéens reconnus et autorisés par le Coran, Sourates, it, 59; v, 73; xxu, 17. et prétendirent être d'authentiques sabéens. Ils présentèrent des livres sacrés et mirent en avant le nom de deux prophètes. Le subterfuge réussit d'autant plus aisément que les califes avalent besoin des savants qui illustraient la communauté païenne <le l larran. La secte fut donc épargnée et elle parvint à se maintenir encore pendant deux siècles et demi.

Les auteurs arabes parlent assez fréquemment des pseudo-sabéens de Harran, mais ils les confondent presque toujours avec les sabéens-mandéens du Coran et mélangent ce qu'ils savent des uns et des autres; il n'y a guère que l'historien An-Nadlm (xr siècle) qui arrive à les distinguer.

Il n'est pas cependant Impossible de se faire une idée de leur doctrine. Il semble que les pseudo-sabéens de Harran soient les «lerniers représentants en langue syriaque d'une ancienne communauté païenne (pii se Survivait à C.arrhæ, Hellenopolis (la ville païenne) des Pères orientaux, et qui pratiquait un paganisme syncrétlste. où se retroux'ent ù la fois des souvenirs de l'hellénisme néo-platonicien et l'enseignement des dernières écoles chaldéennes de Mésopotamie. Ils honorent comme prophètes I lurmuz qui s'identifie à la fols avec Hermès Trismégiste et le patriarche ilénoch-Idris mentionné dans le Coran, Sourates, xix, 57 ; xxi, 85 et un certain 'Adhimoun qui n'est autre que Agnthodémon, le bon démon. Orphée et Pythugore comptent également parmi leurs prophètes Les pseudo sabéens admettent une divinité suprême, infiniment sage et

sainte, perdue dans une majesté inaccessible, mais que l'on peut cependant atteindre par l'intermédiaire des esprits. Ceux-ci sont des êtres uniquement spirituels, pratiquement nos maîtres et nos dieux et surtout nos intercesseurs auprès du Seigneur suprême. H est possible d'entrer en relations avec eux par l'ascèse et la puri beat ion de l'âme. Ces esprits ont pour mission principale de faire découler la force de la majesté divine vers les êtres inférieurs et de conduire chacun d'eux â sa perfection. Parmi ces esprits, les principaux sont ceux qui président aux astres et en particulier aux planètes. Les auteurs arabes accusent même les pseudo-sabéens d'adorer les astres et d'avoir des idoles qui représentent les étoiles.

Al Chahraslani, le grand héréslologuc musulman, note en finale ces traits caractéristiques de leurs coutûmes religieuses : « 'fous les sabéens prient trois fois le Jour, se baignent après chaque souillure d'ordre sexuel ou après avoir touché un cadavre· Il leur est interdit de manger du porc, du chameau, du chien et, parmi les oiseaux. de tout ce qui a des serres ainsi que du pigeon. Ils prohibent l'abus des boissons enivrantes et la circoncision. Ils ordonnent de contracter mariage devant un ami et un témoin, permettent le divorce, mais seulement après la décision d'un arbitre et ne tolèrent jamais la polygamie. »Th. Haarbrûckcr, *Abut· Fatah Muhammad asch-Schahrastdni,* dans *Religionsparteien und Philosophenschulen,* t. n, p. 76.

I larran fut prise par les musulmans en 639. Il semble qu'on ait d'abord permis aux habitants l'exercice de leur religion. Haroun-ar-Kachid (763-809) amorça une persécution violente, mais qui ne dura pas, et Λl-M'amoun en 830 toléra explicitement les sabéens. Vers 872,1c célèbre 'l'habit ben Kurra, ayant eu des difficultés avec scs coreligionnaires, est excommunié par eux. Il se retire à Bagdad où il fonde une branche dissidente du sabéisme, mais vers 932 le calife abbassidc Al-Kahlr contraint Sinon. le fils de Thabit à embrasser l'Islam. En 975, le sabéen Abou Ishaq ben Hllal obtient un édit de tolérance en faveur de ses coreligionnaires. Au xi· siècle, les sabéens n'avaient plus à Harran qu'un temple de la Lune qui. en 1033. fut pris et détruit par les Égyptiens Alides. A la fin du xne siècle, les pseudo-sobéens ont complètement disparu de l'histoire.

Parmi les savants qui ont illustré la secte et qui lui ont valu la faveur des califes, il convient deciter Thabit ben Kurra, mathématicien, astronome et philosophe, et son fils le médecin Sinan ben Thabit, l'astronome Al-Battani, l'Albategnus de nos écrivains du Moyen Age. le mathématicien Abou Dj'afar al-Khazin, l'auleur de *VAgriculture nabatSenne,* Ibn al-Ouahchiya et Djaber, le fameux alchimiste, populaire dans le Moyen Age chrétien sous le nom de Geber.

L'ouvrage de base nuque! il faudra toujours recourir pour étudier les Sabéens de I larran, est celui de I). Chwolsohn, *Die Ssabier und der .Ss<ibisrnus. 2* vol., Saint-Pétersbourg. 1856. Il conviendra d'y ajouter : de Goejr, .Mémoire *posthume de Dozy contenant de nouwaiu documents pour l'étudr de la religion des Harrnnicns* (travaux de la vi· session du Congrès Int. des orientalistes tenu en 1883 a Leydeh 11. 291-366; \V. Cureton, *Mohammad al-Shahrastani, book of religioni and philosophical seels,* Londrv 1816; Al Dlinlshkl, *Cosmographie,* cd. A. I'. Mehrrii. Saint-Pétersbourg, 1866; Mnçoudl. Lcj *prairies (Cor,* éd. Barbier de Mrytinrd et Pavet de Courtrille; H. Dussnild. *Histoire cl religion des nosairis,* Paris, 1900; W. Scott, *Hcrmellca,* t. i. Oxford. 1921; II. Carra de Vaux. *Mafoudi. Lt livre de l'avertissement et de la revision,* Paris, 1896; J.-M.-E. Gottwald, *Hamzic Ispahancnsts Annalium libri X,* Leipzig, 181I-1SI8; E. Sachau, *AlbtninL The chronology of ancient nations,* Londres. 1879; J. Thomas, /a· *mouvement baptist? en Palestine et en Syrie,* Gemblotix, 1935; Pedersen, *The Soldons,* dans ' *{djab-X'ame,* Cambridge, 1922.

A. VINCI NT.

SA BELL IUS est considéré comme le docteur du nionarchiunisme sous sa forme plus raffinée au début du mr siècle. Voir art. MoNARciftANtsMi:, t. x, col. 220l-2208.

SABETTI Aloyae, jésuite vlnrc de Capitanate. district de Foggia. en Italie, le 3 janvier 1839, il entra dans la Compagnie le 24 mars 1856; parmi ses compagnons de noviciat, plusieurs devaient se distinguer dans les sciences ecclésiastiques : les PP. de Augustinis. Minati, Bucceroni, Piccirelli, 1rs deux Schiffinl. Ses éludes de philosophie, commencées à Naples, s'achevèrent en France, au scolasticat de Vais près le l'uy, où la révolution de 1860 avait forcé à se réfugier les jeunes jésuites italiens. Il fut deux ans surveillant au college de Sarlat. puis suivit les cours de théologie à la Grégorienne sous Franzelin et Ballerini et revint a Vais pour les terminer; le P. Gury y fut un de ses maîtres. Il partit en 1871, après son ordination sacerdotale, pour les États-Unis et fut peu après placé au scolasticat de Woodstock, où il devait, pendant près de trente ans. sc consacrer a l'instruction des jeunes religieux. Après y avoir deux ans enseigné la théologie dogmatique» il fut nommé en 1873 professeur de théologie morale et le resta jusqu'à sa mort (26nov. 1897). Son enseignement obtint le plus grand succès grâce a sa clarté cl & sa précision, à la vie qui l'animait, a sa valeur pédagogique et a une adaptation très heureuse à l'esprit américain et aux besoins du pays.

Le P. Sabetti collabora pendant dix-sept ans à plusieurs revues, auxquelles il donna des cas de morale. Mais il sc fit surtout connaître en dehors de son ordre par la publication d'un ouvrage destiné à l'enseignement de la théologie morale : *Compendium theologize moralis, a Joanne PetroGurg, S. J., primo exaratum etdeindeab Antonio Pallerini, ejusdem Societatis, adnotationibus auctum, nunc vero ad breviorem formam redactum atque ad usum seminariorum hujus regionis accommodatum.,,,* Nouvelle-Orléans el Cincinnati, 1882; 2« édit.. 1884; 3· édit., *recognita ad normam Cone, Plen, tialtim. III,* 1888, 891 p., avec copieux index alphabétique. L'ouvrage est bien une refonte du *Compendium* de Gury-Ballerini : la présentation par questions et réponses de Gury et les copieuses notes de Ballerini sont remplacées par un exposé continu; tout en présentant substantiellement la doctrine de ccs deux auteurs. Sabetti ne craint pas de donner sa pensée personnelle; certaines questions moins pratiques pour les États-Unis sont omises et d'autres, actuelles et utiles, sont ajoutées; le *Compendium* était ramené, comme il l'était primitivement chez Gury, à un seul volume, du reste assez fort.

Le manuel de Sabetti prenait donc rang dans cette littérature morale qu'a inspirée Gury et qui dépend de son *Comf>endium;* c'est sans doute un des meilleurs ouvrages de cette suite. S'il est parfois de forme un peu condensée, il nous paraît retenir les qualités de clarté et de précision, la modération judicieuse, qui avaient fait le succès de Gury; et il était vraiment pratique, bien approprié au milieu auquel il était destiné. L'ouvrage fut adopté dans nombre de séminaires et de scolasticals américains; du vivant de l'auteur il eut 13 éditions; mis en accord avec le Code par le P. Timothée Barrett, il en était en 1920 ù sa 29· édition; le *Sabetti-Parrett est* encore en grande faveur aux États-1 nls.

Ilurtcr, *Vonirndator,* 3· éd., I. v. col. 2055; *Woodstock letters,* t. XXIX. 19ü0, p. 208-233 *(I'alh.* .L *N<ıN·(li. Aulo· biography-Itcminiscrnces,,·).*

H. Brouillard.

SABINIEN, pape du 13 septembre 601 au 22 février 606. Elu à la mort de saint Grégoire br (murs 601), Sabinien avait été, entre 593 et 596. apovrlslaire à Constantinople; cf. Paul Diacre. *Historia Lan-*

gobardorum, I. IV, c. xxx, t. xcv, col. 565, ct Jaffé, n. 1256, 1257, 1322, 1358; à son retour, il avait été chargé d'une mission dans les Gaules. /Aid., n. 1374-1376. Il fut consacré seulement le 13 septembre. On sait fort peu de choses sur son pontifical. La manière dont parle de lui le *Liber pontificalis* parait indiquer qu'il fut mêlé aux négociations menées entre l'exarque de Ravenne, Smaragde, et le roi des Lombards, Agilulfc, qui aboutirent à la conclusion d'une trêve. Comparer Paul Diacre, *toc. cil.,* c. xxxin, col. 567. L'année 604 fut marquée en Italie par une grande disette. Les greniers de l'Églisc romaine durent s'ouvrir pour faciliter le commerce des grains. Mais il ne semble pas que, dans ces circonstances, Sabinien se soit montré aussi généreux ct bienfaisant que son prédécesseur. Il y eut des plaintes, dont Paul Diacre se fait l'écho dans sa *Vie de Grégoire,* n. 29, P. *L.,* t. i.xxv, col. 58; comparer Jean Diacre, *Vie de Grégoire,* l. IV, n. 69, *ibid.,* col. 221. Faut-il mettre en rapport avec cette impopularité le fait qu'au jour des funérailles de Sabinien. le cortège, pour se rendre à Saint-Pierre, où le pape devait être enterré, contourna la ville par l'Est au lieu de la traverser? Ce n'est pas Impossible.

Liber pontificalis, édit. Duchesne, t. î, p. 315; Jaffé· /(<·· *gesta pontificum romanorum,* t. i. p. 220; E. Caspar, *Geschichtc des Papstturns,* t.n. 1933, p. 515 sq.; Hodgkin, *Italy and hcr Invaders.* t. v, p. 279.

É. Amann.

SABINUS François (Savino), frère mineur italien. Originaire de Bologne, où il naquit le 10 mars 1665, il appartint à la branche des observantins. dans laquelle il exerça la charge de lecteur en philosophie ct en théologie. Il mourut le 21 janvier 1712. Il est l'auteur d'une *Lux moralis bipartita illustratione universam quasi moralem theologiam summatim dilucidans, clericis ordinandis et confessuriis instituendis in examine atque exercitio apte refulgens,* \enise, 1722, 2 t. en un vol. in-4°; *Apologia pro Santa Anna.* Venise, 1722. in-1°, dans laquelle il s'attache à prouver la thèse communément reçue, d'après laquelle sainte Anne n'aurait eu qu'un seul mari, suint Joachim, ct un seul enfant, la sainte vierge Marie, et â réfuter la sentence contraire qui lui donne trois maris et trois filles.

J.-I L Sbandea-St. Binahli, *Scriptores ord. min. continuati,* dans *Supplementum.* 2· éd.. t. m. Borne, 1936. p. 233; L. Ferrari». 0. F. M., *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis...,* t. vin, Paris, 1865. col. 685; IL Hurler. *Nomenclator,* 3· éd., t. IV, col. 1621-1625.

A. Teetaeht.

SACCHERI Jôrômo, jésuite italien, né â San-Bcmn en 1667, admis dans la Compagnie de Jésus en 1685, enseigna la philosophie à Turin, les mathématiques et la théologie à Pavic cl mourut à Milan le 25 octobre 1733.

Il publia : 1° Trois ouvrages de mathématique, dont une étude célèbre sur le postulat d'Euclide : *Euclides ab omni ntrro vindicatus,* Milan, 1733. — 2° *Logica demonstrativa,* Turin, 1697,Jn-8°; rééditions : Pavie, 1702, cl Turin, 1735. – 3° Trois écrits anonymes concernant la question des rites chinois : *Esame teologica contra un libro ingiunoso intitolato Di/esa del giudizio /armato dalla S. Sede apostolieu nel di 20. novembre 1701..-.* in-12. 112 p., sans lieu ni date. L'ouvrage anonyme combattu par le P. Saccheri est du dominicain J.-I l. Serry ; il parut en traduction italienneâTurin en 1709.*l.'Esame* est donc de 1709 ou 1710; il eut une deuxième edition en 1710. Sur ces deux ouvrages, voir Strcit-Dindmgcr. *Hibliothecamissionum,* t. vu, n. 2553-2555; sur le décret du Saint-Office de 1701. voir ci-dessus. t. π, col. 2376 sq. *Cnntinuazione dell Esame teologica,* in 12°, 138 p. : réfutation de deux écrits anonymes. suivie d'une réponse a trois déclarations de Mgr Malgrot (cf. ci-dessus, t. n, col. 2372 sq.). *Defensio decreti S. Congregationis tliluum in causa Stnarum anno 1704 die 20 novembris emanati, ℣ua. est responsio ad objectiones contra idem factas,* publiée â la suite des *Acta ℭausa rituum seu ceremoniarum smensium* dans l'édition de \ienne, 1710. L'auteur répond aux objections soulevées dans un libelle latin contre le décret de 1701. qu'il considère comme favorable aux jésuites; cf. Streit, *op. cit.,* n. 2322 et 2618 sq. — 4° Trois ouvrages anonymes sc rapportant à la controverse soulevée en 1727 par le dominicain J.-A. Orsi au sujet de la doctrine du jésuite C.-A. Caltnnco (t 1705) sur les restrictions mentales. I.'histoire de cette controverse a été retracée dans l'article Orsi, ci-dessus. I. xi, col. 1612-1615; voir aussi Somincrvogel. t. n, col. 892-894. Les trois ouvrages de Saccheri. publiés sans indication de lieu ni de date, sont de 1729 : *L'tnnoccnza della verilà, o sia disserlazione teologica sopra la custodia ℣e segrcti senza o/Jcsa délia veracilù,* in-1°, 95 p.; cf. *Mémoires de Trévoux,* 1730, p. 210(1-2106; *Con/ermazione teologica... ove rispondesi alTopera del P. lettore Orsi domenicano intitolato Dimostrazione teologica...,* In-I°, 39 et 206 p.; cf. *Mémoires de Trévoux,* 1731, p. 1205-1212; *Avvertenze teotogichc sopra il dialogo del solitario neutrale,* in-4°, 76 p. — 5° La bibliothèque de Côme conserve trois traités théologiques inédits : *De actibus humanis ct specialim super licito usu opinionis probabilis; De Deo uno ct trino; De divina gratia ct libero arbitrio, de prn destinatione.*

Sommcrvogcl, *liiblioth. de la Compagnie de Jésus,* I. vu, col. 360-362; E.-M. Rivière, *Corrections cl additions <i la IUbl. de la Camp, de Jésus,* col. 776; E. de Guilhermy, *Ménologe de la Compagnie de Jésus, Italie,* t.n. p. 433-135.

JP. Ghausbm.

SACCHETI Hiliarion Junior, frère mineur (le l'Observancc, qu'il faut distinguer de son homonyme senior, l'un et l'autre de Florence. Tandis que celui-ci vivait pendant la première moitié du xvr siècle et exerça la charge de commissaire ou de vicaire général des provinces cismontaincs de l'Observancc, l'autre se distingua pendant les premières décades du siècle suivant et sc rendit surtout célèbre en théologie. Disciple de François Piligiani d'Arezzo du même ordre, il édita quelques-uns de ses ouvrages : *Commentarius in libros octo Physicorum Duns Scoti,* Venise, 1617; *Summir lheologiir spcculativæ et moralis pars prima ct secunda in IV libr. Sententiarum Duns Scoti,* Venise, 1619; *Practica criminalis canonica auctior ct castigalior,* Venise, 1621.

L. Wadding, *Annalc.t minorum, 3·* éd., t. XVI, an. 1523, n. i. Qunmcclii, 1933. p. 167; t. xxv, nn. 1616. n. i.n. Qtuirncclil, 1931. p. 211; du même. *Scriptores ord. min.,* ℣d., Home. 1906. p. 90-01 ; J.-I L Sbaralen. *Supplementum,* t. i. Rome, 1908. p. 295 et 377.

A. 'IT.ET AI.HT.

SACERDOCE. G'cst proprement la fonction du prêtre.

1° Il n'est guère de religion qui ne connaisse le sacerdoce, c'est-à-dire l'institution de personnes spécialement destinées à servir d'intermédiaire entre leurs semblables ct la divinité. C'est particulièrement dans le sacrifice qu'apparaît cette fondion d'inlcrmédiaire. Voir l'art. Sacrii ice. Au fur cl à mesure que sc complique le rituel sacrificiel, le sacerdoce sc spécialise. Réservé d'abord au chef de la famille, du groupe, du clan, il Unit par être député à des personnages spéciaux, qui sont à la fois les gardiens des rites obligatoires ct les exécuteurs des cérémonies saintes. L'évolution du sacerdoce est donc surtout fonction de l'évolution des rites sacrificiels. A ce point de vue le sacerdoce Israélite ne fait pas exception, ct il ne serait pas malaisé de suivre, à travers l'histoire d'Israël, les origines, les développements, l'aboutissement de l'institution sacerdotale, de sa hiérarchie, de la répar-

tition entre tes différents degrés qui la composent des divers ministères. Voir ici les articles Lévitique, t. ix, et spécialement col. 180 sq.; Bois *(Livre de* l. xm, surtout col. 2801 sq., 2810 sq.; Jupaismi, t. vin, col. 1647 sq.; ct dans le *Dictlonn. de la Bible,* l'art. *Prêtre,* t. v, Côl 640 sq.

Le rôle sacrificiel n'est cependant pas le seul qu'exerce le sacerdoce. Le prêtre ne présente pas seulement à la divinité les offrandes des hommes; il apporte à ces derniers les bénédictions d'en-haut. Qu'il s'agisse de bienfaits proprement dits, matériels ou spirituels, qu'il s'agisse des enseignements particuliers ou généraux et des réponses d'ordre divers que la divinité transmet à ses fidèles, c'est assez ordinairement le sacerdoce qui est l'intermédiaire de ces communications. Pourtant, sur ce point, l'uniformité n'est pas absolue dans l'histoire des religions; prophétisme et sacerdoce s'opposent souvent; en Israel les prêtres cl les docteurs de la Loi finiront par constituer deux catégories bien distinctes, et le même phénomène sc retrouverait dans beaucoup de religions plus ou moins évoluées. Il reste donc que, si l'on veut caractériser la fonction propre du sacerdoce, c'est sur le rôle sacrificiel qu'il faut avant tout insister.

2° Préparé par les sacerdoces des religions non-révélées, le sacerdoce Israélite n'est lui-même, dans l'économie révélée, qu'une préparation et une figure de l'unique sacerdoce définitif que réalise la venue sur la terre du Fils de Dieu fait homme. Jésus-Christ est avant tout le « médiateur entre Dieu ct les hommes ». ITim., u,5. Voir l'art. Jésus-Christ, t. vin.col. 1335-1345. Fonction sacrificielle, mission «renseignement, distribution de la grâce divine, tout cela il le remplit excellemment et d'une manière unique. On a déjà dit â l'article Messe, t. x et surtout col. 821 sq., col. 1275 sq., on dira encore à l'article Sacrifice de quelle façon, qui n'appartient qu'à lui. il a été le « grand-prêtre de notre confession », Heb„ m. 1, en offrant, une fois pour toutes, le sacrifice qui remplace et abolit tous les sacrifices prévus par la Loi. L'auteur de l'épître aux Hébreux a consacré une partie importante de sa dissertation à établir ce caractère sacerdotal de Jésus-Christ. Heb., IV, 11-x, 22. Voir art. Hébreux *(Épttre aux),* t. vi, col. 2105 sq. Ses enseignements ont servi de thème aux méditations des théologiens (voir spécialement dans saint Thomas. *Sum. theol.,* 111% q. xxn. *de sacerdotio Christi.* avec les passages parallèles et aussi les commentateurs) et des écrivains spirituels, ceux surtout de l'école bérullienne (voir ici l'art. Oratoire, t. ni. surtout col. 1108 sq., cl H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux,* t. in; sc reporter aussi à l'art. Messe, t. x. ‹ol. 1196 sq.).

3° Le sacerdoce chrétien est l'extension dans le temps ct dans l'espace du sacerdoce de Jésus-Christ; il n'en est qu'une délégation. Dès lors, aussi, il en accomplit les trois fonctions essentielles, celles du sacrificateur, du docteur, du distributeur des grâces divines. Voir l'art. Ordre, t. xi ct surtout col. 1201 sq., institution d'un pouvoir sacerdotal dans l'Église; ct, pour ce qui est delà doctrine spirituelle, ascétique ct mystique, col. 1377 sq., où l'on trouvera la bibliographie moderne; les art. Évéqub, t. v, col. 1656 sq., et Prêtre, t. xm, col. 138 sq.

SACRAMENTAIRE (controverse). Le mot *sacramentaire,* au sens qu'il a ici, remonte à Luther. Il appelait ainsi les adversaires de la *présence réelle* dans l eucharistie. La « controverse sacramentaire » s'est déroulée entre lui et ces négateurs d'un dogme qui lui demeurait cher. Elle a été d'une violence sans égale, marquée d'autre part par de nombreux épisodes. Nous n'en donnerons ici que les lignes principales. |. Origines. IL Entrée en ligne de Karlstadt (col. 413). HL Intervention de Zwingli rt violente#querellc entre lui et Luther (col. 117). IV. Tentatives de conciliation· (col. 155). V. Fin de la controverse en 1536 (col. 459). VI. Scs résultats, notamment en ce qui concerne le calvinisme (col. 163).

L Origines de i.a controversi sacramintairi — L'initiateur de la querelle sacramentaire fut un avocat de La Haye, nommé Cornells Hcnricxs (fil d'Ih-nri) Ibin. Ce personnage avait découvert dans les écrits de Wessel Gansfort. théologien aventureux, mort à Groningue, en 1189. un traité de l'eucharistie, qui l'avait induit à toutes sortes de réflexions. Ces réflexions, il les coucha dans une lettre, probablement écrite dans l'été de 1522, et qui, selon Walther Kohler, n'aurait pas été adressée, comme le croyait Enders, éditeur de la correspondance de Luther, à ce dernier mais à un catholique, peut-être à Érasme. Hœn avait un ami, nommé Hinnc Bode, qui était recteur de l'école de Saint-Jérôme *(Hieronymus-Schule)* à Utrecht ct qui fut destitué, en 1522, pour ses affinité avec le luthéranisme. Bode, accompagné d'un autre ami de Hœn, nommé Georges Sagan, vint à Wittenberg ct apporta à Luther, de la part de Hœn, la lettre en question, ainsi que les œuvres de Wessel Gansfort. Mal reçus de Luther, les deux voyageurs. Rode rt Sagan, sc rendirent à Bâle, auprès d'Œcolampade. Ce dernier était déjà en éveil sur la question de la présence réelle. Il garda son opinion personnelle. Mais il adressa les deux amis de Hœn au réformateur de Zurich. Nous dirons plus bas l'influence énorme exercée par la lettre de Hœn sur Zwingli. Qu'il suffise de savoir qu'il fit publier ce document, chez Christophe Froschauer, à Zurich, au début de 1525, sous le litre suivant : *Epistola Christiana admodum ab annis quatuor ad quendam. apud quem omne judicium saerx scriptura? fuit, ex Bathavis missa, sed spreta, longe aliter tractans cernam dominicam quam hactenus tractata est...* Voir cette lettre, soit dans Enders, *LuthersbriejiveehseL* t. m, p. 112 sq., soit dans *Corpus He/armatorum. Opera Zuinglii,* t. iv, p. 512 sq. Que contenait donc cette lettre, qui devait déclencher entre les protagonistes de la Réforme protestante, une querelle si considérable?

Elle semblait partir de l'idée luthérienne de *promesse.* Luther entendait par là, en opposition avec la Loi qui désespère, l'affirmation de la miséricorde du Christ qui, au moyen de la foi au salut personnel, nous console et nous sauve. Hœn estime en effet que le Christ, en mourant, a voulu ajouter à sa promesse un gage. Comme un époux moribond dit à son épouse, en lui tendant son anneau : · Reçois cela, je me donne moi-même à toi! ». de même, « celui qui reçoit l'eucharistie. gage «le son époux, qui atteste qu'il sc donne a lui, doit croire fermement que désormais le Christ est à lui, qu'il a clé livré pour lui cl son sang versé pour son salut : c'est pourquoi, il détournera son esprit de tout ce qu'il aimait auparavant, pour ne s'attacher qu'au Christ... Voilà ce que veut dire : manger le Christ et boire son sang, comme le Sauveur l'a dit lui-même, dans Jean, vi : « Celui qui mange ma chair et • boit mon sang, demeure en moi et moi en lui. » Quiconque mange le pain eucharistique, sans celle foi. « semble manger la manne «les Juifs plutôt que le « Christ ». Or, les « scolastiques romains » n'ont point pensé à celle fol. Ils se sont perdus en discussions vaincs sur la présence du corps du Christ, sur le mode, la manière d'être de cette présence, sans souci des Écritures. Ils n'ont pas vu que leur fol. purement • historique », n'est pas celle «jui peut justifier. Pour nous, elle condamne au contraire, car ils adorent le pain consacré et. si ce pain n'est pas Dieu, en quoi diÎTvrenl-ils «les idolâtres?

Abordons leurs arguments. Ils «lisent : « Nous avons

hi parole de Dieu, quand il a dit : Cee/ es/ *mon corps.* Mnis qu'cst-cc que cela prouve? Nous répondons : I. Le Christ a défendu dc croire Λ ceux qui diraient : Le *Christ est ici ou il est hi* (Matlh., x.xiv, 23). Donc je ne «lois pas croire que le Christ est dans tel morceau dc pain. — 2. Les apôtres n'ont jamais parlé île ce dogme dc la présence réelle. Ils ont toujours appelé l'eucharistie « du pain ». Si saint Paul parle d'une participation au corps du Christ, c'est dnns le meme sens que la manducation des viandes consacrées était une participation aux idoles. — 3. D'innombrables exemples prouvent que le mot *est* peut cire pris pour le mot signifie ». Ainsi Jésus a dit de Jean : · C'est lui qui *est* Élic. » Sur la croix, il a dit à sa mère, en montrant Jean : • Voila ton (ils. » Paul a dit : · La pierre était le Christ. » Jésus a dit de lui-même : « Je suis la porte », « Je suis la vraie vigne ». Partout, dans ces textes, le mot *est* veut dire : représente ou signifie. — I. L'Évangile atteste que le Christ ne s'est incarné qu'une fois, dans le sein dc la Vierge. C'est cela que les prophètes avaient annoncé et que les apôtres ont prêché. Mais ils n'ont point parlé d'une sorte d ‹ impanation » quotidienne entre les mains dc n'importe quel sacrificateur *(sacrificuli).* 5. L'eucharistie est une cominémoraison. Or, on commémore un absent et non un présent. 6. Les paroles de la consécration : *Accepit Jesus panem, benedixit, /regit, dedilque discipulis suis, dicens : Hoc es/,* etc., sont dites, soit an nom du célébrant, soit au nom dc l'Eglise, soit au nom du Christ. Si le célébrant parle en son nom, c'est son corps qu'il consacre et non celui du Christ. S'il parle au nom du Christ, il y a désaccord entre son acte et les mots : *benedixit, /regit,* etc., qui sont narratifs. Au surplus, le Christ n'a pas dit : » Faites cela en mon nom ·. mais « en mémoire dc moi ·. 7. Si ce dogme faisait partie dc la foi. il des rail être au premier rang dans le Symbole. Or, il ne s'y trouve pas du tout. C'est donc « une invention du pape ou pour mieux dire dc Satan ». Toute la religion papistique est fondée sur cet article. Le Christ avait pourtant dit : ‹ Si je ne m'en vais, le Paraclet ne peut venir. » Satan, au contraire, pour tout pervertir, a inventé celte présence corporelle du Christ, sous la forme du pain. De là, les temples somptueux, les ornements, les lampes, les tentures, les vêtements sacrés, le beuglement des moines au chœur, l'onction des prêtres el le célibat, la communion sous une seule espèce. Bref, « enlevez cc seul dogme, toute la religion du pape s'écroulera ».

Nous avons donne en détail l'analyse dc cc document initial. On y trouve en effet, h peu près tous les arguments qui vont faire les frais de la controverse sacramentaire. Sans vouloir en indiquer la faiblesse, qui est assez évidente, il nous sullira de remarquer que, pour l'historien, ce qui choque le plus dans cette attaque contre les ‹ scolastiques romains », c'est son caractère uniquement scolastique. Aucun sens de l'histoire. Aucune idée de la vie séculaire du rite eucharistique. La phrase *Hoc est corpus meuni* est disséquée au point de vue grammatical, comme une phrase isolée des faits, dc la tradition qui la portait, qui la commentait depuis le début de l'histoire chrétienne. Aucune tentative n'est faite pour décrire cette histoire, pour vérifier s'il y a eu déviation, si le sens primitif a clé perdu. On allinne que *Satan a inventé le dogme en discussion,* niais quand, comment, par quels intermediaires humains, dans quelles circonstances? On n'essaie pas dc le dire.

II. Entré» en ligne r>r Karlstadt .— On verra plus bas l'influence énorme dc In lettre de Cornells H<rn sur Zwingli. Ce ne fut pas elle, pourtant, qui mit Ir feu aux poudre La querelle sacramentaire s'engagea d'abord par l'entrée en ligne de Karlstadt, à l'automne dc 1521. Karlstadt avait essaye, en l'absence dc Luther,enfermé au château de la Wartburg.de prendre la direction dc la Réforme, à Wittenberg. Mais il avait été trop loin et trop vile. Sur l'ordre de l'électeur, il avait dû cesser de prêcher. Le retour de Luther l'avait accablé, dans son prestige. Il s'était vu contraint ‹!c quitter la ville, dc sc faire curé à Orlamunde. Là, il avait continué ses agissements. Luther l'avait fait priver de son bénéfice, en 1521. Les deux adversaires s'étaient rencontrés à féiui, dans une auberge, s'y étaient mutuellement défiés, le 22 août 1521. Finalement, Karlstadt. le 18 septembre suivant, avait clé frappé d'un ordre d'expulsion et il avait dû cpiitter la Saxe, **1**n passage du livre de Luther : *Wider dic himiniischen Prophcten (sub fine,* voir *l.uthersivcrke,* éd. Weimar, t. xvin. p. 37-211, surtout la 2e partie, p. 126 sq.) nous apprend. en 1525, que depuis trois nus », Karlstadt méditait et fabriquait ses ouvrages contre l'eucharistie. Pourtant, ce ne fut qu'après son expulsion de Saxe qu'il fit imprimer, à Bâle, cinq opuscules et en annonça deux autres, sur ce sujet.

Parti en septembre de la Saxe, il avait passé quelques semaines à Rothenburg-sur-Tnubcr: vers la fin d'octobre il était à Strasbourg. Dès le 27 octobre, Luther écrit à Arnsdorf : Tu aurais peine à croire à l'expansion déjà prise par le dogme de Karlstadt sur le sacrement. » Enders, t. v. p. 39.

Pourtant. le 17 novembre, il écrit à Hausmann : • Sur l'eucharistie, dont tu m'as parlé, je diffère d'écrire jusqu'à cc que Karlstadt ait produit son venin... Zwingli. ‹le Zurich, avec Léo Jud, ... a le même sentiment que Karlstadt. Ainsi le mal s'étend au loin. » Enders, t. v, p. 52. Le 22 novembre, Gcrbel avertit Luther que Karlstadt met le désordre dans Strasbourg parses doctrines et que les esprits sont très troublés du dissentiment qui a éclaté entre lui cl son ancien collègue et ami, Karlstadt. (’ne seconde lettre, datée du 23 el signée de tous les réformateurs » dc Strasbourg. Capito, Zell, Hédlo, Allhiesscr. Schwarz, Fini et Buccr, parvient à Luther. Elle lui annonce la publication des libelles de Karlstadt. Tous traitent de l'eucharistie. Le tapage est énorme. On ne saurait croire, dit la lettre, combien cela trouble les esprits d'un grand nombre. El la joie des adversaires n'est pas mince, dc voir Karlsladt te traiter aussi inhumainement, lui qui était ton associé dans les mystères de l'Évangile. » Mais le phi grave, c'est que les signataires dc la lettre sc déclarent impressionnés – non convaincus toutefois par le arguments de Karlstadt. Quels sont donc ces arguments? La lettre les énonce :

1° « Les paroles du Christ sont : *Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur.* Or, Il est certain que seul le vrai et unique corps du Christ a été crucifié pour nous. Donc, le mot *Hoc* doit être appliqué à cc corps, non au pain, qui fut mangé par les apôtres et nullement immolé pour nous. » (On notera que cet argument était fort contre Luther, qui n'admettait pas que l'eucharistie fût un sacrifice, ni par suite que le Christ fût immolé sous l'espèce du pain.) « Au surplus, l'Écriture offre des exemples de ce transfert d'un pronom démonstratif à un autre sujet que celui (pü serait indiqué par le contexte. Ainsi dans ces mots : *Tu es Petrus et super liane petram...,* les mots *hanc petram* ne s'appliquent pas à Pierre, Indiqué par le contexte, mais au Christ, comme la vérité nous contraint de l'admettre. · (Autre argument *ad hominem* pour Luther, car c'était lui qui avait lancé cette interprétation invraisemblable de *hane petram.)*

2° · Le Christ n'a pas ordonné autre chose que de manger le pain et de boire le vin, en souvenir de lui. Il n'a pas ordonné de consacrer son corps el son sang, comme il a prescrit dc baptiser, dc guérir les malades, etc. I.a chair ne sert de rien. Pour qu'il y ail sacrement, le pain et le vin sullisent. comme il siilllt dc l'eau dans le baptême... On ne voit donc pa% pourquoi nous dirions

que le corps du Seigneur est dans !κ· pain et son sung dans le vin. L'Écriture n'offre nulle part des phrases dc ce genre. Nous ne voyons sortir de là que des erreurs et des superstitit ions, au grand scandale des incroyants. Ils disent en ciTel partout : ı Le Christ est ici et là, et • on le mange. Enfin· Paul appelle cc sacrement pain et calice et non corps et sang du Seigneur cl Jamais chez les anciens ce pain et cc calice n'ont été placés missi haut (pie chez nous »

3· Le mol τοὐτο est du neutre,ὐ ἀρτο du masculin, de plus τοὐτο dans Luc est écrit avec une majuscule. › De là, Karlstadt lire que le mot Ceci › en grec ne peut désigner le pain, mais seulement le corps du Christ, puisque le mot corps, en grec, est du neutre. Les prédicateurs de Strasbourg ayant déchiré que cet argument leur avait paru faible, ne lui donnaient pas tout son développement. La pensée dc Karlstadt était la suivante : les mots *Oct cat mon corps, qui est livré pour vous,* ne sc rattachent qu'indirectement au contexte. Ils forment un tout à part. ⁑ Ce verset : *Hoc cat corpus meum,* etc., dit Karlstadt. est un verset complet, que le Christ a posé seul dans les évangiles, bien que parmi d'autres mots, mais où il ne parle pas du sacrement. › Pour Karlstadt,.Jésus présente du pain à scs apôtres el leur dit : Prenez cl mangez. Puis, ouvrant une parenthèse el sc montrant lui-même, il ajoute : Ceci est mon corps qui est livré pour vous, c'est-à-dire : voilà l'instrument de mon amour et de votre salut : mon corps qui sera immolé sur la croix. Enfin, fermant cette parenthèse, il conclut, en revenant au pain : faites la même chose en mémoire de moi, c'est-à-dire : faites la cène, avec du pain et du vin, en songeant que c'est le souvenir dc mon sacrifice au Calvaire.

Mais dans la suite dc leur lettre, bien faite pour donner à ré fléchir à I.ut hcr. les Strasbourgeois confessaient leur embarras et suggéraient une troisième position entre l'opinion de Luther et celle de Karlstadt. où l'historien doit voir une ébauche dc la doctrine ultérieure dc Buccr et de Calvin sur l'eucharistie.

• Il en est, disaient-ils. qui adhèrent purement et simplement à l'opinion dc Karlstadt. D'autres nous consultent, dans leurs doutes. Nous leur répondons que le pain et le calice ne sont que des choses extérieures et que, bien que le pain soit le corps du Christ el le vin son sang, ce ne sont pas eux qui nous apportent le salut, puisque la chair ne sert de rien. Mais cc souvenir de la mort du Seigneur, cela seul, en ce domaine, est source dc salut, si bien que le pain ne doit être mangé et le calice bu que dans cette pensée. Il vaut donc mieux que le chrétien songe au motif pour lequel il mange cl boit plutôt qu'à ce qu'il mange et boit. Nous éloignons donc, autant que possible. les pensées des nôtres dc celte controverse. Mais il en est que cela ne satisfait pus. Ils insistent el veulent que nous leur disions ce que nous croyons au sujet de ce pain cl dc ce vin. Or. nous no savons pas bien encore ce que nous devons leur répondre en toute sûreté de foi el nous persévérons dans notre effort pour les écarter de cc problème. »

La position des Strasbourgeois ne devait guère changer. Pour eux, il fallait s'en tenir à l'idée de *communion spirituelle.* Us chercheront toujours une solution intermédiaire entre la doctrine de la présence réelle et le pur symbolisme, en insistant sur une présence spirituelle-réclle. Voir la lettre des Strasbourgeois, dans Enders, t. v, p. 59-72. La lettre se terminait par cette objurgation : · Réponds avec diligence à tous les points de Karlstadt el réponds sans animosité *(sine atomachn),* ce qu'il n'a pas fait el cc qui a rendu son écrit suspect à beaucoup. »

Luther reçut cette importante missive le I I décembre 152i. I.e même jour, il écrivait à Spalatin : Voici donc un nouvel incendie qui éclate › Il annonçait aussi une prochaine réplique à Karlstadt. Mais sons attendre davantage, il envoyait une longue lettre à ceux dc Strasbourg, en date du 15 décembre 1521, pour les mettre en garde contre les doctrines dc son adversaire. Les circonstances étaient tragiques. Les anabaptistes, excités par Munzer. souillaient l'esprit de révolution dans le monde paysan. Les idées de Karlstadt se ré pandnicnt.On le disait victime dc la jalousie dc Luther. Les papistes sc réjouissaient de ces divisions. Dans les premiers jours de 1525, le réformateur de Wittenberg sc mit à l'œuvre. En trois semaines — il s'en vantait dans son ouvrage il réfutait les erreurs que Karlstadt avait mis trois ans a vomir. Let ouvrage est celui que nous avons signalé : *W ider die himmlisehcn Prophcten* (voir analyse de cet ouvrage dans L. Cristtani, *Du luthéranisme au protestantisme,* Paris, 1911. p. 335 sq.). Toute la seconde partie de l'ouvrage était consacrée à la réfutation de la doctrine dc Karlstadt contre la présence réelle. Luther s'en prenait surtout au troisième argument indiqué dans la lettre dc Strasbourg. Il raillait sans pitié l'exégèse aventureuse de Karlstadt. Faisant allusion à la prétention dc son adversaire dc ne croire qu'à l'esprit, il lui disait :

‹ Cher esprit, tu dis ici deux choses : la première, que cette phrase : ‹ Ceci est mon corps, etc. », est une phrase isolée et qu'elle ne sc rattache pas au contexte. Nous l'en prions, rends-nous aveugles avec des yeux qui voient clair, fournis une preuve, ouvre-nous l'Écriture, contrains-nous, force-nous à confesser une telle chose. Hélas! Comment donc? Hélas! Pour l'amour dc Dieu, montre-nous un petit mot qui dise clairement cela et (pu établisse que celle phrase est bien isolée. Nous voulons bien le croire. Mais ne veux-tu pas le prouver? Où est votre esprit? Où est votre Dieu? Dort-il? Est-il aux champs? Hélas! chers enfants, combien inerte cl muet est ici cet esprit qui écrit tant de livres mais ne nous apporte pas une preuve que cette phrase est détachée du reste. » Puis, longuement, il examine la seule raison donnée par Karlstadt : le pronom neutre en grec ne peut désigner le pain qui est du masculin. Il n'a pus de peine à montrer que dans toutes les langues, il existe des locutions comme les suivantes : Ceci est l'homme dont Je vous parle — ceci est la jeune fille que je veux dire – ceci est la femme qui peut le faire ccd est la servante qui a chanté — ceci est le compagnon qui me l'a dit. etc. L'argument de Karlstadt est donc nul. D'autre part, il fait parler le Christ comme un homme qui ne sait pas ce qu'il dit. Pourquoi en effet le Christ aurait-il ainsi mélangé deux pensées distinctos, qu'il était si facile dc séparer? Il n'avait qu'a dire : · Prenez el mangez, faites cela en mémoire dc moi, car je vous dis : Ceci est mon corps, qui va être livré pour vous. »

Mais ce n'est pas ainsi que le Christ a parle. Et la seconde chose que Γ « esprit » de Karlstadt ullirme mais ne prouve pas, c'est que le verset isolé, selon lui, était placé là pour indiquer de quoi les disciples devaient garder la mémoire.

Bref, Luther incitait toutes ces élucubrations sur le compte dc « Frau Hulda ». · de la prudente Raison du docteur Karlstadt », c'est-à-dire sur la manie raisonneuse de son adversaire et il prononçait sentencieusement : « Comme si nous ne savions pas que la raison est la prostituée *(Hure)* du diable cl qu'elle ne peut que blasphémer el souiller tout ce que Dieu dit cl fait! »

La lutte était ainsi engagée. Toutes les lettres de Luther, à cette époque, début de 1525, sont pleines de récriminations contre Karlstadt. U le donne comme évidemment possédé du démon. Il se plaint de cc qu'il fait des dupes. Il nomme parmi ceux qui se laissent prendre à son opinion antieucharistique· Ælolampade, Pellican. Otto Brunfels et bien d'autres. Voir Enders, lettre du 7 février 1525, t. v. p. 122. Au prin-

temps de 1525. éclata la terrible révolte des paysans. Karlstadt fut englobé dans la répression, ainsi que Mûnzcr. Le parti de l'ordre triompha avec cruauté. Les opinions de Karlstadt en reçurent un coup. Mais déjà un autre personnage était entré en ligne, en mars 1525. c'était ZwingH, bientôt épaulé de son ami Œcolampade.

HL lNrr.nvF.Nnox ni Zwingli et violente quk-helle entre Lutiieh f.t lit. — Karlstadt passe désormais au second plan. Mais Luther considéra toujours que c'était lui qui avait déclenché toute la controverse. il écrira, par exemple, le 27 octobre 1525 : C'est Karlstadt qui a le premier lancé cette opinion. ZwingH et Œcolampade repoussent totalement scs arguments et pourtant ils cherchent à défendre son opinion par d'autres preuves et dans leur folie ce sont celles de Karlstadt, condamnées par eux, qu'ils reproduisent. · Enders, t. v, p. 256.

Ie *Zwingli.* — En réalité, ce que ne savait peut-être pas Luther, c'était moins le sentiment de Karlstadt et scs opuscules de l'automne précédent, qui avaient ému ZwingH, que la lettre de Cornells Hu n. Waller Kohler a bien démontré que ZwingH avait admis les idées de Luther sur l'eucharistie, jusqu'en 1521. Dans son *Arnica exegesis,* du 27 février 1527, ZwingH devait dire ouvertement : · C'est du néerlandais IIonius, dont la lettre me fut apportée par Jean Bbodius et Georges Saganus, que j'ai reçu l'interprétation de *est* pour *significat.* »

Cette interprétation nouvelle apparaît pour la première fois dans une lettre de ZwingH â Matthieu Albcr, prédicateur de Heutlingen. cn date du IG novembre 1524. Il y a de fortes raisons de croire que la visite des amis de l Iœn doit être placée cn mai de la même année. L'esclandre fait par les écrits de Karlstadt servit d'occasion â ZwingH pour se déclarer ouvertement. Il eut auparavant un entretien très amical, *suavissimum colloquium.* avec Œcolampade, sur ce sujet. L'accord semble avoir été complet entre les deux réformateurs de Zurich cl de Bâle. Pourtant, ils ne trouvaient pas la science ni le style de Karlstadt nu niveau d'une telle discussion. *Oratio ipsa non adscqmtur quod res postulat,* disait ZwingH. Ils étaient décidés â ne voir dans la formule de la consécration qu'un *trope,* comme on allait dire Mais ils ne prenaient pas au sérieux les preuves fournies par l'ancien archidiacre de Wittenberg.

Sans perdre de temps, les deux amis se prépareront â entrer dans l'arène. Tout se passa comme pour Karlsladl: publication d'ouvrages contre la présence réelle, grande émotion à Strasbourg et demande de lumières au prophète de Wittenberg, réplique de Luther aux arguments de ZwingH et d'tEcolampade et aux alarmes des Strasbourgeois.

ZwingH fut prêt le premier. En mars 1525, il introduisait déjà son sentiment nouveau sur l'eucharistie, dans son *Commentarius de vera cl /alsa religione,* qui était un ouvrage de portée générale. Puis, en août suivant, Il publiait un traité spécial intitulé : *Subsidium sioe coronis de eucharistia.* Voici les arguments de ZwingH :

1. Le Christ siège â la droite du Père. Il ne quittera plus cc trône jusqu'au jugement dernier. Donc il ne peut être présent corporellement dans l'eucharistie. Il s'ensuit qu'il ne faut voir, dans les paroles de l'institution, qu'un *trope,* c'est-à-dire une figure. Le Christ lui-même du reste a bien pris soin de nous cn avertir, quand il a dit : « Je vous le déclare, je ne boirai plus de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai avec sous de nouveau, dans le royaume de mon Père. » \liitth . xxvi, 29·

Il désigne en effet dans celte phrase cc qu'il avait appelé, par *(rope,* son sang : comme le · fruit de la signe ». Le sens est donc (selon ZwingH) : ‹ Vous avez, â la vérité, mangé cl bu le pain et le sin comme symbole de commémoraison *commemorationis symbolum* — je n'ai pas bu el je ne boirai plus jusqu'à l'accomplissement de ce symbole, dans le royaume de mon Père. › Jamais Jésus n'aurait appelé vin ce qu'il venait d'appeler son sang, si les apôtres n'avalent parfaitement compris (pie ce vin était le symbole de son sang, rien de plus. Cela revient à dire : Jésus a appelé vin cc qu'il venait d'appeler son sang. Donc le sang n'étail que du vin.

2. Dans le texte grec de saint Matthieu, on lit : Ceci est mon sang, celui de la nouvelle Alliance, celui qui est versé pour un grand nombre. · Or, au moment où Jésus disait ces mots, son sang n'était pas encore versé sur la croix. Ce n'était doue pas le propre sang de l'Alliance, réalisée seulement au Calvaire, qu'il donnait à boire, mais un symbole de son sang et de celte Alliance. Avec l'explication symbolique, tout devient clair. Autrement, tout est obscur, inintelligible, encombré d'impossibilités!

3. ZwingH faisait encore appel â un songe qu'il avait eu, disait-il, dans la nuit du 12 au 13 avril 1525. Les jours précédents, il avait vu â soutenir de vives discussions contre un secrétaire catholique de la ville de Zurich, Joachim am Grûl. L'opposition de Grüt l'avait profondément contrarié et il avait poursuivi dans son sommeil l'argumentation commencée. Une preuve péremptoire lui était apparue dans son rêve. C'était le texte de l'Exode, xn, 11 : *Est enim Phase, id est transitus Domini.* Sautant de son lit, ZwingH en avait pris note immédiatement. Son raisonnement prenait la forme suivante : ‹ L'action de grâces *(paneggris)* qui était autrefois célébrée, en souvenir de la libération temporelle de l'Égypte, est passée dans notre eucharistie, qui n'est autre chose que l'action de grâces, dans laquelle nous nous réjouissons de ce (pie Dieu a réconcilié le monde avec lui-même par son Eils. ·

Il n'y a donc pas de lieu, dans l'Ancien Testament, affirme ZwingH, d'où l'on puisse mieux lirer la force cl le sens de la parole du Christ dans l'eucharistie. Or, dans cc passage : *est transitus Domini,* le mol *est* ne peut être interprété (pie par *significat,* c'est-à-dire : Mangez promptement l'Agncau pascal, car cet Agneau *est te symbole,* du passage du Seigneur. Donc, H faul interpréter de même, au sens symbolique, le mol du Christ : *Hoc est corpus meum.*

L Enfin, ZwingH regardait comme absolument décisif l'argument tiré des paroles de Jésus, dans la synagogue de Capharnaûm : « La chair ne sert de rien, c'est l'esprit qui vivifie. » On a vu (pie l Iœn et Karlsladt avaient aussi invoqué celle parole pour combattre la *présence corporelle* du Christ dans le pain eucharistique. Les Juifs, remarque ZwingH, avaient compris que Jésus-Christ voulait leur donner sa chair à manger. C'est donc à celle manducation, reprise par les papistes, (pie le Christ songe quand il déclare (pie « la chair ne sert de rien ».

El que l'on ne fasse pas appel à la toute puissance de Dieu, pour résoudre le mystère de la présence réelle. Il ne s'agit pas de savoir si Dieu pourrait effectivement placer sa chair à manger dans le pain cju'il nous donne et (pie nous consacrons. H s'agit de savoir s'il l'a fait réellement. Du possible nu fait, on ne peut conclure sans preuve. Dieu pourrait épuiser la mer. Elle existe pourtant toujours. Dieu pourrait faire de vous un mulet et un homme tout ensemble. Et pourtant vous n'avez pas cette double nature. Il est absurde de croire qu'il y a deux substances ensemble dans le pain consacré (cela contre Luther, (pii n'admettait pas la transsubstantiation). Tels étaient les arguments de ZwingH, (pii expédiait ensuite sans façon les témoignages de la tradition patrislique el plus cavalièrement encore les théories des scolastiques. Tout cela

«lain *Subsidium sive corunis dr eucharUtiu,* dans *Corpus reformatorum. Opera Zuinglii,* t ıv, p. 110 504; voir aussi le *Commentarius dr vera rt falsa religione, ibid.,* t. in, p. 77 l sq,

2° *Œcolampade.* Zwingli était d'nutant plus conflant dans la force de ses preuves» qu'il savait que son ami Œcolampade appuierait ses conclusions par un grand ouvrage de son cru, où la question pntrUtique, si rapidement traitée par lui, serait reprise avec autorité. Les deux réformateurs de Zurich et de Bâle vont cn ciïet marcher constamment ensemble cl nous joindrons leurs arguments et leurs interventions» comme ceux du même camp, dans la bataille sacrumentaire.

On a vu que l'ouvrage de Zwingli h· *Subsidium* avait paru en août 1525. l n mois plus tard, paraissait à Strasbourg, par les soins du réfugie français. Guillaume l'are!, le traité du prédicateur billots sur Toucha ristic. Il avait pour titre: *Dr genuina verborum Domini : Hoc est corpus meum », juxta vetustissimos authored, ℮xposition liber.*

Ce (pie Ihi n et Karlstadt avaient négligé de faire : l'exposé de la tradition séculaire, sur le dogme eucharistique, Œcolampade, avec une belle et naïve audace, allait le tenter. Il avait senti que les mots *Hoc est corpus meum* n'étaient pas une simple formule morte â expliquer grammaticalement, mais un rite vécu depuis des siècles el dont il fallait retrouver le sens exact, par une étude directe des textes patrlstiques. L'idée était juste, mais l'exécution très au-dessus du savoir d'CEcokimpade el de ses moyens d'investigation. Voyons ses conclusions.

Il part de la définition de sacrement par Pierre Lombard. Puis, il donne son propre sentiment sur la nature du rite sacramentel en général. Il partage l'opinion de Zwingli. à cet égard : le sacrement n'est autre chose qu'un acte d'engagement ou une profession de foi. de la part des initiés », au sein du christianisme. Il n'a qu'une portée sociale, nullement une action sanctificatrice. Toute sa valeur est externe cl politique.

Œcolampade passe ensuite en revue les anciens écrivains ecclésiastiques, pour leur demander leur opinion sur l'eucharistie. Il cite notamment, à plusieurs reprises, saint Augustin, le pseudo-Ambroise dans le *Dr sucra·mentis,* Jean Chrysostome, Basile, Tertullicn, Cyprien, Origène, Ignace d Antioche, I iégésippe, Cyrille de Jérusalem, Irenée. I lÜaire, Jérome, ('elle simple énumération sans ordré£suflit â caractériser, du point de vue scientifique, l'œuvre toullue cl échevelée d'CEcolampadc. Il n'a pas beaucoup plus le sens de l'histoire que Ihvn ou Karlstadt. Il n'essaie pas un instant d'instituer ne fût-ce qu'une ébauche de l'évolution du dogme eucharistique dans les premiers siècles Il faudra du reste encore beaucoup de temps pour que les savants catholiques ou protestants apprennent â considérer les Pères dans leur cadre â eux el non d'après les préoccupations particulières de notre temps. Œcolampade n'étail pas sans préjugé. Sa thèse était préconçue. Il ne cherchait donc qu'ù faire témoigner les Pères, de gré ou de force, dans le sens qu'il désirait. Son ouvrage fut traduit immédiatement en allemand par Ludwig I lalzer, qui put dire fièrement, en tête de sa version (pic l'on avait réuni, dans le livre, tous les anciens docteurs, (pii sont, comme nous-mêmes, aflirmait-il, d'avis (pie ni la chair, ni le sang du (.hrisl ne sont substantiellement (dans Teucharlstie). mais seulement mie représentation ou figure du vrai corps et du sang du Seigneur ·. El ù tous les auteurs cités par (Ecohnnpndc, son traducteur croyait pouvoir joindre Grégoire le Grand.

(Ecolnmpade aboutissait ù la constatation écrasante que voici : · En somme, vers quelque auteur que vous vous tourniez, vous trouverez (pie *tous* expliquent le corps du Christ en disant (pie c'est un sacrement ou [une sainte figure du corps du Christ, ou un mystère, ce qui est la meme chose. » Et Il profitait dr cette revue pntristique, pour donner son propre sentiment sur l'eucharistie et s'élever contre le dogme de la présence réelle. Il ne craignait pas d'accentuer lr rationalisme (pii formait déjà le fond de la doctrine zwinglirnnc. ' Si le corps du Christ, objectait-il, se trouvait, comme on le prétend, sur l'autel, il faudrait admettre, dans ce seul pain, plus de miracles que dans toutes les autres œuvres de Dieu. El ces miracles ne sc seraient pas accomplis une seule fois, comme la création du monde nu la résurrection des morts, mais quotidiennement et dans un nombre incalculable de lieux a la fois. » Cette ubiquité que l'on suppose appartenir au corps du Christ ne saurait, selon (Ecolnmpade, se trouver qu'en Dieu. L'humanité du Christ est une créature. Elle est strictement limitée comme toute autre créature corporelle. Un corps omniprésent est une contradiction dans 1rs termes. Qui dit corps dit matière circonscrite et localisée. Cc ne peut être que le démon qui a Inventé l'idée de la présence réelle.

Il est donc parfaitement clair qu'il ne peut y avoir, en tout cela, qu'un *trope.* De même que saint Paul a dit du Christ : *Petra erat Christus,* pour dire que le rocher de Moïse était une figure du Christ, de même Jésus a dit : « Ceci est mon corps », pour signifier : « Ceci est une figure dr mon corps. · Et, si Ton admet cette interprétation· « il ne faut plus songer, dit Œcolampade, ni â la transsubstantiation, ni à la consubstantiation ».

Œcolampade fait ensuite appel â sa connaissance de la langue hébraïque, pour montrer que la copule ne tient aucune place dans la phrase que Jésus a prononcée. C'est pour cela qu'il ne traduit pas le mot *est* par *significat,* comme l'avait fait Zwingli, mais le mot *corpus* par *figura corporis mei.* Le résultat était le même. On avait ainsi pourtant l'air de ne confirmer l'opinion de Zwingli (pie sous la pression de I évidence et sans adopter tout à fait celle opinion même. Mais il serait puéril d'insister sur cette très légère divergence entre les deux amis. Tous deux s'éloignaient de Karlstadt, (pii s'en était pris au mol *hoc* el avait prétendu qu'en le prononçant Jésus avait dû, d'un geste, désigner son propre corps et non le pain. Tous deux comprenaient le ridicule de celle exégèse impossible. Mais Zwingli s'en prenait au mol *es!* et (Ecolnmpade au mol *corpus.*

Une dlfTércncc d'un tout autre genre existait encore entre l'opinion du réformateur de Bâle el celle du réformateur de Zurich. Pour ce dernier. l'eucharistie n'est strictement qu'une commémoralson. Œcolampade va plus loin, il admet une sorte de presence spirituelle du Christ, dans cette commémoralson. Il tend ainsi la main aux théologiens de Strasbourg, dont on a vu le sentiment. Il reproduit egalement l'opinion de Hœn exposée ci-dessus. Il estime (pie nous sommes *transformés par ta foi cn la chair du Christ,* (pie nous devenons réellement d'autres Christs. par la foi. Or. l'eucharistie est une profession de (oi. Donc on peut dire (pie Jésus est réellement présent dans ce mystère, non certes comme le pensait Luther, ni comme l'enseignaient les catholiques, mais d'une *manière mystique par notre transsubstantiation en Jésus-Christ,* Aussi. Œcolampade allecte l-il d'appeler l'eucharistie *punis mysticus.* Il croit ainsi imiter les Pères. Et il conclut (pie l'acte de foi, proféré dans le rite eucharistique, est une véritable manducation spirituelle de la chair du (hrisl ». Il admet en outre une action divine dans ce sacrement. Dieu s'en sert, dit il, pour exhorter, exciter. consoler, cn un mol. pour faire à peu près tout ce qu'il fait en nous par sa Parole ». Et ceci est proprement luthérien, nullement zwinglien. Visiblement, (Ecolnmpade se souvenait de son court passage nu cloître bright in. Il gardait des traces d'esprit mys-

tique, tandis que Zwingli était un pur rationaliste.

Os nuances furent mal saisies par les contemporains. On ne retint qu'une chose, c'est que, pour (Ecolampade. comme pour Zwingli, la phrase Ceci est mon corps » ne pouvait être traduite littéralement, mais qu'elle n'était qu'un *trope,* c'est-à-dire une figure.

3e *Riposte dr Luther.* — Les deux ouvrages eau·sèrent un émoi énorme dans le momie de la Réforme. Tout de suite, les amis de Luther se tournèrent vers lui. A Nicolas Haussmann, ministre à Zwickau, qui rinvofjuait. il répondit d'abord : Pendant que je suis dans Erasme, je ne puis rien faire d'autre. Zwingli ct (Ecolampade nous attaquent, mais je laisserai cela à d'autres ou plutôt on le méprisera. Satan est partout en démence, mais le Christ est sage cl fort. › Enders, t. v, p. 219. début d'octobre 1525. On voit ce qui l'arrè-lait. Il avait sur les bras la réfutation des critiques d'Érasme, au sujet du serf-arbitre. Il n'en était pas moins sensible aux attaques venues de Suisse. Son premier mouvement fut d'englober Zwingli et (Eco-lampade dans le même discrédit que Karlstadt, aux yeux de ses amis. Pour lui, c'était bien le même esprit, la meme doctrine, les mêmes arguments, sous une forme différente. Les luthériens n'en voulurent plus démordre. Mais Luther fut amené à réfuter scs adver-saires. au moins sommairement, sans pouvoir attendre s̈n avoir fini avec Érasme. Les Strasbourgeois lui envoyèrent un message pressant. Ils lui vantaient la sainteté el l'œuvre ecclésiastique de Zwingli ct d'(E-colampadc ». Enders, t. v. p. 262, lettre de Luther aux prédicateurs dr Strasbourg, 5 novembre 1525. Luther remit doue à leur envoyé, Grégoire Casci, une lettre vigoureuse, où il donnait en abrégé la réfutation de scs adversaires. Il se montrait catégorique.

• Bien de plus désirable que la paix, écrivait-il... Cc n'est pas nous qui avons soulevé cette tragédie, mais nous répondons par force. On ne peut plus se taire, depuis que les libelles publiés (par Zwingli cl (Ecolam-pade. je crois) ont troublé les esprits, à moins que l'on ne veuille que nous abandonnions le ministère de la parole ct le soin des âmes... Il est juste de s'abstenir de toute injure... Mais n'est-cc pas une injure quand ccs écrivains très modérés nous appellent « carnivores » et nous reprochent d'adorer un dieu qui se mange et qui est · impané de nier aussi la rédemption faite sur la croix?... En somme, *il faut (pie les uns ou les autres soient des ministres de Satan : eux ou nous!* Il n'y a pas place pour un avis intermédiaire ou pour un milieu. Il faut que chaque partie confesse ce qu'elle croit. Et. du moment qu'ils sont si assurés, nous leur demandons de ne pas dissimuler qu'ici ils sont en dissentiment formel avec nous... Que si eux persistent à dissimuler, il nous incombera de proclamer que nous sommes étrangers les uns aux autres cl que nos esprits sont opposés. Quel rapport peut-il y nsoir en effet entre le Christ ct Bélial? Nous embrassons volontiers la paix, mais à con-dition que notre paix avec Dieu par le Christ soit sauve. »

Après ccs Hères paroles, Luther abordait les argu-ments adverses :

« Leurs raisons sont n̈ulle disait-il. Nous n'admet·tons pas le *trope* cl ils ne le prouvent pas. Il fallait démontrer qu'en ce passage, le verbe *est* doit être pris pour *signifient.* Ils prouvent bien qu'il en est ainsi en d'autres passages de l'Écriture. Qui donc l'ignorait? Mais ils devraient craindre d'autant plus de se tromper ici que. manifestement, ils sont aveugles dans plus d'un exemple qu'ils donnent. Ainsi, dans *petra erat Christus,* ils ne volent pas clair, Paul ne parle pas d'une pierre corporelle, mais spirituelle... *Ihbebant,* écrit-il. *de spirituali consequente cos petra...* Or, le Christ était bien réellement cette pierre spirituelle. Pourquoi donc dire que *erat* est pris là pour *significabat.* N'est-cc pas un lapsus manifeste? De même, dans *Agnus est transi-tas Domini,* leur erreur est évidente... Moïse dit en effet : « Mangez rapidement, car c'est le passage du Seigneur. Cc qui veut «lire : Vous ferez ainsi toutes • choses, parce que c'est la Pâque, c'est-à-dire le pas sage du Seigneur », comme si je disais : ▮ Mangez du « rôti, car c'est dimanche. Le mot *est* se rapporte ici au jour, non à l'agneau... »

El Luther de conclure : « On peut bien prouver que le mol *est* est pris pour *significat* en certains endroits, mais on ne peut prouver que ce soit le cas dans l'eucha-ristie. Or, faire violence aux paroles de l'Écriture, sans raison suffisante, est un sacrilège... II y n là un péril pour le salut. S'ils ne peuvent ou ne veulent se taire, nous comparerons leur erreur aux violences du siècle d'Arlus..., mais ils ne nous convaincront pas : *non per-vincent !* » Et il terminait en repoussant l'argument final que ses adversaires prétendaient tirer des *experi-menta fidei,* c'est-à-dire du témoignage intérieur de leurs esprits el de leurs consciences. « A quoi sert cc grand mol, *fastuosissirna ilia vox,* d'expérience de la foi el de témoignage de l'esprit, si nous pouvons l'in-voquer pour nous et le repousser pour les autres?... Nous sommes certains de ne pas nous tromper, à eux de voir jusqu'à quel point ils sont certains de ne pas se tromper. Que Dieu leur accorde de ne vraiment pas se tromper, c'est-à-dire de revenir à la vérité. » Enders, t. v, j). 261-267. lettre à Casei, 5 novembre 1525.

Dans une autre lettre, Luther tournait contre ses adversaires cet argument des « variations » que Bossuet devait si puissamment mettre en batterie contre In Réforme tout entière. « Il y a trois sectes dans celle erreur sur le sacrement, écrivait-il... Leurs dissensions prouvent que ce qu'ils enseignent vient de Satan, car l'Esprit de Dieu n'est pas un Dieu de dissension mais de paix. » Endcrs, t. v, p. 29 f, 31 décembre 1525.

•1° *Ouvrages principaux de Run et l'autre camp.* - La bataille était dès lors engagée, el les positions prises. Nous nous bornerons à signaler les incidents les plus marquants, c'est-à-dire les ouvrages principaux d̈an un camp comme dans l'autre.

1. L'ouvrage d'Œcolampade fut d'abord réfuté par un ami de Luther, Brenz, dont l'œuvre fut signée de quatorze théologiens luthériens, réunis à Schwâbisch-! fall, le 21 octobre 1525, el poliment envoyée sous pli privé à l'intéressé lui-même. Mal^iientôl celle œuvre fut publiée, à l'insu des signataire et de l'auteur, sous le litre de *Sgngramma* (Augsbourg, lin 1525). Puis Luther en fil faire une nouvelle édition à Wittenberg, au début de 1526. Voir Enders, t. v, p. 321, 18 février 1526. (Ecolampade, piqué nu vif par la réception de ce document, avait répliqué par un *Antisiingramina,* achevé en manuscrit, dès le 21 novembre 1525, et livre lui aussi à la publicité en 1526.

Ce qu'il y avait ‹le plus remarquable dans celte réfu-tation de Brenz el des autres théologiens souabcs, c'était, en dehors de l'étalage d'énidition, l'assimila-tion volontaire et complète des doctrines de Zwingli el d'Gicolampade à celle de Karlstadt, dont le nom seul, depuis la terrible Guerre des paysans, était devenu un épouvantail dans les milieux bourgeois cl aristocra-tiques. Nous avions à peine échappé à la pernicieuse hypocrisie de Karlstadt. «lisait le *Sijngranuna* et voilà que tu fouilles dans le même marécage, beaucoup plus savamment du reste! »

A partir «le ce moment, il fut acquis, «tans le monde luthérien que Zwingli cl (Ecolampade «levaient être rangés parmi les · fanatiques », tantôt à côté, tantôt même au-dessous «le Karlstadt lui même. Luther les appelait *sacramentomasthjas* (les llagelleurs «lu sacre-ment) ou *Sakramrntslàsterer* (les blasphémateurs «lu sacrement) ou, le plus souvent, *sacramcntarii,* les sacra-mcnlaires.

2. Zwingli avait de son côté riposté aux attaques <!c Wittenberg, pur une *Réplique dr Ztidngli à une lettre dr Jean Hugenhagcn,* qui était une vraie volée do bois vert. O fut, dès lors, un (eu roulant, d'un camp a l'autre. De nouveaux assaillants vinrent se joindre nu combat. L'un des plus connus fut Gaspard de Schw enk· fcld (1490 1561), un Silésien. que Luther n'alhiil pas tarder a faire expulser de Licgnilz ct de Silésie el dont la doctrine ressemble, par certains côtés, à celle que bientôt devait défendre Calvin. Selon Schwenkfeld, dans la formule : *Hoc es! corpus mrum.* il n'y a pas lieu de s'en prendre à *Hoc.* comme Karlstadt. ni â eif comme Zwingli. ni à *corpus,* comme (Ecolampade, mais d suflil de renverser la phrase, de prendre *corpus* comme sujet et *hoc* comme attribut. On a ainsi : *Corpus meum est hoc* cl le sens est le suivant : * Mon corps, qui est livré pour vous, est cela : c'est-à-dire le pain de vos âmes. » Développant sa doctrine, Schwenkfeld en viendrait bientôt à soutenir que la régénération s'opère uniquement par l'Ksprit. nullement par des moyens extérieurs ou sacrements, que le rôle de!'Esprit en nous est de nous communiquer le Christ, dont le corps et l'âme, après l'ascension, sont devenus identiques à la divinité et nous sont donnés en nourriture spirituelle, ce qui est symbolisé dans la manducation du pain à la Cène. Voir l'art. Sciivveskfeld.

3. A l apparition de chaque nouvel adversaire, Luther songeait à une nouvelle tête du dragon de l'Apocalypse. Scs principaux ouvrages, lancés comme des projectiles de gros calibre, au cours de la bataille, furent les suivants :

Sermon sur le Sacrement du corps ct du sang du Christ, contre les lunatiques, t. xix. Weimar, 1526, p. 171-524; *Que ces paroles du Christ : « Ceci est mon corps », tiennent toujours ferme, contre les lunatiques,* t. xxm, 1527, p. 38-321 ; *De la Cène du Christ, Con/cssion,* t. xxvi. 1528, i». 'J 11 .'»10.

Tous ces ouvrages étaient en allemand. On remarquera que le premier n'a que cinquante pages, mais chacun des deux autres, près de trois cents.

•1. Λ cette grosse artillerie, répondaient, coup pour coup, celles de Zurich ct de Bâle. Entre les deux camps, Strasbourg, où dominait l'influence de Buccr el de Capito, s'efforçait de jouer le rôle d'arbitre, mais témoignait de visibles sympathies pour la doctrine symboliste ou spirituelle. Du côté de Zwingli, les ouvrages principaux ù nommer sont I'Amico *exegesis,* du 28 février 1527, dont *VAmicale critique du Sermon dr Luther contre les lunatiques,* n'est qu'une annexe; *Que ccs paroles du Christ : « Ceci est mon corps »... garderont éternellement leur ancien sens, qui n'est ni celui de M, Luther, ni celui du pape. Réponse chrétienne de U. Zivinglt* (20 juin 1527); *Sur le livre de Luther intitulé Con/cssion, deux réponses de Jean (Ecolampade ct de Ulrich Zwingli* (tout cela dans *Corpus reformatorum, Opera Zuin).*

5. A plusieurs reprises, les théologiens catholiques étaient intervenus dans la bagarre. Le théologien d'Ingolstadt, Jean Eck, ancien adversaire de I uther A Leipzig, en 1519, avait combattu énergiquement cl victorieusement le symbolisme zwingllen à la dispute de Baden, où Zwingli n'osa pas se présenter, mais où ses idées, défendues par son ami (Ecolampade. furent écrasées. La discussion se déroula du 21 mai au 8 juin 1526. Sur ccs dix-neuf jours, cinq furent consacrés à l'eucharistie. I n première des sept thèses que .Iran Eck avait proposées, pour servir de base à In conférence contradictoire, était ainsi conçue : · Le vrai corps du Christ el son sang sont présents au sacrement de l'autel. » L'assemblée, appelée ù arbitrer le début, vola A une grosse majorité la défaite de la doctrine de Zwingli.

G. En dehors des principaux combattants. Luther. Zwingli, iEcohimpadc, cl des catholiques, une nuée de personnages secondaires prirent parti pour l'un ou l'autre des deux camps en présence et exprimèrent leur sentiment en des ŏuvrage dr plus ou moins grande envergure. Sans parler de Karlstadt, qui ne se laissait pas oublier et qui. toujour- errant, colportait partout ses idées anticuch.iristiqurs, ni de Schwenkfeld. qui recrutait des adhesions cl devenait fondateur de secte, Méhmchthon à Wittenberg. Bugcnhngcn *h* Hambourg. Conrad Sam a 1'Im, Brenz à Schw abisch-l Lill, BHlican ή Nordlingen. Matthieu Alber a Bcutligcn. Urbain Bhcgius A Augsbourg, Osinnder à Nuremberg, intervinrent ainsi dans la grande controverse sacra· mvntaire. Entre les deux théologies, celle de Wittenberg et celle de Bâle-Zurich, les predicant de Strasbourg cherchaient toujours une vote intermédiaire, mais sc montraient plus favorable à la seconde qu'à la première. Naturellement, dans cette formidable querelle. 1rs injures continuaient à pleuvoir ct parfois tenaient lieu d'arguments. Luther sc plaint, dans une lettre du 29 octobre 1529, d'avoir été. lui cl ses amis, traité d'‹ idolâtre, carnivore, Thyeste, adorateur d'un Dieu impané et comestible, Caphamaflc, etc. · Enders, t. vu, p. 179. Il n'était pas en retard sur scs adversaires ct leur rendait la monnaie de leur pièce. Au point de vue doctrinal, la discussion n'aboutissait à aucun résultat. Au début de 1528. appelé ù formuler son enseignement, dans une série de thèses qui devaient être discutées publiquement à Berne, Zwingli avait eu soin de mettre en bonne place sa négation du dogme de la présence réelle, sous la forme suivante : Que le corps ct le sang du Christ soient reçus essentiellement et corporellement dans le pain ct le vin de l'eucharistie, cela ne peut être démontré par la sainte Écriture. » H avait constamment mené la lutte avec une sorte d acharnement que la résistance de Luther n'avait fait qu'exaspérer. Il devait écrire, dans une lettre à Conrad Sam. le réformateur » d'i'lm, le 30 août 1528 : Que je meure si cet homme (Luther) ne l'emporte pas en folie sur Faber (grand-vicaire catholique de Constance), en turpitude sur Eck, en audace sur Cochlæus (conlroversiste catholique) ct. pour tout dire, en vices sur tous. » *Corpus reformatorum. Opera Zuinglii,* t. ix. p. 537-538.

Entre Zwingli ct Luther, il y avait ici autre chose qu'une discussion de textes. Il s'agissait d'une opposlslon de tempéraments, d'une différence d'âmes. En face d'un même mot du Christ, Luther tenait pour le sens littéral. Zwingli pour le sens métaphorique. Pourquoi? Ce serait de l'enfantillage que de faire appel ici a (les raisons purement philologiques ou scientifiques. Il en est de celte querelle sacramcntnirc comme des discussions contemporaines autour des miracles de l'Évancile. entre croyants ct incroyants. D'un mot, la religion de Luther était quelque chose de personnel ». elle découlait d'un contact intime avec le Dicu-Kcdcmpteur. ('.elle de Zwingli était un système cérébral, qui n'avait point de resonances profonde dans le cœur. Luther était un mystique égaré, Zwingli était un rationaliste inconscient. Le dogme de lu présence réelle a en effet surtout pour sens ceci ; « Dieu se donne *à mot,* à moi-même personnellement. Je sens palpiter le cœur de Dieu, l amour de Dieu, contre mon cœur d'homme, contre ma détresse d'homme. » Luther raisonnait sur le *Hoc est corpus meum* comme un mystique qui saisit tout le prix de la présence. L'attachement de Luther au dogme de la présence réelle est une preuve de la sincérité de sa piété monastique primitive. Le cas de Zwingli est tout autre. Gc prêtre infidèle â ses engagement ct suspect dan ses mœurs, ce prêtre prévaricateur n'avait jamais brûlé d'amour au contact de l'hostie sainte. Son cœur demeurait froid. Il ne voulait voir que les vraisemblances ou les possibilités rationnelles.

en ce qui ext. par excellence, le mytèrc de l'amour divin, lui présence réelle semble avoir été pour lui une gène, une énigme fermée, un remords peut-être. Il parait s'en être débarrassé avec joie

Et il y avait en outre, chez le « réformateur » de Zurich, une indépendance d'esprit, qui se cabrait devant l'autoritarisme d'un Luther. C'est ce qui ressort très clairement de la lettre qui accompagnait l'envoi à Luther de son *Arnica exegesis* ou *Exposition de l'aflaire de l'eucharistie (negotii eucharistia* notez cette expression sèche et irrespectueuse) *à Martin Ixither.* La lettre est du l«r avril 15. Zwingli y reproche â Luther d'admettre maintenant beaucoup de choses qu'il reprochait jadis à ses ennemis ·, de ne plus vouloir de libre discussion dans l'Eglisc, de pousser les princes à la répression violente de tout ce qu'il considère comme l'erreur, d'avoir écrit au landgrave de Hesse que le moment était venu de combattre avec l'épée el de ne plus faire appel â l'Écriture seule, de trop se fier à sa science biblique. Zwingli parlait en •républicain » û qui répugne la soumission ù une autorité quelconque, mais qui n'en est pas moins disposé ù faire jouer à l'occasion les pouvoirs publics en sa propre faveur. Il donnait aussi A Luther une leçon d'humilité : ‹ Personne, lui disait-il, n'est si savant qu'il puisse tout savoir et ne sc trompe jamais. Les anciens eux-mêmes disaient : ‡ Parfois dort le grand Homère en ‹ personne! Je pense que tu as assez cultivé le ‹ Con•nais-toi toi-même · pour savoir (pic tu ignores beaucoup, si familier et si propice que te soit l'Esprit du Seigneur! Il sentait bien au fond que, dans la querelle engagée, c'était le principe même du biblicisme qui se trouvait mis en cause! Il terminait en effet par celte adjuration : ‹ Ne donnons point aux papistes le temps de respirer notre dissentiment. » Si deux grands chefs de la prétendue réforme pouvaient ainsi différer d'avis sur un texte capital de l'Écriture, que devenait l'appel ù l'Écriture seule contre le sentiment des papes, des conciles, de la tradition entière? De deux choses l'une : ou le · réformé » doit interpréter la Bible aux lumières du seul Esprit-Saint et alors, toutes les fois qu'il y a divergence, « il est nécessaire, comme l'avait dit Luther que l'un ou l'autre des adversaires soit le champion de Satan » ou bien, comme Zwingli paraissait l'insinuer, la vérité de l'interprétation dépend du degré de science de chacun, mais alors qui sera juge de la supériorité scientifique? Voir la lettre de Zwingli soit dans Enders, t. vi, p. 31 sq.» soit dans *Opera Zuinglii,* t. ix, p. 78.

En résumé, Luther cl Zwingli représentaient deux pôles opposés de la Réforme : le pôle irrationnel ou mystique cl le pôle rationaliste, entre lesquels, depuis des siècles, elle oscille. Rien ne pouvait mieux mettre en évidence que celle controverse le fait que l'Écriture seule ne saurait exercer une fonction d'arbitrage indiscuté au sein du christianisme. C'était la condamnation du principe bibliciste lui-même.

IV. TintativA de conciliation. Ce que les discussions scripturaires n'avaient pu obtenir, la politique tenta de le procurer. Nous n'avons pas à exposer ici dans quelles conditions le luthéranisme d'une part, le zwinglianisme de l'autre, avaient fait leur entrée dans le domaine politique. Rappelons seulement que le luthéranisme n'était plus confiné dans la Saxe électorale. L'exemple de Luther avait porté scs fruits. La Réforme s'était introduite en plusieurs cités d'empire ct en plusieurs États particuliers. Or. parmi les princes qui avalent adhéré au mouvement ct réformé » leurs territoires, le plus actif, le plus hardi, le plus énergique était le jeune landgrave de Hesse, Philippe. Il était animé d'une aversion pour les I labsbourg qui ne cherchait qu'a sc donner carrière, (le sentiment n'avait pas été étranger â son entrée dans le mouvement de révolution religieuse. Son idée fixeétidt de réaliser l'alliance de tous les éléments réformistes contre la maison d'Autriche. Bien qu'il eût été l'un des plus ardents à combattre et à écraser la révolte paysanne de 1525, il n'avait pas craint de nouer des relations étroites avec l'un des principaux alliés des paysans vaincus, le due dépossédé de Wurtemberg. I Irich. ct il se promettait de le faire rentrer en possession de ses États, occupés par Ferdinand de I lubsbourg.

Mais pour opérer la concentration de toutes les forces révolutionnaires, la *Querelle sacramentatrc* lui apparut comme l'un des principaux obstacles à vaincre. C'était elle désormais, celle querelle, qui s'opposait àln grande « Union évangélique », dont il rêvait de faire un facteur décisif dans la politique germanique, en plein accord du reste avec la France catholique ct antiluthérienne.

1° *Le colloque de Marbourg.* Il eut donc la pensée de ménager une entrevue aux deux principaux adversaires. Luther et Zwingli, el ù leurs adhérents les plus influents, afin de parvenir â une entente. Bette entrevue aurait lieu, en sa présence, dans sa bonne ville de Marbourg. Une fols ce projet formé, il avait déployé toute sa diplomatie, au cours de la diète de Spire de 1529 celle où les luthériens reçurent le nom désormais fameux de » protestants » — pour obtenir l'adhésion de l'électeur de Saxe d'une part, des bourgeois de Strasbourg d'autre part, puis celle d'Œcolampadectde Zwingli. à son dessein. Luther et ses amis eurent beau marquer leur répugnance de la façon la moins douteuse. Voir Enders, t. vir, n. 1500, 1505. 15'21. Le colloque désiré sc déroula du ler au I octobre 29. Les relations qui nous restent des débats sont assez nombreuses pour que l'historien Waller Kohler ail pu tenter une reconstitution de la teneur même de la discussion : *Das Marburger Religionsgesprâch (1529),* Leipzig. 1929.

Nous savons par Justus Jouas, témoin oculaire, que Karlstadl avait en vain sollicité, ainsi que Westerburg, son beau-frère, l'honneur d'être admis à la conférence. Un officier sans troupes ne comptait pas aux yeux du politique landgrave, organisateur du colloque Cf. lettre de Justus Jouas ù Agricola, dans Koldc, Ana*lecta lulherana,* Gotha, 1883. p. 118. Nous n'entrerons pas dans les détails du colloque. Les adversaires ressassèrent leurs arguments habituels. Luther a résume assez exactement les débats dans la lettre suivante adressée, le 12 octobre, à Jean Xgricola de Saalfeld :

Nous avons été reçus magnifiquement par le prince de Hesse cl splendidement hébergés. Étaient présents (Ecolampade, Zwingli, Bucer, Hédlo, avec trois notables. Jacques Sturm de Strasbourg, Ulrich Funk de Zurich ct N. (Rodolphe Frey) de Bâle. Ils nous ont demandé de faire ht paix, avec une humilité excessive. Nous avons conféré deux jours. **J**'ai répondu *h* la fois à (Ecolampade ct à Zwingli cl je leur ai oppose le texte : « Ceci est mon corps. » **J**'ai réfuté toutes leurs objections. La veille pourtant, nous avions eu une discussion privée, moi avec (Ecolampade el Philippe (Mélanchlhon) avec Zwingli. avec beaucoup de douceur. Dans l'intervalle des débats sont arrivés André Osiander. JeanBrcnz et Étienne (Agricola) d'Augsbourg. En somme, ces individus sont ineptes cl incapables de discuter. Alors même qu'ils sentaient <|ue leurs arguments ne portaient pas, ils se refusaient à céder sur ce point unique de la présence réelle, plutôt, croyons-nous, par crainte et par honte que par malice. Sur tous les autres points (de dogme), ils ont cédé, ainsi que lu le verras par la relation imprimée. A la tin. ils nous ont demandé de les reconnaître au moins pour nos frères. Le prince a beaucoup insisté sur ce point. Mais il a été Impossible de le leur accorder. Nous avons cependant donné la main, en signe de paix et <le charité, afin que désormais cessent entre nous les violences écrites ou orales. Clin-

Clin soutiendra son opinion, sans invective, mais non sans sc défendre el sans réfuter l'adversaire. Nous nous somnies quittes là-dessus... » Enders, t. vu, p. 168-169.

Le resultat eluit maigre. Buccr, de Strasbourg, écrivait, dépite, le 18 octobre : « Le pieux prince n'a rien négligé pour rétablir la concorde entre nous... Mais il a plu à Dieu que, niUs par je ne sais quel esprit. Luther et les siens n'aient pas voulu conclure d'autre concorde avec nous que celle qu'ils ont avec les Turcs ct les Juifs. » Enders, *ibid.,* p. 171, note 9.

Strasbourg était doue pour Zwingli. Par contre, les luthériens félicitaient Luther de n'avoir pas consenti à traiter les sacramentaires de frères ».

En réalité, maintenant que nous connaissons le dessous des cartes, le colloque de Marbourg ne peut nous apparaître que comme une solennelle comédie et un jeu truqué d'avance. Il était voué à un échec certain. De part et d'autre, on était lié. Philippe de I lesse avait, a l'insu de la Saxe, et avant l'arrivée des docteurs de Wittenberg, tendu les tils d'une ligue politique avec Zurich ct Bâle. Il était donc décidé à traiter, quoi qu'il arrivât. Zwingli et (Ecolampade en réformateurs » authentiques. Dans sa haine des Habsbourg et son impatience d'agir, il entendait forcer la main â la maison de S; xe. qui avait des raisons d'éviter toute cause de conflit avec la maison impériale d'Autriche.

De leur côté, Luther el ses compagnons étaient bien décidés â venir à Marbourg en examinateurs de la foi des autres et non en hommes qui cherchent à s'instruire par une libre discussion. De plus, entre la Saxe, la ville de Nuremberg el le margraviat de Brandebourg-Ansbach, un accord avait été conclu, à l'insu de Philippe de Hesse. Entre les théologiens franconiens ct ceux de Wittenberg, une confrontation des doctrines avait eu lieu. A Nuremberg el à Ansbach, on s'élail préoccupé de mettre au point une confession de foi. depuis l'époque où la dicte de Nuremberg, le 18 avril 152 Lavait laissé entrevoir la perspective d'une assemblée germanique nationale dans laquelle chaque université el chaque Etat auraient à remire compte de sa foi. Celle assemblée avait été interdite par Charles-Quint el n'avait pu avoir lieu. Mais des ébauches d'accord avaient été faites el le travail de rédaction confessionnelle. sans être pousse jusqu'au bout, avait donné de premiers résultats. Il existait, depuis 1525, une Confession de Nuremberg, prélude de la fameuse Confession d'Augsbourg de 1530. Il y avait eu aussi des échanges de confessions entre le margrave de Brandebourg-Ansbach et l'électeur de Saxe (sur tout cela. 11. von Schubert, *Die Anfûnge der courtgelischen Bc·kenntnlssbildung bis 1329·1530,* Leipzig. 1928, p. l l sq.). Bref, entre décembre 1528 el l'été 1529. les théologiens de Witlenberg avaient mis sur pied un projet de confession, sur lequel la Saxe, le margraviat de Brandebourg-Ansbach cl la cité de Nuremberg s'étalent entendus', des le mois de juillet, mais qui ne (ut communiqué aux conseillers de Philippe de Hesse, qu'après le colloque de Marbourg, en octobre. Or. ce projet contenait ralllrmation catégorique de la doctrine de Luther sur l'eucharistie. Luther el ses amis avaient donc leur Credo en poche, en sc rendant nu colloque· Ils s'étalent interdit la moindre concession.

2° /.es *articles de Schivabach.* (.e fut ce projet wlltenbergeois, consacré par l'accord de deux princes cl d'une ville el érigé par eux en confession de foi, qui fut proposé, le 16 octobre, à Schwabach, aux délégués de Strasbourg et d'IJIm. C'est ce que les historiens ont appelé les *Articles de Schivabach.* De part rt d'autre donc, les positions avaient été prises trop publiquement pour qu'un accord fût possible.

Quant aux arguments, ils ne changeaient pas plus que les positions doctrinales. On ne faisait que piétiner sur place. La seule idée nouvelle que l'on vit apparaître. au cours du long déroulement de la querelle – mais clic est d'importance — fut celle de Luther en vue d'expliquer la multilocation du corps du Christ. A l'entendre, c'était une conséquence logique de la « communication des idiomes ». El il croyait réfuter ainsi l'objection non moins bizarre que Zwingli rame nail sans cesse sur le tapis : à savoir que le Christ ressuscité siège, selon le Symbole des apôtres ct les évangiles, « a la droite du Père ·, dan les deux, cc qui rend, selon lui, impossible sa présence dans le pain eucharistique.

A cela Luther avait répondu, dans son traité de 1527 intitule : Que ce.s *parûtes du Christ : · Ceci est mon corps tiennent toujours ferme :* Crois-tu que personne ne doit s'apercevoir que lu apportes quantité de textes bibliques sur des points inutiles ct que, sur ceux où ils seraient nécessaires, lu n'en cites pas une ligne et ne rapportes que tes songes? Mais l'Ecriture nous enseigne que la · droite de Dieu » n'est pas un lieu détermine, comme si elle était ou pouvait être un corps, par exemple, un trône doré, mais qu'elle est la toute-puissance de Dieu, qui ne peut être enfermée en aucun Heu el doit pourtant être en tout Heu... Or, la foi nous dit du Christ non seulement que Dieu est en lui. mais qu'il esl Dieu même... Cela ne prouve-t-il pas assez que la « droite de Dieu » n'est pas un lieu déterminé, comme le prétendent les fanatiques. où se trouverait le corps du Christ, mais la toute-puissance de Dieu en personne... El maintenant, discutons ensemble. Tu avoues que le Christ siège à la droite de Dieu ct de là tu prétends conclure qu'il n'est donc pas dans l'eucharistie. C'est là, pour toi. l'épée du géant Goliath. Que dirais-tu si nous prenions cette épée, pour t'en couper la tête, en prouvant que le Christ doit être dans la cène, au moyen même de Γargument que tu avances pour démontrer qu'il n'y est pas? Ne serait-ce pas là un exploit digne de David? Eh bleui écoute-nous : le corps du Christ est à la droite de Dieu. Or. la droite de Dieu est partout, comme tu dois le reconnaître el comme nous l'avons démontré. Donc, elle est aussi dan le pain et le vin sur l'autel. Mais partout où se trouve la droite de Dieu, la chair et le sang du Christ doivent s'y trouver également, car on ne peut pas diviser la droite île Dieu en petits morceaux ct l'article du Symbole ne dit pas que le Christ siège en un doigt ou un ongle de la droite de Dieu, mais tout simplement qu'il est à la droite de Dieu, en sorte que. partout où se trouve la droite de Dieu, là se trouve également le Christ, le Fils de l'Homme... Et que doit-on conclure de là ? Nous en concluons ceci : que. même si le Christ n'avait jamais dit ces mots, à la Cène : « Ceci est mon corps », nous serions contraints par ces seules paroles : le Christ siège à la droite de Dieu, de déclarer que son corps el son sang sont là. comme dans tous les autres lieux. · *Luthersmerke,* vd. Schwelscbke. Berlin, t. iv, p. 386 sq. Celle théorie de l'i/èû/m/é fut plus tard érigée en dogme dans ΓEglise luthérienne.

Cette fois. Luther, cédant à son tempérament hyperbolique » selon le mot de ses adversaires triomphait trop' Car, si le Christ n'est pas davantage dans l'cucharistic que « dans tous les autres lieux ·, quel intérêt particulier peut présenter pour nous la cène? Et comment regarder cette présence du Christ dérivée de la communication de la toute-puissance divine comme autre chose qu'une présence spirituelle, que ni Zwingli, ni (Ecolampade. ni surtout Buccr ne rejetaient? Poussée ainsi à l'extrême, l'opinion de Luther rejoignait donc celle de ses adversaires? On ne pouvait discuter plus faiblement!

On aura encore une idée de la façon dont la discussion avait été poursuivie, par ce passage d'une lettre de Luther à Jacques ITobsl, de Brème, en date du ler juin 1530. Luther avait appris que Zwingli s'attri-

huait la victoire dans les conclusions du colloque de Marbourg. Et il répond :

Cc ne sont que des menteurs et leur mensonge mémo n'est que fumée et simulation, comme le prouvent leurs actes... Nous n'avons rien révoqué de nos doctrines. Eux, ils n'ont pu résister que sur cc seul article de la cène... El l'unique et total argument de Zwingli fut que « un corps ne peut pas être sans lieu cl «dimension , à quoi j'ai répondu. avec In philosophie. (|uc « le ciel lui-même, ce corps si grand, est naturelle- « nient sans lieu », ce qu'il n'ont pu réfuter. El pour (licolampade. l'unique argument fut que « les Pères ‹ appellent la cène un signe, ce qui prouve que le corps ‹ n'y cit pas ». Enders, t. vu, p. 353-351.

3° *La dicte dfAugsbourg.* Quoi qu'il cn soit, les ‹ réformateurs » durent se présenter, cn ordre dispersé, devant la diète d'Augsbourg, de 1530, que présidait Churles-Quint. Les luthériens purs se comptèrent sur la * confession rédigée par Méinnchthon. On y lisait, au sujet de l'eucharistie : - Sur lu cène du Seigneur, ils enseignent que le corps et le sang du Christ *sont vraiment présents* et sont distribués â ceux qui mangent a la cène du Seigneur, et ils réprouvent ceux qui enseignent autrement. ›

A l'opposé, Zwingli déclarait, dans su *J'idei ratio,* présentée ù l'empereur et à la diète, le 8 juillet 1530 :

Je crois que dans la sainte eucharistie, c'est-à-dire dans la cène d'actions de grâces, le vrai corps du Christ est présent par la contemplation de la foi, c'est-à-dire (pie ceux qui rendent grâces au Seigneur pour le bienfait qu'il nous a conféré cn son Fils, reconnaissent qu'il a pris une vraie chair, qu'il a vraiment souffert en die, qu'il a vraiment lave nos péchés, en sorte que toute l'action réalisée par le Christ leur est comme présente par la contemplation de la foi. Mais que le corps du Christ, par son essence et réellement, c'est-à-dire le corps naturel lui-même, soit dans la cène ou qu'il soit broyé par notre bouche et nos dents, comme le prétendent les papistes et certains autres (pii regrettent les marmites d'Égypte (les luthériens), cela non seulement nous le nions, mais nous proclamons avec constance que c'est une erreur opposée à la parole de Dieu

Enfin, entre ces deux théories diamétralement opposées, la *Con/ession trtrapolitaine* - celle des quatre villes de Strasbourg, Constance, Memmingen et Lindau présentée le 11 Juillet 1530, contenait, sur l'eucharistie, la déclaration que voici : · Au sujet du venerable sacrement du corps et du sang du Christ, tout cc que les évangélistes. Paul et les saints Pères ont écrit, les nôtres, par une fol excellente, renseignent, le recommandent. l'inculqucnL Et ainsi, avec un soin spécial, iis prêchent souvent cette bonté du Christ envers nous, par laquelle Il n'est pas moins présent, aujourd'hui, que dans cette suprême Cène, à tous ceux qui se sont ranges de cœur parmi ses disciples, car ils reproduisent celte Cène, telle qu'il Γη instituée et où il daigne donner, sous des signes sensibles, son vrai corps et son vrai sang, qui doivent être vraiment l'un mangé cl l'autre bu, pour la nourriture cl le breuvage des âmes, cn sorte qu'elles soient nourries pour la vie éternelle, et que désormais Il vive cl demeure en elles cl elles en lui, pour cire ressuscités par lui, au dernier Jour, cn une vie nouvelle et immortelle, selon scs paroles de vérité étemelle : Prenez et mangez, Ceci est mon corps, etc... »

On remarquent le soin avec lequel les Strasbourgeois evitent de préciser le mode de présence du Christ dans l'eucharistie.

V. Fin îϟi la costkovi γαη la Coscoiide de Witt;nui no, » N 1536. Le plus opposé n la doctrine de Luther avait été Zwingli. apres Karlstadt. On a vu. dans sa *Haho /idei,* le souverain mépris avec lequel il rangeait, à la suite des papistes, · certains qui regrettaient les marmites d'Egypte ·. Mais Zwingli allait bientôt disparaître, sur le champ de bataille de (.appel, le 11 octobre 1531. Son successeur. Bullinger, serait de tempérament beaucoup moins agressif. (Ecolampndc allait mourir, de son côte, à Bille, le 21 novembre 1531. Les théologiens do Strasbourg avaient toujours été très enclins aux transactions. Ils trouvaient Luther trop peu souple. Mais ils soupiraient apres l'union. L'idée d'un accord ou comme l'on disait alors d'une ‹ concorde · demeura ainsi à l'ordre du jour.

(Ecolatnpade avait publié, en 1530, un court dialogue intitulé : *Quid de eucharistia veteres tum Greed, tum Latini senserint,* que Mélanchthon avait trouvé plus posé que de coutume. De son côté, Bucer, après avoir lu ce livre, éprouvait le besoin d écrire à Luther, le 25 août 1530, une longue lettre où il affirmait ne pas bien voir cc qui le séparait de la doctrine witlenbcrgeoise sur la cène. Il concluait en apportant à Luther neuf propositions, qui résumaient son point de vue. On y remarquait surtout les deux proclamations suivantes :

I. « Nous nions la transsubstantiation ». 2. « Nous nions de même que le corps du Christ soit localement dans le pain..., comme du vin serait dans un vase ou la llamme dans un fer rouge. »

Mais Bucer ajoutait : 3. ‹ Toutefois, nous affirmons que le corps du Christ est vraiment présent dans la cène et que le Christ, réellement présent, nous y nourrit de son vrai corps et de son vrai sang, au moyen de ses paroles récitées par les ministres et quiconque use des symboles sacrés du pain et du vin. »

Il voulait à tout prix, comme on le voit, joindre le dogme de la présence *récite,* mais toute spirituelle, du Christ, à celui de la présence toute symbolique. A partir de ce moment, il ne cessa plus de poursuivre une formule transactionnelle, que les deux partis rejetaient également. Mais Ltd lier lui opposait amicalement celle question : ‹ Le Christ, selon toi. est-il donné aussi bien à celui qui communie indignement qu'à celui qui corn munie avec la vraie fol? »

Et dès lors, toute la querelle sacramentairc se réduisit à ceci : le Christ présent dans la cène, *même pour tes indignes.*

Ainsi. Bucer ayant mis sur pied une nouvelle formule de « concorde % Luther lui écrivait, le 22 janvier 1531 : Nous avons lu. cher Bucer. le libelle de confession que tu as envoyé, et nous l'approuvons, et nous rendons grâces à Dieu de cc que nous sommes au moins d'accord cn ceci, comme lu l'écris, que nous confessons les uns et les autres, que le corps cl le sang du Christ sont vraiment présents dans la cène et qu'ils sont donnés, avec les paroles, pour la nourriture de l'âme. Mais Je m'étonne que lu fasses et Zwingli et (Ecolampndc participants de celte opinion. Entre nous : si nous confessons que le corps du Christ est vraiment présente en nourriture pour l'Aine, il n'y a aucune rai son cpie nous ne le disions pas aussi présenté à l'âme impie, tout comme le soleil brille aussi bien pour celui qui volt clair et pour l'aveugle... lùiders, t. vm. p. 349-350. Et il ajoutait : Tant quo vous n'admettrez pas cela, il sera inutile de nous vanter d'avoir abouti à une concorde, car elle ne serait qu'une illusion. » Mais Bucer ne cessait d'épiloguer cl de chercher un faux-fuyant. Noir lettre de février 1531, Enders, *ibid..* p. 355 sq.

Quelques années sc passèrent. Après la mort de Zwingli et d'(Ecolampadv, une lente évolution détacha les Eglises réformées de haute \llemagnc de Zurich, pour les orienter de plus en plus vers \\ itlcubcrg. Le landgrave Philippe de Hesse, qui poursuivait tou jours ses objectifs politiques, poussait constamment à In concorde -. Cc fut encore à son instigation qu'une

rencontre sc produisit, entre les théologiens vvittenbergeois et les sacramentaires, à Casse), à la fin de 1534. Bucer, qui avait dû aller Λ Augsbourg, pour y résoudre des questions d'organisation religieuse, avait passé de là à Constance, où s'était tenue une réunion des théologiens réformés d'Augsbourg, I lin, Memmingen, liny, Lindau, Kempten et naturellement de Constance (les deux Blaurcr). Leux de Zurich n'étaient point venus. On avait discuté sur les formules possibles d'accord. Bucer était ensuite parti pour Cassel où le landgrave avait invité les théologiens de Wittenberg. Mêlant hthon avait été chargé de représenter la doctrine luthérienne. Le 17 décembre 1531. Luther lui avait remis une ⁑ instruction précisant son point de vue : · Mes idées sont les suivantes, disait-il : 1. Nous ne concéderons jamais que l'on dise de nous que personne n'a compris personne. Ce n'est pas par un tel remède qu'une telle plaie peut être guérie... 2. Comme Jusqu'ici la discussion portait sur ce point que nos adversaires voyaient un signe où nous affirmons le corps du Christ..., il ne me semble pas utile d'avancer une nouvelle opinion selon laquelle ils concéderaient que le corps du Christ est vraiment présent et nous concéderions que l'on ne mange que le pain... L'ne *fois celte /entire ouverte, il nuitnul des sources, bien plus des océans de questions et d'opinions..., qui ne profiteraient qu'à l'épicurisme* (c'est-à-dire à l incrédulité)... 3. Nous avons pour nous le texte même de l'Evangile, si clair qu'il ébranle tous les hommes..., en outre les nflinnallons nombreuses des Pères (pie l'on ne peut détourner en sûreté de conscience..., en troisième lieu ceci : qu'il serait périlleux d'admettre que l'Église, dans tout l'univers, ait manqué du vrai sens de cc sacrement, durant tant d'années, puisque nous admettons que la parole et les sacrements, bien qu'altérés par de nombreuses abominations, n'ont jamais été détruits. › Apres quoi, Luther examinait certains textes de saint Augustin favorables à première vue à une manducation toute spirituelle, mais qu'il déclarait devoir être interprétés dans le sens traditionnel. Enders, t. x, p. 92 sq. Mais B· ccr ne céda pas encore tout de suite. Selon lui. on pouvait concéder un lien réel entre le pain cl le corps du Christ, mais cc lien n'etait pas celui d une union *naturelle* et physique· mais seulement d'une union *Micron entclle.* Pourtant les deux camps semblaient sc rapprocher, au moins en paroles. Après de nouvelles négociations qu'il serait trop long de raconter, une conférence suprême fut convoquée, au printemps de 1536, à Eisenach. Mais comme Luther, retenu par la maladie et par de nouveaux scrupules, ne pouvait y assister, elle fut transférée à Wittenberg, où elle s'ouvrit le 22 mai et aboutit, le 29. a un texte qui fut souscrit à la fois par les théologiens ww illenbcrgcols. et ceux de Strasbourg, Augsbourg. Memmingen, l lin. Esslingen, Bculligcn. Enincfort. Constance. Les Suisses n'avaient envoyé personne. C'est cc texte que l'on appelle la *Concorde de \\ ittenberg.* En voici l'analyse :

1° Nous confessons, selon les paroles d lrcnée. que l eucharislie est composée de deux éléments, l'un céleste, l'autre terrestre, (/est pourquoi (les soussignés) admettent et enseignent qu'avec le pain et le vin le corps et le sang du Christ sont vraiment et substantiellement présents, offerts et pris. »

2° · Et bien qu'ils nient qu'il se produise une transsubstantiation ou une inclusion locale dans le pain ou une certaine conjonction durable *cn dehors de l'usage du sacrement,* toutefois, ils concèdent que, par une union sacramentelle, le pain est le corps du Christ, c'est-à-dire, ils croient que par la présentation du pain le corps du Christ est vraiment présenté aussi. Car, *en dehors dr l'usage,* quand il est conservé dans une pyxide ou est montré dans les processions, comme cela sc fait chez les papistes, ils pensent que *le corps du Christ n esl* /xj5 *présent.* ›

3° Ils estiment que cette institution du sacrement est valable dans l'Église. sans dépendre ni de la dignité du ministre, ni de celle du communiant, cn sorte que, selon le mot de Paul, meme les indignes le mangent.... mais pour leur propre condamnation.

Au surplus, le texte annonçait qu'avant d'être défi nllif, il devait être proposé à d'autres prédicateurs et aux supérieurs ».

Comme on le volt, Luther avait concède qu'en *dehors dr l'usage,* le corps du Christ *n'est pas dans l'eucharistie.* Et Bucer avait concédé que. dans l'usage, cc corps est mangé même par les indignes, c'est-à-dire les communiants sans foi ni pénitence.

Cet accord mil fin, nu moins au dehors cl pour le grand public, à la controverse sacramentairc. De part et d'autre, c'est-à-dire de Wittenberg comme de Strasbourg, on mit le plus grand zèle a faire adopter la • Concorde » dans les Églises particulières, cn la faisant souscrire par les théologiens, les prédicateurs cl les conseillers des villes. Parmi ceux qui acceptèrent l'accord. on eut hi surprise de compter Karlstadt et Myconilis. Le premier avait fait longtemps l'opposition que nous avons dite au sentiment de Luther. Il était maintenant à Bâle, où il exerçait une influence sérieuse. B devait mourir fie la peslc en 1511 et l'on déclara qu'il était lui-même la peste de la cite. Le second était le successeur d'Œcolampadc et, pour cette raison, on pouvait craindre qu'il fil difficulté d'admettre des formules d'origine luthérienne.

Bucer cl ses amis estimèrent que l'adhésion de Karlsladl et de Myconius constituait un veritable triomphe. En réalité, rien ne prouvait mieux que cette victoire facile tout ce qu'il y avait de fallacieux dans la · Concorde ·. Chacun prétendait v retrouver ses propres idées. Chacun la tirait à son sens particulier. Et Bucer, dans son désir d'entente générale entre les chefs de la Réforme. demandait encore à Luther d'atténuer les aspérités de sa doctrine, pour que les successeurs de Zwingli, à Zurich, ne pussent y voir une condamnation de leur malire vénéré. Nous n'entrerons pas dans le délai! de ccs négociations. Qu'il nous suffise de dire que les choses finirent par se gâter de nouveau compté tement entre Zurich et \\ ittenberg. I41 lettre que voici, de Bucer à Luiher, cn date du 9 septembre 1511. va nous dire cc qu'était devenu l'accord, huit ans après sa conclusion :

Nous avons appris par certains rapports que \ otrv Révérence est gravement échauffée contre ceux de Zurich. Et ce n'est pas nous seulement, qui enseignons l'Évangile dans les Églises du saint empire romain, qui trouvons très mal qu'une juste cause de colère ail été donnée à Votre Reverence par les Zurichois, mais aussi nos frères de Berne et dr Bâle. Car nous, qui avons embrasse la formule de Concorde rédigée par vous, nous persistons tous, jusqu'au dernier, dans la vérité reconnue, depuis que nous avons approuvé cl reçu par notre consentement ces articles pieusement cl diligemment examinés selon la règle de la Parole divine. Les Bernois et les Bàlois observent purement et sincère ment leur confession qui vous a etc transmise, au point qu'à part un ou deux réfractaires ils soient d'accord avec nous sur tous les points. A Bâle en effet la concorde de l'Église est sincère el droite cl on n'a rien omis, cn communion avec nous, pour obtenir, par tous les arguments possibles, le consentement des Zurichois. Mais Satan n trouvé des suppôts pour empêcher cette concorde souverainement nécessaire de ΓÉglise et la troubler. Il comprend en effet que cette querelle lui a toujours été et lui est encore très avantageuse tant pour accroître et confirmer la dissolution de la vie et des mœurs que pour infecter cl séduire les consciences

des hommes pieux... C'est pourquoi, tournant et retournant dans notre esprit les périls infinis el les dommages que cette controverse des sacramentaires a causés à l'Eglise, nous n'avons jamais eu et n'avons encore pas de désir plus cher que de pouvoir éteindre et assoupir ce dissentiment, d'autant plus que. par les livres et écrits publiés jusqu'ici, il a été abondamment satisfait à tous ceux qui sont doués de l'intelligence de la parole et de la volonté divines et que les Zurichois sont désormais privés de toute approbation de leur duplicité. » Enders, t. xvt, p. 81.

La Concorde avait donc réussi à Strasbourg, à Bille et à Berne, comme dans la presque totalité de l'Allemagne protestante. Elle avait au contraire échoué à Zurich. Et en Allemagne même, Gaspard Schwenkfeld, réfugié à l'Iιη, lui avait fait une sourde mais constante opposition.

Nous venons d'entendre Bucer se lamenter sur les « dommages et les périls inlinis » que cette querelle avait apportés à l'Eglise. Il nous reste à préciser la nature de ces conséquences, par une étude sommaire des résultats de la controverse sacramentalre.

VI. Résultats. — Avec beaucoup de netteté, Luther avait aperçu, dès le principe, les graves conséquences des discussions engagées autour d'un texte aussi clair et aussi commun à tous », comme il disait, que celui de l'institution eucharistique : « Geci est mon corps ». Il avait toujours soutenu que l'Écriturc est accessible aux esprits les plus humbles, que l'Espril-Saint en donnait l'intelligence aux Ames les plus ignorantes, qu'un enfant de neuf ans pouvait en remontrer aux plus doctes, en celte matière. Et, brusquement, il apparaissait que, sur un texte capital, d'un usage immémorial dans l'Église, véritable centre de la vie liturgique durant des siècles, les grands maîtres de la Réforme ne pouvaient se mettre d'accord et que ces quatre mots : Ceci est mon corps » étaient traduits au moins de quatre ou cinq façons entièrement différentes par Luther, Karlstadt, H<cn el ZwingH, CEcolampadc, Schwenkfeld, sans parler des autres! Sans hésiter, Luther avait dit tout de suite : « Il faut que les uns ou les autres soient les ministres «le Satan! Mais comment prendre parti? Comment découvrir les disciples de l'Esprit et ceux du démon? Voilà ce que le vulgaire pouvait et devait se dire. Le principe fondamental de l'appel à la Bible seule était en complète déroule. El Luther, on l'a vu. pressentait que lâcher la bride aux Opinions sur ce seul point, serait donner naissance à des océans *(imo maria)* de questions cl de discussions sur tout le reste. Au lieu de la superbe doctrine de l'inspiration directe de chaque chrétien par ΓEsprit de vérité, on allait tomber dans toute l'anarchie du libre examen que Luther ne pouvait avoir, quoi qu'on ait dit, qu'en parfaite horreur. C'était, selon le mol frappant de Luther, la fenêtre ouverte », *considerandum esi certe quantam hic fenestram aperiemus.*

Ces conséquences étaient fort bien aperçues du côté catholique, l.a controverse sacramenlaire marqua le premier arrêt sérieux de la contagion luthérienne. Les témoignages sont nombreux et concordants à cet égard. ainsi la lettre écrite par Bucer à Guillaume Farci, qui sc trouvait alors à Aigle, en Suisse, le 26 septembre 1527, où il est dil : *hnpunatio negata multos nobis abalienavit,* dans llerminjart. *Correspondance des réformateurs dans tes pays de langue française,* t. !i. Paris Genève, 1866, p. 205. ainsi encore la lettre plus explicite du même Bucer à Luther, en date du 25 août 1530. où on lit le passage suivant : - Nous avons reçu récemment des lettres de nos frères en France, qui écrivent que jusqu'ici ΓÉvangile se glissait heureusement chez eux. mais que notre malheureux dissentiment *(tn/elix* hoc *nostrum dissidium)* fait un tel obstacle à son cours, que, s'il n'est apaisé, ils n'espèrent point que jamais la France puisse accueillir publiquement l'Évangilc. Par contre, si la paix sc faisait, ils auraient bon espoir qu'à brève échéance le Christ triomphe dans leur pays. · I lerminjarl t. ir, p. 305 sq.; Enders, *Luthcrsbricfwechsel,* t. vin, p. 311.

Les catholiques ne s'étaient pas contentés de réfuter les opinions sacramenlaircs dans leurs écrits - Josse Clichtovc en France, John Fisher en Angleterre, Eck en Allemagne ils avaient clairement dégagé la suspicion que cette querelle jetait sur tout le mouvement de la Réforme, Le concile de la province de Sens, réuni à Paris, sous la présidence de Dupnit, en 1528, avait formulé, bien longtemps avant Bossuet, l'argument des « variations », dans les termes suivants : Les novateurs ne s'accordent pas entre eux : les uns abattent les images qui sont tolérées par les autres..., *ils ne s'accordent pas sur l'eucharistie,* les uns croient qu'elle n'est que le signe du corps et du sang de Jésus-Christ el les autres font profession de croire qu'elle est véritablement le corps et le sang de Jésus-Christ... Or, ces contradictions font assez connaître combien ils sont éloignés de la vérité qui est toujours la même et ne se contredit jamais. »

Au moment où ces lignes étaient rédigées par un groupe imposant d'évêques français, un jeune étudiant de dix-neuf ans achevait ses éludes au collège de Montalgu et se sentait enclin à adopter les idées nouvelles. C'était Jean Calvin. Il attestait plus tard, qu'il avait été arrêté dans son mouvement vers le luthéranisme par la controverse sacramentaire. Écrivant en 1556 sa *Secunda defensio pue et orthodoxa· de sacramentis fidei contra Weslphali calumnias,* à Genève, il disait : ‹ Je suis content de me glorifier que quand ils (Luther cl Zwingli) eurent commencé à faire quelque approche de plus près les uns des autres, leur consentement, combien qu'il ne fût pas encore plein el entier, me servit beaucoup. Car, commençant un peu à sortir des ténèbres de la papauté et ayant pris quelque petit goût à la saine doctrine, quand je lisais en Luther qu'Œcolampade el ZwingH ne laissaient rien ès sacrements que des figures nues el representations sans la vérité, *je confesse que. cela me détourna de leurs livres,* en sorte que je m'abstins longtemps d'y lire. Or. devant que je commençasse d'écrire, ils avaient conféré ensemble à Marbourg el par ce moyen leur véhémence était un peu modérée. ·

Ce que l'on sc disait, en voyant aux prises les chefs de la Réforme, est donc très facile à conjecturer : des hommes qui prétendent ne connaître que la parole de Dieu, ne rien ajouter d'humain au message divin contenu dans les Écritures, n'interpréter les saintes Lettres que sous l'influx de l'Esprlt-Sainl, ces hommes-là n'ont pas le droit de difïérer d'avis sur aucun point, encore moins sur un dogme aussi important que celui de la presence réelle. La vérité est une, le Saint-Esprit ne saurait se contredire.

On conçoit des lors le souci qui apparaît dans la théologie de Calvin sur l'eucharistie de reconcilier definitivement les doctrines en divergence. Lorsqu'on examine soigneusement ses théories eucharistiques, on est frappé de l'ellort de syncrétisme qui s'y accuse. La première moitié des formules qu'il emploie est nettement luthérienne, la seconde, clairement zwinglienne. Il continue sur ce point Buccr el la théologie de Strasbourg. (Voir au mol Réfokmh, l. xm, col. 2073 sq. l'expose de la doctrine de Calvin sur l'eucharistie.) Malgré tout, Calvin ne réussit pas et ne pouvait pas réussir à masquer le dissentiment profond qui le séparait sur ce point des soi-disant réformateurs. H ne put qu'ajouter une opinion de plus à celles de ses devanciers et à remire plus fort l'argument des variations ·.

1· *Snarers.* — Enders-Kawerau-l Icining. *IAithersbrief· wechset,* 1881 sq.î *I.ulhrryWrrfa.* rdiiioit Weimar; Corpus

rrlorinalormn. Opera Melanchthonh, Calidnl c/ *Zulnglil ;* llcnnlnjnrt, *Correspondance ðr ŕéformateur dans lrs pays de langite franfahe,* Paris-Genève, 1806 ǫ.

2° *Littérature.* Surtout Walter Kôhlcr, *Zudngll mid Luther, ihr Streit Uber ða Abendinuhl nach seinen polltUchcn and rtllglâten Hrzichungcn,* Leipzig, 1021. Voir pour le reste de hi bibliographic· l'nrtlclc HΓγοιιμι et les articles particulier» sur Luther, Bucer, Calvin, Zwingli, (Ecohimpade, Knrlitndt, etc., ainsi que les ŏuvrage šignal/ nu cour» du présent article, surtout Waller Kohler, *Das Marburger lirligionsgcsprach* /51?.9. *Vrrsuch elncr liekonstruktlon.* Leipzig. 1929.

L. CîUSTIANI.

SACRAMENTAIRE (LIVRE). Nom donné à un livre liturgique, renfermant les prières et cérémonies usitées dans la célébration de la messe et l'administration des sacrements. Le sacramcntaire est à la fois un pontifical, un rituel cl un missel; mais dans ce missel on ne trouve (pie les parties de la messe dites ou chantées par le célébrant : collectes, secretes, préfaces, canon, postcommunions; les chants exécutés par la *schola.* les lectures faites par les ministres inférieurs, leçons, épitres, évangiles n'y figurent pas. Sur les trois anciens sacramentaires de la liturgie romaine, léonien, gélasien, grégorien, voir l'art. Lιπιμϊικ, t. ix. col. 802-806; sur le Sacramcntaire de Bobbin, *ibid.t* col. 810. Voir aussi l'art. Messi:, t. x, col. 1 102.

SACRAMENTAUX. 1. Notion générale et définition. IL Divisions et énumérations (col. 173). IIL Efficacité (col. 176). IV. Administration d'après Je Code (col. 479).

L Notion oénéhai.i et dîh miios. — 1" *Notion générale.* – 1. *Signification originelle.* I A prendre en son sens le plus strict, (pii fut le sens origine), le mot *sacramentaux* désigne les rites institués par l'Eglise dans l'administration même des sacrements : *sacramenlalia,* choses se rapportant aux sacrements. En instituant les sacrements, Jésus-Christ, en effet, n'a pas déterminé dans leur détail les rites avec lesquels ils doivent être administrés. D'où la nécessite pour l Église d'instituer ces rites, c'est-à-dire, d'après l'étymologie du mot, ces I sucramentaux ». *Hue voce significamus actiones quasdam vel circumstantias religiosas, quas in sacramentorum administratione vel sacrificii oblatione Ecclesia observat, prirter eus qiur sunt de essentia seu substantia sacramenti vel sacrificii, ut sunt, verbi gratia, in baptismo, unctio, exorcismus et aha hujusmodi.* Suarez. *De sacramentis,* disp. NV, sect. i. n. L Sacramenta! donc, en ce sens, l'eau qu'on mélange au vin eucharistique; sacramental, la triple infusion (ou immersion) dans l'administration du baptême; sacramental, la bénédiction de l'évêque sur l'huile sainte de l'extrême-Onction; sacramental, la génuflexion (pie fait le prêtre au cours de In messe, etc.

Sans doute, ces cérémonies ajoutées par l'Église au rite sacramentel essentiel ne sont pas indispensables pour la validité des sacrements ou du sacrifice, mais leur grande utilité vient du secours qu'elles apportent à la nature humaine, difficilement capable, sans ce secours, de comprendre la dignité des sacrements et du sacrifice et de se disposer suffisamment pour en percevoir les fruits, (.vite utilité a été mise en relief par le concile de Trente, à propos des cérémonies de la messe :

• lu» nature humaine cet telle que, mus des secours extérieurs, elle no saurait (pie difficilement s'élever jusqu'il la méditation des choses divine*. En conséquence, la sainte Eglise, notre Mère» n institué certains rites, selon lesquels, nu cours île la messe, il convient de prononcer les paroles, tantôt ii haute voix et tantôt à voix basse; elle a employé le* cérémonies, bénédiction* mystique*, luminaires, encensement*. ornement* cl autre* chose* de ce genre, «pic lui ont d'ailleurs transmis le* tradition* et la discipline de* apôtres, et cela afin d'inculquer aux esprit* le sentiment de la majesté d'un si grand sacrifier et afin d'exciter les Arne* par le moyen de ce šigne extérieurs de religion et de piété» à s'élever Jusqu'A la contemplation des profonds mystère que recouvre ce sacrifice. » Ses xxn, c. v; ci. cnn. 7 et ses vu, can. 13, *Dr larramentis in genere,* Dcnz.-Bannw., n. 913. 954, 856.

Ainsi donc « la sainteté et l'excellence de nos sacrements veulent (pie l'Église leur donne un *ornement,* une *parure liturgique.* Ee cérémonies si pleines d'une haute signification attestant la divinité et la dignité du sacrement elles le défendent et le protègent ; elles réveillent, dans l'Ame des fidèles, des sentiments d'estime, de piété et de respect pour ces admirables mystères. Pour rappeler aux fidèle l'excellence des sacrements, un acte solennel est d'autant plus nécessaire que l'acte essentiel, institué par Jésus-Christ, est plus simple en lui-même ». N. Gihr, *Les sacrements dt Γ Eglise catholique.* § 39, tr. fr., t. L Paris. ŧ901 p. 345.

2. *Signification élargie.* — L'Église est allée plus loin, afin d'ex citer davantage encore les Ames aux bienfaits de la rédemption. Elle a institué d'autres rites ou signes sacrés qu'elle emploie, en dehors de?» sacrements, pour obtenir de Dieu, en faveur de fidèles, des effets spirituels. C'est une transposition, dans l'ordre religieux, de ces métaphores, de ce symbolismes naturels dont la vie est remplie et qui consistent à ‹ attacher aux chose en usage dans la vie matérielle un sens relatif a la vie morale » :

« Toutes les littératures le font voir et la constitution intime de langur le prouve. Le symbolisme en est le fond. Une supplication *ardente,* n'cst-ce pu une allusion a l'ardeur du feu? In *déluge* de calamites. n'est-ce pas une métaphore empruntce a l'eau? la? sH *attiqur.* le *set de la sagesse,* n'cst-ce pu un rappel ðr propriété actives et conservatrice du sel? Parler avec *onction.* mettre un *batimt* sur des douleur etc., etc., n'cst-ce pas une série de paroles š mboliques?... Tout, ðan la vie ŏcialc,cst pétri de symbolisme et tend il rapprocher la matière de l'prit pour *dire* l'esprit rt par hi *tomenter* l'esprit.

Mettez ces šymbole au service dr l'idée religieuse : faites-le avec de šentiment qui correspondent à l'action : faltes-le au nom d'une tradition commune entre chrétiens, šou Ir couvert ou tic par l'institution formelle dr l'autorité qui régit le groupe : vous avez le ăcramcnlaux. Toute la ſeor dr la nature pourra s'y incon>orer. comme vous le verrez à fréquenter les ădmirable ſiturgie ąntique a la place ðr ſadeur qu'on appelle ſivre de piété. Le divin Maître, dont nul ne peut contester la sublimité rt l'élévation morale, s'est incliné devant le ſite extérieurs cl en a institue hii-mèmc; il a juirlr en paraboles; il a agi en *\ mboles expressifs, comme ðan la guérison de l'aveuglr-nc op< rrc par onction; bref, il nous a ńppri ce qu'il faut faire. Ŧe'Égli Γimite rt dévelop|>c son action. Ŧeni et vénéron č ſite avec unr humditè riche dr comprehension supèrirure. commr devant une entrée »m perspective nu fond dr Inqiirlle brille le divin ver lr<picl nous ńnirchon · Sertillange *RcDiiedcsiciuu-^2'i* décembre 1913. p.289-290.

Ce signes sacrés, rites, bénédictions, objets sacrés, prières, gestes symboliques, ceremonies, ont bien quelque similitude extérieure avec les sacrements. Ce sont des *lignes sensibles,* des *symboles,* comme l'explique le P. Sertlllangcs. Mai ils en diffèrent essentiellement. puisqu'ils ne sont pas institués par Jésus-Christ et qu'ſl ne sont pas destinés à produire, comme les ş*acrement la grâce ðan les Ames. Cependant le mot *sacrumentalia* a pu leur être appliqué d'une manière fort correcte, en raison de leur similitude de *symboles, destinés à produire certains effets spirituels.*

2° *Origine du nom ‹ sacramentalia ».* — L'emploi du mot *sacrumentalia* est de date relativement récente (xnc siècle). Avant cette époque, le mot *sacramentum* était indifféremment employé pour désigner les vrais šacrement el le ăcramenlaux. Les premier essais de désignation différentes se font jour dès la première moitié du xir siècle; au xur siècle, sous l'influence décisive de Pierre Lombard, la terminologie définitive est en vigueur.

L *Avant If xtp siècle. — a) En Occident.* Cette periode sera plus spécialement étudiée à Tart. Sache-mlst. Il suffit de rappelerici, en bnf, que, dès l'origine, le tenue *sacrement* s'est trouvé appliqué â certains rites non sacramentels, mais simplement religieux. C'est ainsi que Tcrtulllen applique le mot de sacrement û la bénédiction de Jacob, dans laquelle il volt l'origine de l'imposition des mains qui suit le baptême, *De baptismo, c.* vin, */'. /.*, t. n (1860), col. 1208 A; au baptême de Jean. *Ado. Marcionem,* l. IV, c. xxxvm, 1, col. 153 A; â certains rites symboliques, comme le baptême du Christ, *Adv. valentinianos,* c. χχvιι, l. n, col. 581 A; ou mystiques, comme l'onction consécrn-toiredu Christ, A Je. *Praxeam,* c. xxvin, Lu, col. 192B, Cf. E· de Hacker, dans *Pour Γhistoire du mol « sacrement ».* I. *Les anténicécns,* Louvain. 1921, p. 111-113. Du meme auteur. *Sacramentum, le mot et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien,* Louvain. 1911, p. 61 sq. .L Poukcns, S. .L, n également relevé, dans le sens de cérémonies sacrées, le mot *sacramentum.* une fois chez saint Cyprien. *Episl.,* lxxiv, η. L édit. Hartcl, p. 802; deux fols chez linnilicn, *Epist.,* lxxv, n. 6, 10, *ibid.,* p. 813 ct 818; une fois dans le *De aleatoribus,* n. 5, *ibid.,* p. 97, et une fois dans la *Passio SS. Montani et Lucii,* n. 22, dans von Gebhardt. *Acta martyrum selecta,* Berlin. I'»'l2. p. 160.

Au ⁉v siècle, cette extension très large de la signification du mot sacrement sc maintient chez les auteurs ecclésiastiques. « Tout ce qui est en rapport avec les sacrements cl le sacrilice, choses el personnes, était consacré au service divin par une bénédiction particulière. La bénédiction consécratolre, les choses nécessaires à cet effet ainsi qu'à l'administraiion des sacrements, furent communément appelés aussi « sacre-« ments » : *sacramenta catechumenorum, baptismi.* La consignation avec le signe de la croix, l'enquête sur la fol, l'exorcisme, l'onction avec la salive sur les oreilles et les narines. In bénédiction des cendres, leur distribution aux catéchumènes, la bénédiction du sel ct sa présentation, tout cela fut appelé sacrement. Schanz. *Die Lehrr von den helliyen Sacramcnten der katholischen Ktrche,* Fribourg-cn-B., 1893, p. 80. Il serait facile de démontrer l'exactitude de cette affirmation, en interrogeant saint Augustin qui, cependant, a commencé â esquisser la théologie des éléments et de l'efficacité des sacrements, (.e Père, en effet, parle du *sacrement* du symbole, de l'oraison dominicale, exactement comme Il parle du sacrement de baptême cl du sacrement de l'autel, cl cela dans le même sermon. *Serin.,* ccxxvin, n. 3, *P. /..,* t. xxxviil. col. 1101 sq. (/est pour lui, vu la pauvreté cl l'hésitation du langage ecclésiastique, une nécessité de désigner par le même mot des choses lointainement analogiques et en réalité dissemblables. Leur symbolisme commun autorise cette communauté d'appellation : *hta dicuntur sacramenta, quia m iis aliud vidrtur, aliud intelligilur. Serm.,* cclxxh, *ibid..* col. 1217. Voir, en ce sens, divers textes d'Augustin : *De peccatorum meritis et remissione.* I. II, c. xxvi, *P. /..,* L xi.iv, col. 176 *(sacramentum catechumenorum); (outra haustum,* l. XII, c. χιχ; I. XIX, c. xi, t. xlii, cul. 261. 355; *De catech. rudibus,* c. xxvi, n. 50, l. xl. col. 311: *Serm.,* ccxxvn *(sacramentum jejunii et exorcismi),* t. xxxv. col. 1100.

Cette extension du mut sacrement aux choses et cérémonies liturgiques diverses que nous appelons aujourd'hui sa< ramenlaux, est vraisemblablement la clef qui permet de résoudre maintes difficultés louchant le nombre des sacrements chez les Pères. Voir Sachlmist. Ambroise qui appelle sacrement la lotion des pieds. *De mysteriis,* c. vt, n. 32, *PL.*. L xvi (1815), col. 398. n'a en vue sans doute qu'un simple sacramental auquel on recourt, *ut hereditaria peccata tollantur,* non qu'il s'agisse Ici du remède contre le péché originel lui-inêmc, mais parce qu'il s'agit d'un remède contre les effets mauvais de ce péché héréditaire, lesquels subsistent même après le baptême. Cf. *De sacramentis,* I. III, c. f. n. 7, *ibid.,* col. 133. el Ambroise lui-même. *In ps. XLVHl,* n. 9, t. xiv, col. 1159.

L'historien du dogme devra constater qu'aucun progrès dans la terminologie ne se produira en Occident avant le xir siècle; témoin, les énumérations de saint Pierre Damien (t 1072), *Serm.,* lxix, *P. L.,* t. cxi.iv, col. 897 sq.

b) En Orient. Le même phénomène de terminologie confuse suit mie courbe analogue. Au v« -vr siècle le pseudo-Denys en est une preuve Intéressante. Au début de sa *Hiérarchie ecclésiastique,* I. Le. i-v, puis, plus loin, I. Il, c. ι-nr; I. III, c. i, les mots Ιεραρχικά μυστήρια, ιερά σύμβολα, dont il se sert plus fréquemment pour désigner les vrais sacrements, se trouvent aussi appliqués aux sacramentaux. I)ans les μυστήρια ct les Ιερά σύμβολα, il fait entrer, en effet, la consécration du chrême et de l'autel, le rite consécratolre des moines, le rite de la sépulture (pii comportait une onction d'huile sur le corps du défunt. *P. G.,* I. m, col. 372-125, *passim.* Gf. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium,* t. nr, p. 9; Pourrai, *La théologie sacramentairc.* Paris, 1907, p. 210. Théodore le Studite (t 826), s'en lient à la doctrine du pseudo-Denys et enseigne que le saint habit monacal est un « mystère ». Cf. Pargoire, *L'église byzantine de 527 à 817,* Paris, 1905, p. 338.

L'influence du pseudo-Denys, mêlée sans doute à d'autres considérations personnelles, sc retrouvera encore dans la confusion qui règne en certaines énumérations postérieures des sacrements, celle de Job le moine (fin du xin· siècle), probablement le même personnage que Job Jasltes, contemporain de Michel Paléologue ct de Jean Vcccos, qui considère le « saint habit monacal » comme un des sacrements et complète sur ce point Théodore le Studitc en distinguant trois degrés dans cet habit, τύ μικρόσχημα ou μικρόσχημον ou ρασοφόρου c'est-à-dire le petit habit; τύ τη κουρά τέλτιον άγιου σχήμα l'habit parfait de la tonsure, cl enfin το ay/cXizov ou μέγα σχήμαJe grand habit, ou habit angélique. Gf. Jugie, *op. cil,,* p. 19. D'ailleurs la virginité rentre, pour cet auteur, dans le sacrement du saint habit; la consécration cl la dédicace de l'église, dans celui de la confirmation, cl la consécration du saint chrême chose étonnante dans celui de l'eucharistie! *'elevatio sanclissirnæ,* rite accompli après le repas, sc réfère également au sacrement de l'eucluiristie. Jugie, *op. cil.,* p. 18 19. Le traité de Job, Ἰώο αμαρτωλού τώυ επτά μυστηρίων τή Ἐκκλησία έ η·<ηματική θεωρία και διασάφησι n'est pas édité cl est cité par M. Jugie d'après le ms. *61* du *Supplément grec* de Paris.

La dissertation de Job semble avoir été connue de S\méon de Thcssalonique qui, au ⁉ve siècle, considère encore comme un sacrement le saint habit et désigne du nom de sacrement (mystère) un certain nombre de sacramentaux : consécration du saint chrême, consécration de l'autel, dédicace de l'église, sacre de l'empereur, oraison dominicale, heures canoniques, élévation τή παναγία , office des funérailles Qu'il s'agisse Ici de confusion, non de doctrine, mais de simple dénomination, la chose apparaît évidente, tout d'abord parce que Syméon lui-même discerne parfaitement les véritables sacrements des sacrament aux ; ensuite, parce qu'à celle épocpie le nombre septénaire des sacrements était (léjù, entre Orientaux et Latins, parfaitement fixé. L'ouvrage de Syméon de Thcssalonique, 1Ιερ; των Ιερών τελετών, dans la *P. G.,* t. ci.v, col. 175-696. Cf. Jugie, *op. cil.,* p. 19-20.

On trouve la même confusion des sacrements ct des sacramentaux sous la meme dénomination, au ⁉v slè-

de. dons les *Dépenses canoniques* de Joasaph, métropolite d'Éphèse, publiées récemment en russe et en grec à Odessa, 1903. lilies appellent encore sacrements la consécration de l'église, le rite des funérailles, l'habit monacal. Op. ci/., p. 38.

Au xvi· siècle, même remarque en ce qui concerne Damascene de 'I hessaloniquc (t 1577), qui appelle sacrement la profession religieuse cl le grand habit monacal. Θησαυρό · λόγο ῾ ει τα άγια Οεοφάνε-.α \enta. 1550. ρ. ρ.ι.

2. *Les premiers essais de précision dans la trnninologie, au* a //« *siècle. a) Hugues de Saint-Victor.* Hugues, le premier, semble l-il, établit une distinc tion dans l'appellation théologique entre les sacrements véritables et les sacramentaux. Les nombreux objets groupés par Hugues sous le nom de *sacrements* sont rangés par lui en trois catégories : d'abord, les sacrements dans lesquels consiste le salut et par lesquels est reçu le salut, et il donne comme exemple le baptême et l'eucharistie ; ensuite, deux autres classes de sacrements, ceux qui, sans être nécessaires au salut, sont utiles à la sanctification, parce qu'ils favorisent l'exercice de la vertu et l'acquisition de la grâce (exemples : eau bénite, cendre); ceux qui sont uniquement institués pour préparer les éléments nécessaires, dans les personnes ou les choses, à l'administration des autres sacrements (rites accessoires des sacrements ou cérémonies et vêtements sacrés pour initier aux ordres les ministres el leur en permettre l'exercice). Aces distinctions opportunes, Hugues joint une terminologie nouvelle : *sacramenta* s a l i t is, *sacramenta* a d m i n i s t k a t i o - x i s, *sacramenta* i.xinci t a t i o n i s. Les deux dernières categories sont les sacramentaux. Voir les textes dans *De sacramentis,* l. I. part. IX. c. vu; part. X. c. i, P. t. CLXXvi, col. 327 AB; 139 A. Voir également ici H u g u e s d e S a i n t - V i c t o ii, t. v i l col. 280.

b) Les canonistes et théologiens contemporains d'ilugués. S'inspirant sans doute de lui. ils établissent quatre catégorie de sacrements. C'est la *species quadriformis sacramentorum,* qu'on trouve dans certains textes, la plupart inédits et que nous connaissons, grâce à la transcription qu'en a faite .1. de Ghcllinck, Z-e *mouvement théologique du .\ir siècle, p.* 359-363. Cette division en quatre catégories, déclare cet auteur, embrasse dans un meme ensemble les sacrements proprement dits el les rites moins importants que nous appelons aujourd'hui *sacramentaux;* elle distingue parmi eux, avec de légères divergences dans la répartition de quelques rites, les *sacramenta salutaria,* les *ministra-(oria,* les *veneratoria* cl les *præparatoria.* Les principaux auteurs qui l'emploient sont Butin, Étienne de Tournai, Jean de Facnzu, Sieard de Crémone, la *Summa Lipsiensis* et Huguccio. tous canonistes, et un annotateur anonyme de Pierre Lombard. D'autres noms pourraient encore s'ajouter à cette liste, comme divers plagiaires anonymes de Butin... · *Op. cil.,* p. 359. Tous ces auteurs s'échelonnent de 1157àl lin du xir siècle. C'est, «le toute évidence, Hulin qui est l'initiateur de cette classification usuelle chez les canonistes. J. de Ghcllinck n'hésite pas à penser qu'HugUes de Saint Victor est entré pour une grande part dans l'élaboration de la forande, en raison de l'influence exercée par ses écrits. P. 365. Il n'est pas dilllcile. en cITet, d'établir des rapprochements directs entre les trois dernières classes des canonistes d'une part. et. d'autre part, les deux dernières classes d'Hugues. P. 366-369. Toutefois la classe des *veneratoria,* tout en recevant quelque inspiration d'Hugues, pourrait bien prendre plus directement son origine dans les œuvres liturgiques et les homllinircs de l'époque carolingienne. P. 368-369.

c) Abélard. S'appuyant sur la distinction que formule de son côté I lugues de Saint-Victor, Xbélard cl son école retiennent pour vrais sacrements, *sacramenta majora,* les seuls sacrements spirituels ·, c'est-à-dire ceux qui donnent le salut; tous les autres deviendront les *sacramenta minora,* c'est-à-dire les sacrements de moindre importance. *Epitome theologi Christian* part. IH, c. x x v ü i, *P. L.,* t. ci.xxvriî, col. 173. Mai déjà, avec d'autres expressions, la discrimination était établie pur d'autres auteurs. Alger de Liège (t 1131» divisait les sacrements en sacrements de *nécessité* ct sacrements de *dignité. De misericordia et justitia,* I. HL c. i.v, *p. L.,* I. c l x x x , col. 956. I fugues de Saint-Victor, dans un des textes précités, parlait des sacrements *principaux,* concernant le salut. ‹ t des sacrements *non nécessaires* au salut. *De sacramentis,* I. L part. IX, c. m i, *P. L.,* t. CLXXvr, col. 327: il appelle même ces derniers, lui aussi, *sacramenta minora. Ibid.,* 1. IL part. IX, c. i, col. 471. L'expression *sacramenta principalia* se retrouve encore dans l'ouvrage *De aeremoniis sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis.* attribué à Bobert Paululus, l. I, c. x n. *P. L.,* t. ci.xxvn, coi. 388.

Le mol seul, pour désigner une chose déjà si distinctement observée, restait à trouver.

3. *Le mot sacramrntaha aux ẍ/i ct xtlP siècles.* — On en trouve un premier exemple dans une charte de 1143; mais ici, le mot *sacramentalia* est employé dans un sens juridique, les *instrumenta* du *sacramentum-sermcnl.* Du Cange, *Glossarium medi/r et ṁpm latinitatis,* au mot *Sacramentum* (en lin de l'article), t. vi, Paris. 1846. p. 16.

Si le mol était trouvé, il fallait lui donner un sens théologique. Ce (ut, semble-t-il. l'œuvre de Pierre Lombard ct non, comme l'afhnnc P. Pourrai. d'Alexandre de Halés. *La théologie sacramentaire.* p. 244. note 1. *Catechismus ct exorcismus neophytorum sunt, magisque* s a c u a m e n t a l î \ *quam sacramenta dici debent. Sent..* I. IV, dist. λ I. n. 8, *P. L.,* t. cxcn, col. 855. On le trouve aussi, vers la même époque, chez le canoniste Butin (cf. dom Gaspard Lefebvre, dans *l.iturgia,* Paris. 1930. p.754) cl I luguccio de Ferraro (cf. J. deGhcllinck. *Le mouvement théotogique...,* p. 342).

Mais les commentateurs de Pierre Lombard lui donneront désormais droit de cité. Alexandre de Halès. saint Bonaventure, saint Thomas en parleront couraniment, comme d'un terme par tous admis; cf. saint Thomas, IH·, q. i.xv. a. L ad 8e®. Parfois, saint Thomas emploie l'expression équivalente de *sacra,* I··1I·, q. cvni, a. 2. ad 2··; ꝑH··II q. x c îx , a. L

3e *Définition.* L *Les definitions proposées avant le Code.* — L'idée de sacramental, primitivement attachée aux rites accessoires des sacrements, puis transportée à toutes sortes de cérémonies religieuses, voire d'objets religieux, a oblige les théologiens à donner du sacramental une définition aussi compréhensive que possible.

Ce souci entraîne nécessairement quelque embarras. Ainsi que le note Hugon, *De sacramentis in communi.* q. vi. a. 3, n. 3. les uns veulent comprendre sous ce vocable : *a)* les rites employés dans les sacrements; *b)* les bénédictions extrasacramentelles; *c)* les choses bénites elles-mêmes; *d)* certaines œuvres pics. D'autres répugnent à considérer comme sacramentaux les cérémonies qui sont simplement ordonnées à une plus grande solennisalion du sacrement ». *Tractatus dogmatici,* t. ni. Paris. 1931, p. 167-168. Dès lors, suivant qu'on voudra ou non exclure des sacramentaux les simples ceremonies, ou encore certaines prières ou certaines œuvres pies, la définition des sacramentaux pourra varier assez sensiblement.

Quelques exemples ; Nous avons lu plus haut la définition de Suarez, tille est restreinte aux seuls rites accessoires de l'administration des sacrements. Ce qui n'empêche pas ce théologien de compléter sa pensée : *Verum est ct observatione dignum, quia cieremonia*

sacramentorum ejusdem /ere rationis sunt cum nonnullis aliis ritibus qui extra sacramenta fiunt rt observantur; ideo nomen sacramentalta latius frequenter usurpari. Loc. cit., η. L

Dans son opuscule classique, *De sacramcntalibus,* Borne, 1907, p. 7. le P. Arendt, s. J., donne une définition aussi compréhensive que possible : *Sacramentaha sunt signa ad cultum Dei externum legitime instituta, quibus Ecclesia Christi tanquam instrumentis utitur ad ceteros effectus supcrnaturalcs in sua ordinaria potestate contentos, prater proprium sacramentorum propriumque sacrificii cflectam, fidelibus impertiendos.* Ccttc définition présente un grave défaut, celui d'être trop longue.

Chr. Pcsch a voulu en conserver l'essentiel et la résume ainsi : *Sacramentalia sunt signa sacra ab Ecclesia adhiberi solita ad fidelibus impertiendos fructus impetrationis ecclesiastic#. Pratectiones dogmatic#,* t. vi, n. 332.

Autre définition très acceptable, celle de Lehmkuhl : *Sacramentalta sunt ritus ct cœrcmoniœ sacrer ab Ecclesia institut#, aut res ab ipsa sanct# et benedict#, ad pium ct salutarem usum fidelium destinai#. Thcol. moral.,* t. n, n. 3.

Voici maintenant une définition qui exclut les cérémonies : *Sacramentalia sunt res quiedam sacra vel ritus sacri, ab Ecclesia instituta et extra vel infra sacramentorum administrattonem adhibita, qua ex Ecclesia interventione virtutem habent, a dispositione subjectiva fidelium independentem : vel deputandi personam seu objectum cultui divino, vel procurandi varia beneficia et auxilia, tam spiritualia, quam temporalia.* De Sinet, *De sacramentis in genere, de baptismo et confirmatione,* Bruges, 1915, n. 193. Tres complète, évidemment, el circonscrivant bien son objet; mais plus longue encore que celle d'Arendt.

D'autres veulent exclure non seulement les cérémonies, mais encore certaines œuvres pies; bien plus, elles restreignent les effets des sacramenlaux. tout au moins dans l'intention dernière de l'Église, aux effets spirituels. Ainsi Van Noorl : *Iles sensibilis, legitime instituta, ad spirituales effectus significandos et producendos. De sacramentis,* t. i, n. 153. On reproche à celte définition d'être imprécise, parce qu'elle restreint les effets des sacramentaux aux effets spirituels et qu'elle ne souligne pas le rôle de l'Église dans leur mode d'action. Le premier de ccs reproches peut s'adresser également à la définition de Noldin ; *Signa sacra ab Ecclesia instituta, qiübus, polestate Eccleslte a Christo colluta, fidelibus effectus supernaturales communicantur. De sacramentis,* n. 11.

Dans toutes ces définitions, on l'a pu remarquer, seul Lehmkuhl parle encore expressément des *ceremonies* sacrées. Les autres s'abstiennent d'employer ce mot ou même repoussent, dans leurs explications, la chose, Comme le fait observer l lervé. *Manuale theologi# dogmatic#,* l. in. η. 521, les théologiens postérieurs à Bcllarmin ont, dans l'ensemble réservé le nom de *cérémonies* aux rites accessoires de l'administration des sacrements ct le nom de *sacramentaux* aux choses cl aux actions qui. employées en dehors des sacre monts, présentent avec les sacrements quelque similitude. Voir egalement de Smet, *op. cit..* n. 193. note 3; Fr. .*L* Connell, *De sacramentis Ècclesiœ,* t. i. Bruges, 1933» n. 90.

2. ***ht** definition officielle du Code.* Depuis la publication du Code, la plupart des auteurs s'en tiennent à la définition contenue dans le canon 1111: *Sacramentaha sunt res aut actiones, quibus Ecclesia, in aliquam sacramentorum imitationem, uti solet ad obtinendos, ex tua impetratione, effectus pricsertim spirituales.* On peut dans ccttc définition, relever les points qu'elle précise et ceux qu'elle laisse encore volontairement dans l'indécision.

a) Précisions apportées pur la définition officielle. En premier lieu, la définition précise *l'objet* constituant le sacramental : *chose* ou *action,* non pas quelconques dans l'ordre religieux, mais présentant *une similitude extérieure avec les sacrements.* Bar là, il semble bien que les simples cérémonies soient exclues. Toutefois d'excellents auteurs maintiennent encore aujourd'hui que les « rites vénérables contenant un sens profond el qu'on a coutume d'employer dans l'administration des sacre ments sans constituer toutefois une partie essentielle du signe extérieur sacramentel, doivent être appelés sacramenlaux, parce qu'ils appartiennent aux sacre ments.» Diekamp-Hoffmann, *Theologi# dogmatic# manuale,* t. iv, Tournai-Paris, 1931, p. 71.

En affirmant ensuite dans les sacramentaux *une certaine imitation des sacrements,* la définition montre en quoi consiste la similitude de ceux-là à l'égard de ceux-ci. Comme les sacrements, les sacramentaux sont des signes *sensibles* el *pratiques,* institués en vue d'obtenir des effets principalement spirituels.

Mais elle montre aussi, en troisième, lieu, *en quoi diffèrent sacrements ct sacramentaux.* Dans les sacrements, l'efficacité du signe pratique vient de la volonté même du Christ qui confère aux riles inst it nés par lui, dûment accomplis el reçus, la vertu de produire l'effet signifié par eux; dans les sacramentaux. c'est la *prière de TEglise* qui intervient pour obtenir de Dieu les bienfaits qu'on attend de leur usage. Sacrements et sacramentaux sont donc différents en raison de leur mode d'action.

Mais, en quatrième lieu, il convient encore de marquer une profonde différence entre les uns et les autres quant à l'*effet produit.* Dans les sacrements dignement reçus, l'effet est la grâce sanctifiante; dans les sacramentaux, l'effet est désigné par le Code d'une manière très générale : « des effets surtout spirituels ›. qui excluent, Λ coup sûr, la grâce sanctifiante, spirituel n'étant pas ici synonyme de surnaturel.

b) Points laissés dans l'indécision. Tout d'abord, la question des rites sacramentels accessoires n'est pas touchée, du moins directement dans la définition (lu ('.ode. Nous avons vu, dans Diekamp, ainsi que dans Lehmkuhl, les cérémonies sacramentelles conservées au nombre des sacramenlaux. L'énumération rapportée plus loin, voir col. 175. d'après dom Lefebvre, montrera (pie celte concepi ion peut encore présenter une part de vérité.

l n second point plus important est celui de *Vinstitution des sacramentaux.* Plusieurs auteurs, à ce sujet, restent volontairement dans le vague : \ an Noort insiste sur la formule : *legitime instituta.* Chr. Pcsch tourne la difficulté : *signa sacra ab Ecclesia adhiberi solita.* C'est que ces auteurs veulent encore sauvegarder l'opinion d'après laquelle *certains* sacramentaux auraient été institués par le Christ lui-même. Le P. Arendt *op. cil.,* p. 16. cite *YOraison dominicale* et le *Lavement des pieds* du jeudi saint.

La plupart des auteurs cependant estiment (pie *tous* les sacramenlaux sans exception sont d'institution purement ecclésiastique. Chr. Pescli va même jusqu'à dire (pie cette dernière opinion, *communissima doctrina theologorum,* nous permet de nier en toute sécurité la probabilité de l'autre. Dp. *cit.,* n. 333. Si le Christ s'esl servi d'exorcismes, s'il a pratiqué le lavement des pieds, il ne les a pas, pour autant, institués *comme sacramentaux;* c'est de l'Église seule que relève cette Institution, faite pour commémorer pieusement l'exemple donné par le Christ. Id., *ibid.;* cf. .1. Connell. *op. cit.,* η. 90, ct surtout Cappello, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis...,* I. i. Turin, 1921. p. 72, n. 99. Bien (pie la définition officielle ne tranche pas ce petit débat théologique, on doit estimer que ces derniers auteurs sont dans le vrai. Sans doute, comme l'explique

Noldin, ‹›ŋ peut rapporter au Christ d'une manière médiale et générale l'institution des sacramentaux, parce (pic tout d'abord le Christ a donné â l'Eglise le pouvoir de les instituer et qu'ensuite. en ce qui concerne plusieurs d'entre eux. les bénédictions et les exorcismes, par exemple, il apparaît des récits évangéliques que Jésus-Christ les a pratiqués ct en a, par conséquent, laissé la formule générale à ses apôtres. Mais l'institution immédiate du signe sa< ré, destiné ά obtenir par l'impétration de l Eglise des fruits surtout spirituels, appartient, comme la nature même des choses l'exige, à l'Eglise seule. La nature des choses, dans le cas présent, c'est *Veffet* produit par le sacramental. Saint Thomas s'appuie sur cette raison pour démontrer que le sacramental, dans la nouvelle Loi, est laissé â la libre institution de l'Eglise: « Les sacrements de la nouvelle Loi, dit-il. nous communiquent la grâce qui vient du Christ ct c'est pourquoi il a dû les instituer; mais les sacramentaux *(sacra)* ne nous donnent pas la grâce. Ainsi nous ne la recevons pas dans la consécration d'un temple, d'un autel ou d'un autre objet, ni dans la célébration même des solennités. Et, parce (pie ces choses, considérées en elles-mêmes, n'appartiennent pas nécessairement à la grâce intérieure, le Seigneur a laissé leur institution à la libre disposition des fidèles.» I··II», q. cvni,a. 2, ad 2· Que l'Eglise ait reçu de Jésus-Christ le pouvoir d'établir des sacramentaux, cela découle immédiatement de la doctrine du concile de Trente relative au pouvoir d'établir des cérémonies dans l'administration des sacrements, sess. vn. *De sacram, ta genere,* can. 13, Denz.-Bannw., n. 856; d'établir ct de modifier, dans l'administration des sacrements ce qui n'appartient pas â leur substance. Sess. xxi, c. π. id., n. 931. On peut en effet appliquer à l'Eglise ce que saint Paul dit des apôtres, *ministros Christi rt dispensatores mysteriorum Dei,* 1 Cor., iv. I, saint Paul devant lui-même « disposer › les détails de l'administration de l'eucharistie. l Cor., xi. 31. Toute la tradition relative au développement du culte dans l'Eglise témoigne en faveur de ce pouvoir. Voir ici **CÉRÉMONIES,** t. π. col. 2139 sq. Sur la parfaite correspondance d'un tel pouvoir avec les exigences de la psychologie humaine, soir le concile de Trente, sess. xxii, e. v et eau. 7. Denz.-Bannw., n. 913, 951; plus haut, col. 466.

Sans trancher la question théoriquement controversée de l'institution de/ous les sacramentaux parΓEglise, le canon 1115 semble être en faveur de l'opinion aujourd'hui communément admise par les canonistes et les théologiens : *Nova sacramentalia constituere aut recepta authentice interpretari, ex eisdem aliqua abolere aut mutare, sola potest Sedes apostolica.*

11. Divisions et énumérations. Nous employons ici le pluriel à dessein, en raison surtout des anciennes divisions et énumérations qu'il est bon de signaler à litre documentaire el de la nouvelle division suggérée par le ('ode avec les énumérations (pii s'y rapportent logiquement.

1° *Les anciennes divisions et énumérations.* — L Les anciens théologiens avaient réparti, sans grand fondement d'ailleurs, ainsi (pie le notent Sylvius, *In III part. Summir S. Thomir,* q. lxxxvii, a. 3, el les carmes de Salamanque, *De sacramentis in genere,* disp. N, dub. i, n. 8, une première énumération des sacramentaux. consacrée par l'usage el résumée dans ce vers mnémotechnique :

Orans, tinctus, edens, confessus, dims, benedicens.

Orans, c'est l'oraison dominicale ct les autres prières, surtout publiques, prescrites par l'Eglise ct faites en son nom. *Tinctus,* c'est l'aspersion de l'eau bénite ct les onctions samies. *Edens,* c'est la manducation des nourritures bénites par l'Eglise, par exemple le pain bénit. *Confessus,* c'est la confession générale qui se fait au début de la messe, à la distribution de la communion ou au cours de la récitation de l'ofllce. — *Dans,* c'est l'aumône et les autres œuvres de miséricorde spécialement recommandées par l'Eglise. — *Henedieens,* ce sont les bénédictions de tous genres, réservées ou non réservées, accordées aux personnes cl aux choses, par le pape, les évêques ou les prêtres· — Ces quelques indications suffisent pour montrer, contre certains auteurs (comme Van Noort et Noldin), que l'oraison dominicale ct des œuvres pics, aumônes corporelle et spirituelle, peuvent *devenir* sacramenlaux, si le *Pater* est récité *au nom de Γfiglise* dans les offices prescrits par elle, si l'aumône est faite *d'après les indications* de l Eglise (compensation des dispenses du carême, aumône en faveur d'œuvres d'apostolat recommandées).

2. Une deuxième nomenclature ancienne énumère *sept* sortes de sacramenlaux :

Crux, aqua, nomen edens, ungens. Jurans, benedicens.

Crux est l'indication de la valeur, comme sacramental, du signe de la croix. *Aqua,* c'est l'eau *lustrale* ct l'usage qu'on en fait. — *Nomen* est l'invocation du saint nom de Jésus (on ne voit pas très bien, comment celte invocation peut constituer un sacramental). — *Edens* cl *benedicens* gardent la même signification que précédemment. *Ungens* désigne expressément les onctions d'huile sainte ct *jurans,* les exorcismes.

On trouvera d'ailleurs très facilement, chez les anciens auteurs, d'autres énumérations plus compréhensives. Ces nomenclatures, quelque peu arbitraires, devaient nécessairement posséder une grande élasticité pour répondre à la nécessité d'inclure tous les sacramentaux.

2° *Les divisions modernes.* — Les théologiens contemporains ont éprouvé le besoin d'établir des divisionset des énumérations plus sérieuses. Leurs précisions ont abouti certainement, à peu de chose près, â la solution définitive proposée par le droit canonique : *Sacramentalia sunt* res *aut* actiones. Si l'objet qui constitue le sacramental est quelque chose de transitoire comme une bénédiction, on rapporte à *Vaction* le sacramental de ce genre. Si l'objet est quelque chose de permanent, comme une chose bénite, on rapporte aux *choses* ce sacramental. Une telle division semble adéquate et renferme tous les sacramenlaux passés, présents et futurs. Sur celte division. Noldin a une comparaison heureuse : les sacramentaux-choses sont comparables à reucharislle qui demeure; les sacramenlaux-ac/ïons sont comparables aux autres sacrements (pii. une fois appliqués, n'existent plus. *Op. cit.,* n. 15. 1.

Sous cette division générale, il n'est pas difficile de trouver, dans les textes du Code lui-même, une division plus précise, distribuant les sacramentaux-actions en trois groupes distincts : les *consécrations,* can. 1117, J 1; les *bénédictions,* can. 1147, § 2-4; les *exorcismes,* can. 1151-1153. La plupart des auteurs, rangeant dans un même groupe consécrations et bénédictions, admettent donc une triple classe de sacramenlaux : les bénédictions et consécrations, les exorcismes, les choses bénites ou consacrées. Cf. J. Connell, *op. cit.,* n. 91.

On se reportera ici à Bénédiction, t. n. col. 670 sq.; Exorcisme, t. v, col. 1762 sq.

L'article Bénédiction étant antérieur au Code il faut noter ici les précisions apportées par le canon 1148, concernant la distinction entre *bénédictions simplement invocalivcs,* appliquées à certaines *choses* (bénédiction des mets, des maisons, des champs, etc.) ou à certaines *personnes* (bénédiction nuptiale, de la mère *post partum* [relevaillcs], du Saint Sacrement), pour obtenir de Dieu faveur et protection; et les *bénédictions constitutives* ct les *consécrations,* qui font de la *chose* ou de

la *personne* à qui elles sont imparties des êtres consacrés d'une façon permanente au service de Dieu (consécration d'église, d'autel, de calice, bénédiction «le ciboire ou de cloche; première tonsure cléricale, bénédiction d'une vierge, d'un abbé, d'un roi. etc.).

3® *Enumération complète des sacramentaux.* — 1'ne (elle énumération serait l'exposé *liturgique et rubrical* des sacramentaux. Dom Gaspard Lefebvre l'a faite, avec les explications utiles, dans le manuel *l.tlurgia,* Paris, 1930, p. 704-790. Le principe de l'énumération est rationnel. L'auteur passe « en revue les sacramentaux <pil se groupent autour du saint sacrifice cl des sacrements, c'est-à-dire autour du baptême, de la pénitence, de l'eucharistie, de la confirmation, de l'extrême-onction, de l'ordre, du mariage — en les présentant dans cet ordre — et les sacramentaux qui concernent toutes les nécessités des chrétiens dans leurs occupations journalières ». P. 764.

L *Haptémc. I/eau bénite,* avec la bénédiction des fonts, la bénédiction de Peau les dimanches, les bénitiers; les *cérémonies du baptême,* avec l'exsufllation et les exorcismes, les signes de croix, les impositions des mains, l'imposition du sel, l'insalivalion. les onctions, le chrémeau, le cierge.

2. *Pénitence.* — Les cendres, les cérémonies et prières du sacrement de pénitence, les psaumes pénitentiaux, le coup de baguette des grands pénitenciers romains.

3. *Eucharistie.* Encensements, lavabo, oblation du pain cl du vin, eulogies ou pain bénit; le geste du prêtre se frappant la poitrine, le mélange de l'eau et du vin, le *Pater* et le (lender évangile ; le baiser de paix et la bénédiction.

Au cours de la messe, se bénissaient autrefois un grand nombre de sacramentaux : on a conservé quelques-uns de ces rites, tels que la bénédiction des saintes huiles, les ordinations des clercs, la consécration des évêques, la bénédiction des abbés et des abbesses, la consécration des vierges, la profession monastique, le sacre des rois cl des reines, la bénédiction nuptiale, etc. C'est aussi en relation avec la messe qu'on procède ù certaines bénédictions, en les faisant immédiatement avant, ou même pendant, parce que les objets bénits s'y rapportent par leur destination. C'est ainsi que l'on trouve dans le missel la bénédiction de l'eau, des cendres et du cierge pascal, dont nous avons déjà parlé, et la bénédiction des cierges (cierge pascal et cierges de la Chandeleur). des rameaux, de l'agneau pascal et des œufs de Pâques (en certains endroits), des *Agnus Dei* (à Koine, par le pape), de la rose d'or (pareillement bénite par le pape). La bénédiction du pain, au moment de l'offertoire, complétée par sa distribution à la fin de la messe, est l'une des plus vénérables, encore que le cérémonial romain ne la connaisse point: elle existe encore en de nombreux diocèses de France. Certains rites, tout en étant étrangers au saint sacrifice, ont cependant un rapport plus ou moins lointain avec lui. Ces sacramentaux sont la bénédiction des cloches cl des orgues, la bénédiction des calices, la bénédiction des ornements sacerdotaux, des nappes d'autels, des linges sacrés, le lavement des pieds, la bénédiction de la première pierre et la dédicace d'une église, la bénédiction d'un pèlerin, et tous les rites des funérailles, y compris la bénédiction des cimetières, des tombes et des croix de cimetières.

4. *Confirmation, extrême-onction et ordre.* — Le symbolisme de l'huile doit cire mis en relief, tant en ce qui concerne l'huile des Infirmes et celle des catéchumènes que le saint chrême, dont la bénédiction ou la consécration se fait le jeudi saint par l'évêque. On doit considérer comme sacramentaux différentes cérémonies de la confirmation; la première imposition des mains, In forme de croix donnée ù l'onction, le léger soulllct. Pareillement, dans l'extrême-onction, les prières il exorcismes et. après l'administration du sacrement, la bénédiction des malades et la recommandation de l'âme. Dans l'administration du sacrement <le l'ordre, l'Église a introduit divers sacramentaux qui constituent des cérémonies parfois très importantes. La tonsure. les ordres mineurs et le sous-diaconat lui-même pourraient bien n'ôlre Ici que des sacramentaux. \oir Oanar. t. xi, col. 1380. De plus, parmi les sacramentaux qui ont des *analogies avec le sacrement de l'ordre,* il faut énumérer : la bénédiction des palliums, la bénédiction d'un abbé ou d'une abbesse, celle des vierges consacrées à Dieu; la profession religieuse, le sacre d'un roi ou d'une reine. Voir Sache des Hois, col. 182.

5. *Les sacramentaux qui sc rapportent au mariage.* Outre la bénédiction nuptiale, qui se donne normalement à la messe «le mariage, il faut aussi compter la bénédiction de l'anneau et même la bénédiction du lit nuptial, ainsi que la cérémonie des relevailles. L'Église a aussi une bénédiction pour les personnes stériles et pour les femmes enceintes qui sont en péril.

6. Enfin, on peut énumérer *les sacramentaux qui sr rapportent ù la sanctification dr la vie quotidienne,* que l'Eglise sans doute n'a jamais rendus obligatoires, mais qui peuvent avoir une grande portée dans la sanctification de nos occupations les plus ordinaires : benedicite. grâces, angélus, processions, saints et bénédictions du Saint-Sacrement, etc.

Dom Lefebvre termine son exposé liturgique et rubrical par une liste alphabétique des sacramentaux, en s'inspirant du rituel et de l'ouvrage de dom Picard, *Sacramentaux ou consécrations et bénédictions de ГÉglise,* Abbaye de Maredsous. *Op. cit.,* p. 787-790.

111. Efficacité. Nous étudierons un double aspect de l'efficacité des sacramentaux, leur *mode d'action,* leurs *eflets.*

1° *Mode d'action.* — Il semble qu'icl, une distinction préalable s'impose entre « choses » et « actions ».

1. Quant aux *choses* ou *personnes* bénites d'une bénédiction constitutive ou consacrées, il semble qu'on doive dire que le sacramental agit *ex opere operato.* SI ces bénédictions ou consécrations sont faites dans les formes prescrites, données et. s'il s'agit de personnes, reçues avec l'intention nécessaire, la bénédiction ou la consécration restent acquises, quelles que soient les dispositions du ministre ou même du sujet, ('.hoses et personnes sont et demeurent dédiées au service de Dieu. L'rx *opere operato* s'explique ici parce que la bénédiction ou la consécration n'apporte aux choses et aux personnes qui en sont l'objet qu'une sainteté et dignité extérieures, qui ne ressemble pas à la sand Ideation intérieure opérée par les sacrements. Dickamp, *op. cit.*.

2. Quant aux exorcismes et aux bénédictions simples, que le ('.ode comprend sous le nom d'« actions ·. plusieurs opinions doivent être envisagées. — *a)* Bellarmin, *I)r sacramentis,* I. 11, c. xxxi, prop. 3, opine que les sacramentaux sont, quant à leur mode d'action po ir ce qui est des *beneficia minora,* ce que les sacrements sont par rapport à la grâce et à la justification. Ils agiraient donc *ex opere operato.* Dominique Solo estime qu'il en est ainsi, même pour la rémission des péchés véniels. *In IV·· Sent.*. dlst. XV, q. n, a. 3. Plusieurs autres auteurs s'abritent derrière leur opinion. Cf. Lacroix. *Theologia moralis,* I. VI, part. I. η. 321. Il ne s'agit, répétons-le, que d'une opinion, â laquelle ces auteurs n'accordent (pic valeur de probabilité. On doit cependant estimer que cette explication n'est pas suffisamment probable pour être retenue. I ne raison péremptoire, c'est que ces grâces secondaires, si accessoires soient-elles par rapport ù l'infusion de la grâce sanctiliante. ne peuvent cependant être accordées à l'homme que par Dieu. Or, les sacramentaux sont d'ins-

tittition ecclésiastique, el l'Eglise nc saurait avoir hi prétention d'instituer des signes efficace conférant dos grâces qui sont du seul ressort de Dieu. Ensuite, dans l'hypothèse de Bcllarmln, on sc heurte à d'extrenies difficultés pour expliquer comment, nonobstant l'efficacité *ex opere operato,* les sacramentaux n'obtiennent pas toujours leur effet, même lorsque les sujets qui en reclament pour eux les fruits sont dans des dispositions suffisantes. En tin, les formules déprécatives dont sc sert l'Eglise dans la bénédiction des sacramentaux indiqueraient qu'il nc peut être Ici question d'une efficacité *ex opere operato* (cependant il nc faudrait pas urger cet argument). I/nffirmation de Bcllarmln. que Jésus-Christ aurait conféré à l'Eglise le pouvoir nécessaire A ce mode d'action «les sacramentaux. ne repose sur aucun fondement. Conlrck,/)e *sacramentis,* q. txxt, a. 3. n. 28 sq. Cf. Suarez, *Dr sacramentis,* disp. XV. sect. IV, n. 5; De Lugo, *Dr pirnitentia,* disp. IX, sect, jv, n. 59; S. Alphonse de Ltguori, *Theol. mor.,* I. VI, n. 92.

b) Eaut-il admettre que les bénédictions et exorcismes agissent *ex opere operantis,* au sens où l'on entend dans la théologie catholique ce mode d'action? Voir Opus operatum, Opi sopi rastis, t. xi. coi. 1081. La réponse négative s'impose encore et tous les théologiens sont d'accord sur ce point. L'efficacité des sacramentaux, en effet, nc dépend pas essentiellement <les dispositions du ministre cl du sujet. Sans doute, une plus grande sainteté dans le ministre du sacramental — même en dehors des charismes spéciaux que Dieu pourrait conférer â un prêtre en raison de son éminente sainteté peut influer et influe réellement sur l'effet ordinaire du sacramental; mais cette influence ne fait que s'ajouter â ce que le sacramental produirait par lui-même, en dehors de toute considération des qualités du ministre. Nul nc dira que la bénédiction donnée, nu nom de l'Eglise. par un prêtre en état de péché mortel, nc sera pas efficace. D'autre part, il faut dans le sujet des dispositions suffisantes, afin qu'il n'existe pas en lui un obstacle â l'effet du sacramental; mais, tout comme dans la réception des sacrements, ces dispositions ne sont que les conditions et non les causes de l'efficacité du sacramental. Donc, celui-ci n'agit pas *ex opere operantis.*

c) La *solution communément admise* est que les sacramentaux de ce genre agissent à la fois *ex opere operato* cl *ex opere operantis.* El. en cela, s'affirme une fols de plus leur ressemblance et leur différence par rapport aux sacrements.

Ex opere operato est posée, par le sacramental. In puissance d'intercession de l'Eglise. Et c'est par là que l'efficacité des sacramentaux se distingue nettement de l'efficacité «les bonnes œuvres, laquelle est tout entière *ex opere operantis.* Celte puissance d'intercession, dit Cappello, *op. cit.,* n. 102. renferme trois éléments : la puissance donnée par le Christ à l'Eglise contre les démons; la vertu même de la croix et du nom de Jésus, qui préside à la confection et à l'application des sacramentaux; enfin la particulière puissance de prière qui appartient à l'Eglise, épouse chérie du Christ. C'est celte impétration qui est infailliblement posée par le sacramental : *ex sua impetratione,* dit la définition du Code.

Mais l'intervention de l'Eglise agit *ex opere operantis* cl. par là, s'affirme la différence qui sépare le sacramental du sni rement. Sans doute, la prière de l'Eglise est toute puissante auprès de Dieu, parce qu'elle renferme toutes les conditions requises pour que. en raison des promesses faites par Jésus-Christ, elle soit pleinement efficace. Toutefois, il faut sc souvenir que les prières de l'Eglise, si efficaces soient elles de leur nature, ne sont pas toujours exaucées. Ce fait n'est qu'une application des principes de saint Thomas sur le mérite cl l'efficacité de la prière. *Sam. theol.,* il··II·, q. 1 x x x iii. a. 15, ad 2···. rl a. 7. ad 2M· et ad 3 1··. La prière, meme la meilleure, n'est pas toujours exaucée, soit parc· qu'elle demande des biens qui ne conviennent pits au salut éternel, soit parce que le moment d'être exaucé n'est pas encore venu, soit parce que relui pour qui l'on prie n'est pas dans 1rs dispositions nécessaires pour recevoir la grâce demandée. Cf. Suarez, *op. cit,* n. 7; De Logo, *op. cit.,* n. 63; S. Alphonse, *op. cit.,* n. 93.

2n f f/ets. I ne remarque générale s'impose. L'cfficaritc des sacramentaux étant en corrélation étroite avec l'efficacité des prières de l'Eglise. c'est par l'objet même de ces prier» s que nous pourrons définir l'clfct des sacramentaux se diversifiant selon 1rs différentes variétés de sacramentaux. Les sacramentaux improprement dits, comme sont les cérémonies employées dans le culte, n'ont aucun objet spécial déterminé : ils ne sont institués que pour inspirer un plus grand respect des sacrements et des dispositions plus adéquates, pour en faire mieux saisir l'importance et in valeur sanctifiante, C'est donc un effet général de ce genre qu'ils obtiendront à ceux qui correspondront à celle intention de l'Eglise. Mais, dans le sens récent du mot, les sacramentaux proprement dits sont employés par l'Eglise, dit Je canon **1113,** *ad obtinendos ex sua impetratione efleetus pr/rsertim spirituales.* Le terme *surnaturel* employé par certains auteurs a fail place à l'expression *pnesrrtim spirituales.* « L'effet des sacramentaux, écrit (.appello, op. *cit.*. n. lût. par le fait même qu'il s'obtient en vertu de la valeur impeIratolrc des prières de l'Eglise, n'est pas un effet naturel. mais surnaturel. Toutefois, surnaturel en raison de son origine, c'est-à-dire de la prière qui l'obtient, cet effet peut se rapporter à des bienfaits soit d'ordre spirituel, soit d'ordre temporel. Mais, comme la fin prochaine de l'Eglise est la sanctification des homme cl sa fin éloignée leur salut éternel, il s'ensuit que l'intention et l'institution de l'Eglise, dans les sacramentaux. visent des effets surtout spirituels. »

Ces effets, d'après la classification courante des théologiens, sc réduisent â quatre genres principaux : la *rémission des pèches véniels, Vobtention des grâces actuelles, l'éloignement des dénions* et la *concession de quelque bien temporel.* La *rémission de la freine temporelle* est un effet parfois attribué aux sacramentaux. mais sur lequel les théologiens n'ont jamais été d'accord. On l'examinera donc ici plus attentivement.

1. *Rémission du pèche véniel.* — Evidemment, pas de péché mortel remis par les sacramentaux. Le péché véniel lui-même n'est remis qu'indirectement. en ce sens que le sacramental produit en nous, par le fait que nous l'employons, un mouvement de ferveur qui nous fait obtenir de Dieu cette rémission, soit que ce mouvement sc produise purement *ex opere operantis.* soit que Dieu le provoque en nous à l'occasion du sacramental. Cf. Saint Thomas, *Sum. theol.*. HP, q. 1 x XXV11. a. 3; *De malo.* q. vu, a. 12.

2. *Obtention des grâces actuelles.* Non pas *ex opere operato,* mais en raison de l'intercession de l'Eglise en faveur des fidèles. Ces grâces sont surtout l'effet de sacramentaux indus dans les rites par lesquels l'Eglise consacre une personne à son service spécial, ou encore marque son entrée dans un étal particulier de la vie chrétienne. Exemples : la consécration d'un abbé, la bénédiction nuptiale, l'onction royale, la première tonsure, très probablement les ordres mineurs.

3. *Éloignement des démons.* — L'Eglise possède un pouvoir spécial que le Christ lui a communiqué, pour combattre les démons dans leur œuvre néfaste. Cf. saint Thomas, *Sum. theol.,* IP-I1·, q. ixxx; IIP, q. 1 x x i. a. 3; *De potentia.* q. vi, a. 10; *In IV· Sent.*. (list. V l. q. n. a. 3, qu. 2. C'est pour éloigner, conjurer. Infirmer directement ou indirectement le efforts de l'esprit du mal que l'Eglise intervient par ses sacra-

mentaux el principalement par les exorcismes. Le sacramental à l'égard du démon n'a qu'une puissance vraisemblablement *momie* et. parce qu'il n'a pas l'efficacité er *opere operato* du sacrement, l'Église, avec prudence et raison, joint à l'emploi du sacramental contre le démon d'autres moyens bien propres Λ obtenir l'effet désiré : jeûne, sainteté éminente dans le ministre du sacramental, reliques, élolc, signes dc croix, eau bénite, injonctions faites au nom de Dieu, etc.

•I. *Concession d'un bien temporel.* — Par exemple, la santé, la fécondité des champs, la pluie, le beau temps, etc. Ces biens temporels ne sont accordés à la prière de l'Église que *conditionnellement* (tout comme à la prière des particuliers), à savoir s'ils ne sont pas un obstacle au bien spirituel des âmes.

5. *Remission de la peine temporelle.* — C'est, avons-nous dit, le seul point sur lequel il y ait controverse.

af Directement, il ne semble pas probable que les sacramentaux remettent la peine temporelle due aux péchés déjà pardonnes. Non pas. comme le remarque Suarez. *De sacramentis,* disp. XV, sect. iv. n. 9. que l'Église n'ait pas le pouvoir de le faire, mais parce qu'il n'apparaft pas qu'aucun sacramental ait été institué <lnns ce but spécial : *an vero hoc modo sini aliqua sacramentalia instituta ad hune flnem et ad hunc effectum illo modo tribuendum, mihi non satis constat.* Il s'agit évidemment ici des sacramentaux appliqués aux vivants, car les prières de l'Église pour les défunts — ce vaste sacramental qu'est la liturgie des morts — demandent à Dieu celte rémission des peines temporelles en faveur des âmes du purgatoire, mais leur valeur est purement impétralolre, *per modum suffragii.* En cc qui concerne 1rs vivants l'opinion négative de Suarez fait autorité cl constitue renseignement communément reçu. Donc, pas dc rémission directe, grâce aux sacramentaux, dc la peine duc aux péchés pardonnes, à plus forte raison pas de rémission *avant* le pardon des péchés.

b) Indirectement, le sacramental peut être la cause d'une rémission delà peine temporelle duc aux péchés déjà pardonné de deux façons au moins :

Tout d'abord, comme l'indique expressément saint Thomas. *Sum. theol.,* III·, q. 1 x x x v ii. a. 3, ad 3·° à cause dc la ferveur que les sacramentaux peuvent exciter dans les âmes : *Reatus punir remittitur per pnvdicla secundum modum fervoris in Deum, qui per pra dicta excitatur, quandoque magis, quandoque autem minus.* I.e mode d'impétration est rejeté par saint Thomas.

Ensuite — et surtout — parce qu'aux sacramentaux l'Église peut attacher et attache en fait très fréquemment. des *indulgences.* Ainsi, à l'occasion du sacramental. le pouvoir des clefs confié aux successeurs des apôtres et très particulièrement au souverain pontife Inters lent directement pour accorder, aux fidèles qui remplissent les conditions voulues, une certaine rémission de lu peine temporelle due à leurs péchés. Mais cette rémission n'est pas l'effet direct du sacramental : le sacramental n'en est que *l'occasion.* Cf. *\nalecta sacra.* Home. 1889. p. 36 sq.

Il est à peine utile dc rappeler que chaque sacramental ne produit pas simultanément tous ces effets. L'effet du sacramental est déterminé par la nature mémo dc l'impétration de l'Église qui s'y trouve contenue.

IV. Administra nos d'aprîs m: Code. — Puisque le sacramental agit en vertu de l'impétration dc l'Église, Il est absolument nécessaire que les formules, 1rs rites imposés par l'Église soient respectés, que le ministre soit assuré d'agir valldement. etc. Aussi est-il important de rappeler brièvement, d'après les indications du (.ode lui-même. les règles imposées par l'Église dans l'administration des sacramentaux. *In sacramen·ta!ibu\ conficiendis* vu *administrandis, accurate serventur ritus ab Ecclesia probati.* Can. Il 18, $ I.

1° *.Ministre des sacramentaux.* 1. *En général.* —. 9 Le ministre légitime des sacramentaux est le clerc, qui en a reçu le pouvoir cl qui n'est pas empêché par l'autorité ecclesiastique compétente d'exercer cc pouvoir. Can. 1116. Or. d'une manière générale sont empêchés par le droit de faire et d'administrer les sacramentaux les excommuniés, hérétiques, schismatiques. interdits et suspens. Cnn. 2261. $ I ; 2311, $ I; 2273. 228 |, 2298.

2. *En particulier.* — *a)* Quant aux *consécrations.* — « Quiconque n'est nas revêtu du caractère épiscopal ne peut valldement faire les consécrations, à moins que ce ne lui soit permis soit de droit soit par un induit apostolique. Can. 1117. § L De droit peuvent (aire des consécrations : les cardinaux (simples prêtres), can. 239, { I, n. 20; les vicaires et préfets apostoliques, can. 291. § 2: les abbés el prélats *nttHuis,* can. 323. J 2.

b) Quant aux *bénédictions.* Les ministres des bénédictions appartiennent, selon le genre de bénédiction, à tous les degrés de la hiérarchie cléricale : *a.* \u *souverain pontife* sont réservées les bénédictions des palliums, des *Agnus Dei,* de la rose d'or. — *b.* Aux *évêques* appartiennent, en règle générale, les bénédictions contenues dans le *pontifical :* bénédiction du saint chrême, de l'huile des infirmes, bénédiction d'abbé, sacre dc rois, etc. .Mais les bénédictions épiscopales du *rituel* peuvent être, moyennant induit ou délégation, conférées par un simple prêtre. — *c.* « Toutes les bénédictions autres que celles qui sont réservées au pontife romain, aux évêques ou à d'autres, peuvent être données par *réimporte quel prêtre.* Mais toute bénédiction réservée, donnée par un simple prêtre sans l'autorisation nécessaire, est cependant *valide* quoique *illicite,* à moins que le Saint-Siège, en promulguant la réserve, n'en ail décidé autrement. » Can. 1l 17. § 2-3. — *d.* « Les *diacres* el les *lecteurs* ne peuvent validement et licitement donner que 1er bénédictions qui leur sont expressément permises par le droit. › (.an. 1l 17, § L En conséquence. les lecteurs peuvent bénir le pain cl les fruits nouveaux; mais ils ne peuvent les bénir, ni bénir la table, en présence d'un prêtre; à plus forte raison n'ont-ils pas le droit de bénir le pain à la messe paroissiale. Quant aux diacres, outre la bénédiction du cierge pascal, ils peuvent, s'ils administrent solennellement le baptême, donner les bénédictions et faire 'es exorcismes qui sont prescrits par le rituel. On s'est demande s'ils pouvaient bénir le sel el l'eau. La Sacrée Congré galion des Hites a répondu négativement le 19 février 1888. Mais il semble que la bénédiction du sel néecs saire Λ l'administration du sacrement de baptême doive être exceptée. (.1. de Smut, *np. cit.,* n. 197 *bis; Nouvelle revue théolngique,* 1923. p. 383; *Ami du clergé,* 1928. p. 176. 878. Dc même, quand avec la permission de l'Ordinairc ou du curé (laquelle ne doit être accordée que pour une raison grave, can. 815. § 2), le diacre porte le saint viatique aux malades, il peut faire l'aspersion de l'eau bénite, dire *.Misereatur, Indulgentiam.* tracer le signe de croix sur le malade, dire *Dominus robiscum* avec l'oraison et bénir le malade et les assistants avec le Saint-Sacrement. De même, quand il distribue la communion en dehors de la messe, le diacre peut et doit bénir le peuple. Voir *Rituel,* lit. iv, c. xxn, n. 10; *Commission ıΓinterprétation du (.ode,* 13 juillet 1930. dans *Acta apostoliciv Sedis,* 193(1, p. 365.

c) Quant aux *exorcismes.* - ‹ Personne, ayant le pouvoir d'exorciser, ne peut légitimement proférer des exorcismes sur des *possédés,* s'il n'en a obtenu au préalable licence expresse et spéciale du l'Ordinairc. » (.an. 1151, § 1. Expresse ». vise ici la concession de l'autorisation; spéciale vise le cas particulier de possession pour lequel cette autorisation est accordée. Il ne s'agit que des exorcismes sur les *possédés,* les exorcismes des *champs* et des *lieux d'habitation* n'étant pas

vises par ce canon. Le (.ode ajoute : (.elle licence nc sera accordée par (Ordinaire qu'à un prêtre doué dc pieté, de prudence et d'une parfaite intégrité dc vie. El cc prêtre ne devra procéder à l'exorcisme qu'après s'être enquis avec diligence et prudence si la personne à exorciser est vraiment possédée du démon. » Can. 1151, § 2. Enfin, il est bien évident que - les ministres des exorcismes qui doivent être faits dans le baptême, les consécrations ou certaines benedictions, sont ceux-là mêmes qui sont légitimes ministres dc ces rites sacrés ›. (.an. 1153.

2° *Sujet des sacramentaux.* 1. A *qui conjurer tes sacramentaux?*— Les *bénédictions* doivent et redonnées tout d'abord aux catholiques; mais clics peuvent l'être également aux catéchumènes. Bien plus, â moins que l'Église nc l'ait interdit, elles peuvent l'être aux non-catholiques, pour leur obtenir la lumière dc la foi ou. avec cette lumière, la santé du corps. » Can. 1119. Ainsi, les non-catholiques peuvent recevoir les cendres, les rameaux bénits (S. C. B., 9 mars 1919), mais non la bénédiction nuptiale.

« Les *exorcismes* peuvent être faits par les légitimes ministres non seulement sur les fidèles et les catéchumènes, mais aussi sur les non-catholiques et les excommuniés. » Can. 1152.

2. A *qui refuser les sacramentaux?* — Nc peuvent recevoir les sacramentaux : *a)* Les excommuniés et les interdits, apres la sentence déclaratoire ou condamnatoirc. Can. 2260,1·; 2275, 2°. — *b)* Les fidèles qui, en raison de leurs délits, sont privés par l'Eglise des sacramentaux eux-mêmes. Can. 2291, 6°. — *c)* Les catholiques qui ont eu l'audace de contracter, sans dispense de l'Église, un mariage mixte même valide, jusqu'à ce qu'ils aient obtenu dispense dc ('Ordinaire Can. 2375.

3° *Manière de faire et de traiter les sacramentaux.* — 1. *Faire.* — Les rites fixés par l'Église doivent être scrupuleusement observés. ‹ Les consécrations et les bénédictions, soit constitutives, soit invocativos, sont invalides, si la formule prescrite par l'Église n'est pas employée. » Can. 1118.

2. *Traiter.* — D'une manière générale, tous les sacramentaux doivent être traités avec respect : s'en moquer, les proclamer superstitions indignes d'hommes raisonnables, et autres attitudes dc cc genre comporterait à coup sûr un péché. Le péché est plus ou moins grave selon, d'une part, l'intention et, d'autre part, la nature du sacramental. « Les choses consacrées ou bénites d'une bénédiction constitutive nc doivent pas être détournées de leur usage, à plus forte raison être employées à des usages profanes, même si elles sc trouvent en la possession de simples particuliers. » Can. 1150. Mais il y a, ici encore, des degrés. Sc servir d'un cierge bénit pour s'éclairer ou boire dc l'eau bénite pour se désaltérer pourraient être facilement excusés. Il n'en serait pas de même si l'on utilisait pour des usages profanes un calice ou un ciboire, ou si l'on substituait aux choses consacrées des objets profanes. H y aurait, en ce cas, sacrilège.

Quant aux choses simplement bénites, d'une bénédiction invocative, on peut en user pour le but auquel elles sont ordonnées. Ce n'est pas une raison parce que les mets sont bénits, de n'en pas user. Mais la bénédiction dont elles sont revêtues est bien faite pour imposer. à celui qui en use, un certain respect. Sur toute cette dernière partie, voir Hervé, *Manuale,* t. iu, n. 526-528.

On peut consulter la plupart des Imites théologiques des *sacrements en généràt.* I n chapitre est ordinairement consacré aux sacninirntaux. Parmi les grands ouvrages, on consultera spécialement Suarez, *Dc sacramentis,* disp. X Comme monographies spéciales, nous indiquerons : F. Probst, *Sacraments and Sacramentalten in den drei crslcn christ!. .lahrhunderlen,* Tuhingur, 1872; Schanz, *Die yVtrksarnketl drr Sacramentalten.* (Lans *Theal. Qunrtahrhrift.* Tnbingiir, 1880; G. Arendt. *Dc tacramrntalibui disquisitio sehotasltco-dogmatlca.* 2 Alit.. Borne, 1900; F. Schmid. *Dir Sakrammlalien der kathol. Kirrhc in three Elgenart belruchtrt,* Brixrn. 1906; V Franz, *Dir kirchlichrn Pcnediktiancn im Millclallrr.* 2 vol.. I-'ribourg-en-B., 1909; toute une série d'articles dc G. son Holtum. punis ‡an *Pastor Itonus : Die Weihegeu^alt, cine Quelle der Sakramrntatien.* oct. 1019. p. 27 sq.; Von *den sprziftschen Wirkungen drr Sakramrntatien,* avril 1921, p. 303 sq,; *Die Einsetzung der Sakramrntalicn,* man 1922, p. 282; dom I.rfrbvre, Liiur-*gla, ses principes fondamtntaiix,* abbaye Saint-\ndré, I.ophrm-1rs-Bruges, c. ix. *Ers sacramentaux;* du même, dans *Liturgla,* Paris, 1930. p. 718-792, Les *sacramentaux;* dom Picart, *Sacramentaux ou consécrations et bénédictions de l'Épt/je,* abbaye de Marvdtous (Belgique); L-L. Paschang. *The Sacramental occur Ung to the C. J.* C.. Washington, 1925; A.-C. Gasquet, *Sacramental ,* Saint-Paul (Minnesota). 1928.

A. Michel.

SACRE DES RO IS. — Parmi les sacramentaux — consécration de personnes— le sacre royal tient une place honorable. Sans doute, tout en représentant une idée noble, le couronnement d'un roi ne vient, dans le Pontifical, qu'après la profession des moines, la bénédiction des abbés et abbesses, la consécration des vierges. Et c'est justice, puisque la juridiction royale est essentiellement d'ordre temporel. Cependant, nous accordons ici droit de cité au sacre royal en raison dc l'idée théologique sous-jacente à sa liturgie.

L Idée théologique du sacre royal. — Elle est double : 1· L'idée des *droits* royaux; 2· l'idée des *devoirs* du roi et des sujets.

1° *L'idée des droits* sc concrétise dans *la notion de l'autorité souveraine.* L'idée que l'Église entend ici consacrer, c'est que · Dieu est à la source première dc toute autorité, même civile, et que cette autorité est renforcée du fait que Dieu lui donne la sanction d'une bénédiction ofllciclle ». Dom de Puniet. *Le Pontifical romain,* t. n, Paris. 1931. p. 180. L'autonté, même issue du libre choix des citoyens, est dans l'ordre voulu par Dieu, auteur dc la nature; et donc, voulue dc Dieu, cette autorité est toujours une participation du souverain domaine dc Dieu. Cf. Prov., vin, 15; voir aussi saint Clément. *Epist. ad Cor,,* c. lxi, dans Funk, *Patres apostohei,* t. i, p. 178, et cf. saint Thomas, ‡П·, q. xevi, a. 4, 5. L'Église n'a jamais laissé entendre (iu moins dans sa h u g e) que l'autorité royale vint d'elle; elle proclame que l'autorité du roi, dc l'empereur lui vient dc sa désignation constitutionnelle; mais, au nom dc Dieu, elle consacre cette désignation afin de montrer qu'en définitive elle remonte jusqu'à Dieu. C'est le principe déjà formulé par Tertullicn : *Sciunt* (imperatores) *quis illis dederit imperium. Recogitant quousque vires imperii sui valeant. ... Inde est imperator unde et homo antequam imperator. Apologia,* c. xxx. *P. L.,* t. I, col. III.

Dans la cérémonie du sacre, l'autorité souveraine de Dieu se cristallise pour ainsi dire dans la royauté souveraine du Christ, dont la dignité royale est comme une participation, Par son couronnement, le monarque devient le représentant du Christ dans l'État. (/était bien l'idée de Jeanne d'Arc, disant à Charles VII : • Vous serez le lieutenant du Bol des Cieux qui est roi de France. · C'était la signification des acclamations que jadis le peuple romain chanta au sacre de Charlemagne : *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat.* On retrouve hi même conception chez 1rs Grecs, exprimée dans les *laudes* impériales et dans les représentations iconographiques du couronnement des empereurs byzantins, le Christ y faisant lui-même le geste dc poser sur la tête de l'élu le diadème.

2° *Mais le sacre des rois contient aussi le rappel des devoirs du souverain vis-ù-vis de son peuple, dc TÉglise, dc la religion.* Ou plus exactement, avant toute chose,

1rs monarques doivent pourvoir à la paix et à la liberté de l'Église, dont dépend, pour une grande partie, le bonheur des peuples : *ego promitto coram Dco et ange·lis ejus,* declare l'élu, *deinceps legem, justitiam et pacem Ecclesia- Dei. populoque mihi subjecto pro posse et nosse, /acere et servare.* Les différents rituels dont on s'est servi jadis accentuent encore cette note.

D'autre part, la cérémonie du sacre avait aussi pour but de rappeler *aux sujets leurs devoirs à Tégard (tu souverain.* · Cet enseignement donné par ('Église n'est pas toujours contenu dans un serment spécial de fidélité au prince; mais il est exprime clairement par le fait même que l'ÉglIsc proclame hautement la participation a l'autorité divine qu'est l'autorité souveraine. A l'époque où, dans un Etal vraiment chrétien, le peuple était apte à comprendre ce principe <le dépendance et â reconnaître cette noblesse exceptionnelle de l'autorité du souverain, il n'avait aucune peine à admettre que l'obéissance à cette autorité obligeait en conscience. Car telle est bien la doctrine de l'Église : aucune autorité, aucune loi humaine ne sauraient en effet obliger en conscience, si elles n'avaient une origine supérieure â une simple volonté humaine ou à un simple pacte entre individus. » Dom de Puniet, *op. cit.,* p. 187; cf. S. Thomas, I··II·, q. xcvi. Tant que l'Église ne déliait pas les sujets du serment de fidélité, l'obligation de conscience subsistait.

Ces idées sous-jacentes ù la cérémonie du sacre sont bien l'expression de la liturgie. Elles étaient aussi dans la tradition de la monarchie française : au sucre de (hurles le Chauve, couronné roi de Lotharingie ù Metz, en 869. l'évêque de Metz expliqua au peuple en ce sens les cérémonies. Voir dans *f £.*, t. cxxin, col. 803-801.

11. Liturgie do sache des rois et des reines. — Le Pontifical romuin conserve le rite de ce sacre; mais anciennement il y a eu d'autres formulaires. Les recueils byzantins nous ont conservé les formules jadis en usage pour le couronnement des empereurs. L'onction d'huile en était absente. 11 y eut aussi, très anciennement, un rituel mozarabe pour le couronnement des premiers rois d'Espagne. Mais c'est de Grande-Bretagne que viennent les formules qui s'implantèrent ensuite en France. On trouvera, dans l'ouvrage de dom de Puniet, p. 19195, les renseignements historiques nécessaires. Il y eut cependant un texte purement romain dont les papes sc servaient pour le couronnement de l'empereur d'Occidcnt. Voir les détails, p. 195-196. On trouve dans les œuvres de saint Grégoire le texte du rite observé pour l'onction des rois de brance, *P. /...* t. i xxvin, col. 255 sq.; mais il postérieur Λ ce piqie.

!· Le sacre des rois. — Les cérémonies du sacre, tels qu'on les trouve dans le Pontifical, sont calquées pour ainsi dire sur celles du sacre d'un évêque. L'onction, qui n'existait pas dans la cérémonie du sacre des empereurs d'Orlvnt. a pris une place prépondérante, surtout dans le couronnement des rois de France à partir de l'avènement de la seconde race. C'est plus lard (après lu milieu du ixr siècle) que l'on mil une relation entre celte onction et l'origine surnaturelle attribuée ù la • sainte ampoule ▮. L'onclion était censée donner au roi, le jour de son sacre, des pouvoirs surnaturels. Sur la guérison <ies écrouelles, voir *Travaux de l'académie de Reims,* l. xxitl, p. 121-288. Cf. dom de Puniet, *op. cit.,* p. 198-200.

La cérémonie peut se diviser en deux parties. De la première, *Voncfion* forme le point culminant. Après un début analogue à celui du sucre épiscopal, le ritc se continue par l'instruction du consécraleur ù l'élu, puis par le chaut des Litanies des saints, avec la double Invocation sur l'élu. Deux onctions principales et d'origines anciennes, mais diverses : l'onction sur le front cl sur la tête, et l'onction sur les mains et l'avant-bras, celte dernière, en France du moins, primitive. Ou ajouta plus tard 1rs autres onctions, sur les oreilles et entre les épaules. Sans être une consécration proprement dite, même lorsque Ponction était faite avec le saint chrême, celte effusion de l'huile sainte devait, dans la pensée de l Église, avoir une efficacité toute spéciale pour obtenir au souverain *ut sit /ortis, /ustus, fidelis, providus.* Et l'Église priait pour · que Dieu lui-même fît sa force et qu'il lui mit sur le bras la marque de sa puissance, *constitue Domine principatum super humerum ejus* ». Ce mot d'Isaïe a été relevé par Innocent 111 qui fait observer la relation de ce texte avec l'onction royale : *Princeps ex lune non ungatur in capite, sed in brachio sive humero sive in armo, in quibus principatus congrue designatur.* Le chrême, continue le même pape, coule sur la tête du pontife, parce (pic le pontife reçoit la juridiction sainte; l'huile sainte sur le bras du souverain, parce que le monarque reçoit lu puissance, *lipisl.,* 1. VII, m, />. /,., 1. ccxv, col. 281. Cette lettre est insérée aux Décrétales, I. I, lit. xv, *De sacra unctione.*

La deuxième partie du sacre est constituée par la tradition des insignes et ornements royaux. Tandis que la première partie s'est déroulée avant la messe pontificale, la deuxième partie prend place entre le Graduel et l'Alleluin. L'Église veut ici, avec toute la solennité possible, attester que c'est de la part de Dieu qu'elle confie au souverain tous les attributs visibles de sa puissance. C'est d'abord, du moins dans la cérémonie du sacre des rois de France, la remise de *Vanneau,* symbole authentique de la fidélité jurée â la foi catholique. *signaculum videlicet sanctæ fidei.* Le *glaive* qui est ensuite remis, est pris sur l'autel; il est saint comme l'autel et ne doit servir que pour les causes saintes : *accipe gladium de altari sumptum* (à Home : *desuper beatri Petri corpore sumptum) noslrirgue benedictionis ofiicio in de/ensionem sanctæ Dei Ecclesiæ divinitus ordinatum.* Qu'on se souvienne ici de la théorie des < deux glaives ». Aussi le roi consacré doit-il tirer l'épée du fourreau et la brandir vigoureusement, *illumque vinhier vibrat,* pour montrer sa résolution de mettre son glaive au service des nobles causes. Le *sceptre royal* reçu en troisième Heu rappelle au roi qu'il n'est vraiment que < le relict du Christ ». Mais le point culminant de cette seconde partie est le *couronnement.* Par les évêques, c'est encore le Christ qui couronne son élu. On a vu plus haut que l'iconographie byzantine a fixé cette idée d'une façon expressive. Le roi couronné représente sur terre le Christ dont il doit continuer l'œuvre : *Sla et retine amodo locum tibi a Deo delegatum... qualenus mediator Dei cl hominum (r mediatorem cleri et plebis permanere /aciat.* Ainsi revêtu de scs insignes le roi est admis à la cérémonie de *Voflrande,* tout comme l'évêque consacré.

Les détails, concernant surtout les ornements dont se revêtait alors le roi, variaient suivant les pays. L'empereur des Humains recevait un triple diadème : la couronne d'argent du roi allemand, la couronne de fer du roi d'Italie, la couronne d'or réservée à la majesté impériale, puis, des vêtements somptueux rappelant les insignes pontificaux. Les rois de !'rauce portaient une tunique brodée de lys d'or et taillée à la façon des vêtements du sous-diacre. Les rois de Hongrie recevaient la sainte couronne, l'épée royale, le globe A double croix et le grand manteau, en forme de chape, tissé par les soins de la reine Gisèle, en 1031. · Plus ecclésiastique encore, s'il est possible, paraissait être Γaccoutrement du roi d \uglelerre, puisqu'il comprenait l'amlcl, l'aube, la dahnatlque, l'étolc et la chape ornée d'aigles brodes d'or. Depuis la réforme anglicane les théologiens anglicans ont affecté d'attacher la plus grande importance à ces détails et n'ont pas craint d'insister sur le prétendu caractère sacerdotal de ces vêtements. · Dom de Puniet, *up. cit.,* p. 210.

2° *Le sacre des reines.* Dès les origines du sacre royal en Franco (milieu du ⅴin siècle), on a su la reine paraître aux côtes du roi dans la solennité du sacre et participer, comme lui. aux onctions, prières, traditions d'insignes cl couronnement. On pourrait marquer quelques différences entre les deux cérémonies, soit pour le moment où elles doivent sc faire, la cérémonie du sacre de la reine *suivant* dans le pontifical celle du roi (bien qu'à Home, depuis la fin du ⅹii siècle, les deux sacres et les deux couronnements de l'empereur et de l'impératrice se déroulassent simultanément), soit pour les formules employées. D'une manière générale, il suffit de rappeler que l'idée propre qui se dégage du sacre des reines, c'est la bénédiction, dans le sein de sa mère, du rejeton royal futur héritier présomptif : *una cum Sara atque Rebecca, Lia et Rachel, beatis reverendisque faeminis, /ructu uteri sui facundari seu gratulari mereatur, ad decorem totius regni, statunique sanctæ Dei Ecclesiir regendum nccnon prolegendum...*

Le pontifical romain prévoit le vas des Etats où la souveraine jouit de l'intégrité du pouvoir royal et où seule elle reçoit la consécration du couronnement. L'onction qui, pour le roi, sc faisait entre les épaules, sc (ait pour la reine sur la poitrine. Lors du sacre de lu reine Victoria, en Angleterre, cette onction fut supprimée. Mais, pour tout le reste, le couronnement d'une reine seule ne contient rien qui n'ait été prévu précédemment, sauf les différences assez minimes exigées par la différence des sexes.

Cet article est résumé du v. xi de l'ouvrage de dom Pierre de Puniet, *Is pontifical romain, histoire et rommentaire,* t. il, Paris, 1931, p. 179-218. On devra s'x rcjiortcr pour les détails historiques et liturgiques qui ne pouvaient trouver place ici. Voir également Th. Bernard, Coi/γλ ₹/ *liturgie romaine,* t. ı, 1'· part., Paris, 1902. c. iv, p. 396-465. Dans ce dernier ouvrage, on trouvera des détails intéressants sur le sacre des rois de France, auquel tout un appendice est consacré (p. 125-165).

A. Michel.

SACREMENTS. L'objet de cet article ne saurait être que les sacrements en général. Chaque sacrement, considère en particulier. a déjà été l'objet d'une étude spéciale. Et encore, plusieurs questions intéressant les sacrements en général ont été précédemment étudiées, notamment celles du Cahactîni; sacbamenti L. t. h. col. 1698; de la Fiction dans les sacrements, t. v, col. 2291; de I'Intintion dans L'ADMINISTILATION ET L'üSAGI. DES SACHEMINTS, t. vu, col. 2271 ; de la Maiièhe et iobmk dans les sac.biments. t. x, col. 535; du Minlsthi.dis sachemints, *ibid.,* col. 1776; de I'Opus opliutvm, t. xi, col. 1081; de la Reviviscence des sacbkminɪs, t. xm, col. 2818. Tenant compte de ce qui est déjà acquis, nous n'y reviendrons que dans In mesure où il serait utile de marquer une précision nouvelle.

Nous étudierons successivement: L Le mot. IL La notion (col. 191). III. L'institution et le nombre septénaire (col. 536). IV. Les explications théologiques (col. 558). V. l.e dogme et la théologie de la causalité sacramentelle (col. 577). VL Les effets des sacrements (col. 621). VIL La validité, ht licéité, la fructuoslté et les problèmes moraux et canoniques s'y rapportant (col. 635).

L Le mot. — 1° *Le terme grec* μυστήριον. — Dans la théologie grecque, c'est le terme μυστήριον (pli désigne les sacrements. Aujourd'hui encore, les théologiens orientaux dissidents n'emploient pas d'autre expression. Voir Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesite orientalis,* pars 1% lénn, 1850: *Confessio orthodoxa* (de Moghila). pars ⅋ q. xcvili sq., p. 170 sq.; *Synodus hieros'dymitana,* p. 311; *Decreta synodi Constantinop.,* p 101; *Acta synodi apud Giasium* (.hissy), p. 111; *Dositheri confessio,* p. 118; et pars H·, lénn. 1850 ; *Metrophanis Crilopuli confessio,* c. v, p. 89 iq.; r. vu. p. 107; c. xi, p. 110; c. xxn, p. 201.

Le sens primordial de μυστήριον est · secret »; c'est le sens qu'on trouve chez les classiques, poètes, littérateurs. historiens, philosophes. Par extension, μυστήριον. au pluriel surtout, se disait des initiations religieuses qui imposaient le secret le plus absolu. D'où l'on peut déduire que la définition donnée par Theodorei à propos de Rom., xi, 25. est juste : Μυστήριον ἐστι το μή ττϊσι γνώριμον ἀλ/ά μόνον τοί Οεωρουμένοι , *P. G.,* t. 1 x x x ii. col. 180 B.

La Bible retient ce sens primitif et ne fait que lui ajouter des nuances secondaires. On le trouve 15 fois dans 1rs écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament : Dan.. 9 fois; Judith, 1 fois; EcelL. 2 fois; Prov., 1 fols; Sap., 3 fois; Tob.. 1 fois; 11 Mac., 1 fols ; Apoc., 1 fois; Matth., Luc.. Marc., chacun 1 fois; et 20 fois dans les épltrcs de saint Paul. D'après F. Prat. *lm théologie de saint Paul,* t. n. Paris, 1912. p. 391. on peut ramener à trois acceptions les diverses nuances qui sc sont greffées sur la notion générique : 1· Secret de Dieu relatif au salut des hommes par le Christ, secret aujourd'hui dévoilé : Rom . xvi, 25; 2· Sens caché, symbolique ou typique, d'une institution : Eph.. v,32 (sens du mariage), d'un récit. Dan., n. 18. 27. 30 (sens du songe de Nabuchodonosor), d'une chose ou d'un nom; Apoc.. I. 20 (sens des sept étoiles et des sept candélabres); *tbid.,* xvn, 5-7 (sens du nom de la grande Babylone); ⅋ Action cachée ; II Thess.. n, 7 (le mystère d'iniquité)» üU qui n'est pas connue, I Cor., xv. 51 (le mystère de la résurrection future). On pourrait indiquer d'autres exemples.

Rien d'étonnant donc que la langue ecclésiastique se soit emparée de ce mot désignant philosophiquement l.i nature intime et secrète d'une chose, pour l'appliquer au rite symbolique produisant la grâce qu'il figure, puis aux vérités incompréhensibles qui dépassent les lumières de la raison.

Toutefois, dans la sainte Écriture, on ne trouve pas le mot μυστήριον, même quand il est traduit par *sacramentum,* appliqué au rite sacré qui constitue le sacrement. Même dans Eph., v.32. le mot *sacramentum* ne vise pas le ‹ sacrement · du mariage. Voir ici Mamâge, t. IX. col 2070. Les seize fois où μ'χττήρτον est traduit par *sacramentum* ne comportent aucune nuance spéciale, modifiant le sens général de *mysterium.* Dans l'Ancien Testament : Tob., xiî, 7; Sap.. n. 22; vi. 21 ; xn. 5; Dan., n. 18; n. 30; n, 17; iv, 6; dans le Nouveau Testament. Eph., i. 9; m. 3; III, 9; V, 32; Coi., i, 27; I Tim.. m, 16; Apoc . i. 20 ; xvn, 7.

Avant le ιν· siècle le mot μυστήριον garde sous la plume des écrivains chrétiens son sens classique de chose sacrée, mystérieuse.

Chez les Pères apostoliques, en effet, nous trouvons peu de lumières : .Μυστήριον est absent de la *Lettre aux Corinthiens* de saint Clément, de l'épttrcdu pseudo-Barnabe, du *Pasteur* d'Hermas. Dans la *Didachê,* xi, 11. on lit que le vrai prophète agit clç μυσττριον κοσμικόν ἐκζλησία . ce qui est vraisemblablement une allusion à Eph.» v, 32. Funk. *Patres aposlolici,* t. i. p. 28. Pour Ignace d'Antioche, la mort du Christ est le mystère de notre salut, puisqu'elle est le principe de notre foi. *Magn.,* ix. 1. *tbid.,* p. 258. · La virginité de Marie, son enfantement, avec la mort du Sauveur, sont les trois mystères de clameur, qui ont été perpétrés dans le silence de Dieu. » *Eph.,* χιχ, 1, *ibid.,* p. 228. Peut-être *Trait.,* n, 3, διακόνου ...μυστηριων I. \ , offrirait-il un sens plus précis, encore qu'il soit difficile d'y voir une mention de l'administration de certains sacrements (ci. I Cor., iv, I), Funk. *tbid.,* p. 211. Dans *V Epttrc à Diognète,* à part peut-

être ιν, 6, Οεοσεβεία μυστήριον, *ibid.,* p. 396, rien de saillant dans les autres emplois de μυστήριον, vir, 2; vin, 10; x. 7; xi, 2. 5. *ibid.,* p. 102. 101, 408, 410.

Chez les Pères apologistes, il serait pareillement difhcilc de trouver le mot μυστήριον employé avec le sens moderne du mot · sacrement ». Le sens ordinaire sc rapporte aux ‹ mystères » païens, avec une note d'infamie à l'égard des faits et gestes attribués aux faux dieux. Cf. Athénagore, *Legatio,* n. 4 (mystères d'Eleusis), n. 28, 32, P. (λ, t. vi, col. 897 B. 956 C, 96l A; Théophile, *Ad Autolycum,* l. I, n. 9 (mystères dOsiris), *ibid.,* col. 1037 C; Tatien, *Ado. Gnrcos,* n. 8, *ibid.t* col. 825 A. Justin est plus abondant. Dam le *Dialogue,* ‹ il emploie fréquemment μυστήριον, ‹ sens caché », comme synonyme de parabole, de symbole, de type. Il dit par exemple que « le mystère de l'agneau était le type du Christ ». *Dial.,* XL, P. *G.,* t. vi, col. 562 B. Il appelle mystère le sens typique ou allégorique de certaines prophéties. *Dial.,* x.xiv, x l iv, Lxvni, 1.XXVHI, i.xxxv, cxxxvm, col. 528 B, 569 B. 633 D, 660 C. 680 A, 793 A. Il parle assez souvent du mystère de la croix. *Dial.,* l x x iv, x c i, c v i, cxxxi; *Apol.,* I, xm, col. 649 B, 692 B, 721 C, 780 C, 348 A, c'est-à-dire de sa signification et de sa valeur sotériologique. Dans Γ*Apologie,* il signale l'immoralité des mystères païens, cf. *Apol.,* I. xxv, χχνιι; *Apol.,* H, xn, col. 365 A, 372 A, 461 C; il mentionne, en l'approuvant, un écrit destiné à montrer que le christianisme ne connaît pas ces sortes de mystères, *Apol.,* I, xxix, col. 373 A; cn meme temps, il soutient la thèse que les prophètes mal compris ont suggéré certaines idées aux inventeurs des mystères de Bacchus, *Apol,,* I, l iv, col. 109 AB, et que les mystères de Mithra sont une imitation diabolique du rite chrétien de l'eucharistie. *Apol.,* I, l x v ï, col. 429 A. (i F. Prat, *op. cit.,* p. 392-396.

En ce qui concerne saint Irénce, la traduction latine de son ouvrage offre des exemples de *mysterium,* traduction vraisemblable de μυστήριον. Voir plus loin, col. 192. A l'exemple d'irénéc, saint Hippolyte n'emploie guère le mot · mystère › qu'en connexion avec l'hérésie des gnosliques qui s'étalent appropriés ce terme. *Philosophumena, Proamium, P. G.,* I. xvic, col. 3017 B; cf. S. Irénée, *Cant. hier.,* l. I, c. i, n. l ; c. xx, n. 3, *P. G.,* t. vu, col. 437. 657.

Chez Elément d'Alexandrie et chez Origène, nous trouvons une première adaptation du mot *mystère* aux croyances et pratiques religieuses du christianisme. Sans doute, ces auteurs connaissent les « mystères » de la gnose; niais ils lui ravissent ce mot pour lui donner un sens chrétien. Clément appelle mystères le culte rendu aux faux dieux. *Cohortatio ad yentes* (Protréplique), c. iv; cf. c. ii. P. *G.,* t. vm, col. 152 B, 76 B. C'est que le mystère est une représentation des choses sacrées par des signes sensibles. Ainsi les mystères des Egyptiens. *Strom.,* I. V. c. vu, *P. G.,* t. ix, col. 68 B. Cf. I. 11, c. xiv, l. vm, col. 997 G, Le passage se fait donc facilement à la désignation des vérités et des pratiques chrétiennes par le mot *mystère.* L'initiation chrétienne constitue les « petits mystères » préparant la connaissance des grands. *Strom.,* l. IV, c. i, t. vm, col. 1216 C. Ainsi les « mystères » du Christ sont cachés aux profanes. *Strom.,* L V, c. ix, t. ix.col. 88 (L Qui plus c t. ils ont été cachés aux prophètes eux-mêmes, et le Christ ne les a livrés qu'en paraboles. *Strom.,* VI, c. xv, t. ix, col. 348 C. Commentant Is., n. 16, Clément enseigne qu'on ne doit pas révéler les · mystères de la foi ·. *Strom.,* l. V, c. x, t. ix, col. 93 sq. Et tous ces mystères doivent être enseignés mystiquement, τὰ μυστήρια μυστικώ παραβίδοται, *Sireni.,* I. 1, c. i, t. vm, col. 701 C.

On pourrait relever chez Origène une exégèse analogue du mot « mystère ». Il suffit de rappeler ici la distinction des simples et des parfaits, voir ici t. xi, col. 151 I sq., pour saisir toute l'adaptation faite au christianisme des mystères de la gnose.

On comprend plus facilement comment désormais le mot mystère, sans perdre aucune de scs autres significations, pourra être appliqué aux rites sanctificateurs. Saint Jean Chrysostome l'explique parfaitement : « Il y a mystère, quand nous considérons drs choses autres que celles que nous voyons... Autre est ici le jugement du fidèle, autre celui de l'inlldèlc. Moi, j'entends que le Christ a été crucifié et aussitôt j'admire son amour pour les hommes; l'infidèle l'entend aussi et estime que ce fut folie... L'Infidèle connaissant le baptême, pense que ce n'est que de l'eau; moi, ne considérant pas simplement ce que je vois, je contemple la purification de l'âme effectuée par l'Esprit-Salnt. L'inlldèlc estime le baptême comme une simple lotion faite sur le corps; moi, je crois qu'il rend aussi l'âme pure et sainte, et je pense au sépulcre, à la résurrection, à la sanctification, â la justice, à la rédemption, à l'adoption des fils, à l'héritage céleste, au royaume des deux, au don du Saint-Esprit. » *In hm epist. ad Cor.,* hom. 1, n. 7, P. *G.,* t. i.xi, col. 55. On trouve semblables doctrines chez saint Epiphane, *//.‹t* .. xi., n. 2. *P. G.,* I. xi.i, col. G80 CD.

2° *Évolution sémantique du mot ▮ sacramentum » chez les Pères latins,* — On peut se demander comment le mot μυστήριον a été traduit de préférence par *sacramentum,* alors que d'autres termes, tel *arcanum,* pouvaient paraître plus indiqués.

La solution de cc problème dépend, avant tout, de l'usage qui fut fait, en langue latine, du mot *sacramentum* appliqué aux choses religieuses du christianisme. Les auteurs qui sc sont appliqués à celle étude sont assez nombreux. Dans l'introduction générale du recueil *Pour l'histoire du mot « sacramentum »,* I. *Les antcnicéens,* Louvain, 1924, le P. de Ghellinck cn fait une énumération exhaust ivc, depuis les lexiques et dictionnaires philologiques jusqu'aux travaux spéciaux et aux monographies, cn passant par les dictionnaires bibliques et théologiques et les histoires des dogmes. Deux éludes monographiques paraissent surtout devoir retenir l'ailention, celle de Valentin (irone, *Sacramentum oder Dcgrifl und Hcdculung von Sacrament bis zur Scholastic,* Brilon, 1853, et celle de IL von Soden, Μυστήριον *und Sacramentum in der crslcn drci Jahrhundcrten der Kirche,* dans la *Zeitschri/t für die* A. *T.* H *isscnscha/t,* t. xn, 1911, p. 188-227. On doit ajouter aujourd'hui les trois monographies du recueil public sous la direction du P. de Ghellinck, savoir *Tertullien,* par Emile de Backer, *Cyprien et ses contemporains,* par J.-B. Poukens, S. J., et *Les derniers anténicéens,* par G. Lcbacqz, S. .L, cl J. de Ghcllinck, S. J.

Dans la langue latine, *sacramentum* désigne juridiquement l'argent qui, déposé à *Vœrarium* par la partie qui perd le procès, est consacré par le fait même à la divinité. Militairement, c'est le serment prêté par les recrues à leur entrée nu service. Mais dépôt ou serment sont des engagements vis-à-vis du dieu; argent déposé et personne assermentée sont désormais chose ou personne consacrées. L'existence du *sacramentum mihliic,* parfois attestée par un signe *(fidei signaculum)* a exercé par son symbolisme une certaine Influence sur la notion de mystère qui s'est attachée au concept du sacrement chrétien.

1. *Tertullien.* — En cette matière, Tertullien fut un initiateur, dont la prépondérance s'affirme incontestée. Sa pensée sur le *sacramentum* marque une évolution certaine : elle part du sens classique de *sacramentum militiic.* S'inspirant de la *militia Christi,* si souvent exploitée par saint Paul, Tertullien applique le mot *sacramentum* au baptême, qu'il considère

connue le serment par excellence, contradictoirement opposé aux obligations de l'idolâtrie; il y voit une consécration, un engagement comparable a la *drnotio* et ouvre ainsi la voie à l'adaptation ultérieure du mot *sacramentum* au concept d'initiation, chrétienne ou païenne, à l'objet de la promesse baptismale, la foi, et â la synonymie de *sacramentum* et de *signaculum.* Ce qui étend le sens de *sacramentum* aux choses et aux actions que nous appellerions aujourd'hui *sacramentaux.* Voir ce mol, col. 165.

C'est A cet instant de l'évolution de la pensée de Tertullien que le mol sc charge du concept de mystère », car les rites d'initiation sont des « mystères » : ils ont un caractère symbolique cl une efficacité purificatrice et cschatologiquc *Sacramentum* ne sera donc plus simplement le serment ou l'initiât ion, mais l'objet de cc serment ou de celle initiation; Il traduira les idées de /of, de *doctrine catholique,* de *discipline.* L'idée de mystère contenue en germe dans le concept du serment baptismal se fortifiera au contact des concepts grecs de τελετή cl de μυστήριον. Les sens nouveaux attachés au mot *sacramentum* accusent de plus en plus l'idée de mystère et Uniront par la dégager complètement, avec le sens de *res occulta,* de *res mysteriosa rt sacra.*

Pour mieux marquer la progression cn ce sens de la pensée de Tertullien. les textes de cet auteur, dans lesquels on peut relever le mot *sacramentum,* au nombre de 131. ont été divisés par E. de Hacker en deux groupes : groupe *sacramcntum-scrmcnt* (81 exemples). avec les idées successives de *serment militaire* ou autre, de *rite d'initiation* aux mystères, de *religion* au sens objectif, de *vérité* et de *doctrine religieuse,* de *consécration* (au sens étymologique de *sacramentum),* de *rite cl sacrifice sacramentel, de rite non sacramentel* el de *marque* ou *garantie* de la foi *(signaculum); —* groupe *sacramentum- mystère* (50 exemples), avec les idées successives de *symbole, figure, allégorie,* de *mystère* ou *chose secrète et cachée,* de *disposition, plan, ordre divin,* de *prophétie.*

Deux sacrements —- au sens actuel du mot le baptême et l'eucharistie, trouvent place, dans la pensée de Tertullien, en ces significations diverses du même mol *sacramentum.* Dans le sens de serment militaire, allusion au baptême. *De spcct.,* c. xxtv, *P. L.* (édît de 1811), t. i. col. G5G AB; avec la nuance d'abjuration. *De idol.,* c. vi, col 668 B; avec le sens de fanion, étendard, *ibid.,* c. xix. col. G00 B; dans le sens de chose sanctifiante (application au baptême), dans *De bapt.,* c. iv, col. ‡20 A; *ibid., c.* v, col. 1205 B; (application au désir du baptême dans la foi justifiante), *ibid.,* c. xn. xm, col. 1213 B. 121 I C; avec le sens de consécration (allusion à l'eucharistie), *Adv. Marcioncm,* I. V, c. vm, t n, col. 189 A; dans le sens des rites purement extérieurs qui servent de cadre â l'administration des sacrements divins. *De prescript.,* c. x l , t. n, col. 51 A (ici il semble que Terlulllen approche de l'idée théologique du rite sensible, auquel est attachée la production d'effet s surnaturels, ce qui est le concept essentiel du sacrement chrétien); cf. *De bapt.,* c. i. m. ix, t. i. col. 1197 A, 1202 C» 1209 B; avec la pensée des rites qui accompagnent l'administration du sacrement de baptême. *De virg. vel.,* c. n. t. n. col. 891 A; avec allusion aux signes sensibles cl aux effets des sacrements de l'initiation solennelle des adultes. *Adv. Marcioncm,* I. I. c. xiv, col. 2G2; avec indication du baptême, de la matière et des effets du baptême, *ibid.,* I. I. c. xxvui, col. 280 AB; avec désignation du baptême qui marque d'un signe les fidèles et allusion à la prophétie de Malachte relative à l'eucharistie, *ibid.,* I. III, c. vm, col. 353; avec indication très nette des deux sacrements, baptême et cucharist ie. *ibid.,* 1.IV, c xxxiv, col. l 12 C; avec indication, cn général, des sacrements chrétiens, notamment le baptême et l'eucharistie. *De resur.,* c. IX. t. i, col. 806 AC; *Exhort, cast.,* c. vir, t. ir, col. 923 A; *De corona.,* c. ni, col. 79 A; *De pudic.,* c. ix, col. 997 C; c. x, col. 1000 BC; c. xv, col. 1009 C. On a indiqué â Sachamevtavx quelques textes sc rapportant â cette signification; cf. col. 167.

Dans un certain nombre de ces exemples, notamment *De prescript.,* c. XL, et *De baptismo,* c. i, m, rx. «sinon formellement, du moins en fait, les grandes lignes du concept sacramentel, reprises plus tard par saint Augustin, sont désormais fixées». De Backer, *op. cil.,* p. 118.

2. *Chez saint Cyprien et les écrivains qui gravitent autour de lui.*— Ici, l'on n'a plus â observer d'évolution dans la pensée des écrivains ecclésiastiques sur le mot *sacramentum.* Les différentes significations sont acquises. 1L von Soden a pu dire que. si le mot *sacramentum,* appliqué à nos rites, est vraiment dérivé du sens militaire de serment. Cyprien marque l'aboutissement de cette évolution, dont Tertullien est le point de départ. Les traductions bibliques anciennes sont une confirmation de ce fait. J.-B. Poukens a recueilli dans les œuvres de Cyprien et de ses contemporains. Novation. Pinnilicn, Némésicn, le diacre Pontius et quelques anonymes, 116 exemples de l'emploi du mot *sacramentum.* On y retrouve les deux acceptions fondamentales de *sacramentum* .•sacrement-serment et sacrement-mystère. Et même, dans le sens de sacrement-mystère, on découvre nettement doux sens assez divergents : le sacrement-mystère proprement dit et le sacrement-figure, symbole, signe. Non pas certes qu'on trouve déjà au in· siècle notre concept théologique de sacrement, signe et cause de la grâce; mais la conception de « choses sanctifiantes » sc trouve déjà d'une manière vague présente à l'esprit de Cyprien et de scs contemporains.

Le sens de serment militaire est encore très vivant et, cn dépendance de cc sens primitif et classique, les sens de *serment, d'initiation* ou de *profession de foi. d'obligation, d'engagement.* De ce chef, on trouve une allusion très nette au baptême *(sacramentum interrogare.* dans *Sentcntiiv episcoporum.* édit. Hartel. p. 437); à la profession de foi baptismale, *Epist.,* 1 iv, n. 1, p. 621. bien plus à la profession de foi baptismale en la Trinité. *Epist.,* 1 x x iii. n. 5, p. 782. La categorie de sacrement-mystère et mieux sacrement-signe, avec ses différents dérivés, *symboles, figures, révélation, précepte.* ne contient guère d'application directe du mot *sacramentum* aux sacrements proprement dits, tels que nous les concevons aujourd'hui. Tout au plus, peut-on signaler le *sacramentum calicis,* allusion évidente à l'eucharistie. *Epist.,* Lxm. n. 1-2. p. 702; cf. *ibid.,* n. 13. p. 712. Cependant, dans cette catégorie, de loin la plus nombreuse, le concept de *signe* est mis cn relief. Or, ce concept deviendra plus tard un des éléments de la définit ion des sacrements.

Cc qui est plus intéressant encore chez ces auteurs, c'est qu'on y trouve le mot *sacramentum* désignant expressément les sacrements proprement dits, non certes dans la plénitude de la signification actuelle, mais déjà avec le sens très déterminé de « moyens producteurs de la grâce ». Cela surtout pour le baptême : Cyprien, *Ad Quirinum, Testimoniorum* L HL édit. Hartel. p. 35 (il s'agit ici de *salutaria sacramenta,* au pluriel, parce que Cyprien y parle aussi vraisemblablement de l'imposition des mains, qu'on administrait ensemble avec le baptême); *Ad Dcmctrianum,* n. 26, p. 370 (passage dans lequel le mot *sacramentum* présente un sens discuté des auteurs, mais que Poukens estime devoir interpréter du baptême lui-même. cf. op. *cit* , p. 207); *Epist..* 1 x ix , n. 12. p 761 ; ι,χχιιι, n. 22. p. 795; *Epist.,* 1 x x v (en réalité de

Firmillcn), n. 9, p. H1G; *ibid.,* n. 13, p. 819; *ibid.,* n. 17, p. 821 ; fauteur de *VAd Novatianum, c. in,* édit. Hartcl, p. 55 (ici le pluriel *sacramenta* fait allusion, outre le baptême, à d'autres sacrements); fauteur du *De rebaptismate,* c. x, p. 81 ; la *Passio SS. Mariani ci Jacobi,* n. Il, édit, von Gebhardt, p. Ill, I. 9 *(airjusque sacramenti* baptême de sang, baptême d'eau).

Mais les exemples existent aussi pour le baptême ct la conhnn.ition réunis : Cyprion, *Epist.*, i.xx, n. 3, édit Hartcl, p. 770; î.x x iï, n. 1, p. 775; i.x x iii, n. 20, p. 794 ; *ibid.,* n. 21, p. 795; *Sententiie episc.,* n. 5, p. 139. Le premier et le troisième de ces passages ne se comprennent qu'en fonction de la théorie de Cyprlcn sur l'admission des hérétiques convertis ; il faut les rendre à la vraie foi,non seulement par l'imposition des mains, mais par *omnia sacramenta.*

Enfin feucharistie est clairement indiquée en quelques autres textes ; Cyprlcn, *De catholica: Ecclesia unitate, c.* xv, p. 221; *De lapsis,* c. xxv, p. 255; *De zelo et livore, c.* xvn, p. 131; *Epist.,* 1 x iii, n. 11, p. 713 (précepte d'employer le vin pour le saint sacrifice); *ibid.,* n. 16, p. 711; la *Passio SS. Mariani et Jacobi,* n. 8. édit, von Gebhardt, p. I Il, l. 5. Pour d'autres textes, dans le sens de sacraincntaux, voir ce mot, col. 167.

3. *Les derniers auteurs anténicécns : Arnobe PAncien, Lactance, Commodien de (îaza, la traduction latine de saint Irénée.* — Cc sont les auteurs étudiés dans la troisième partie du recueil de J. île Ghellinck.

Chez Arnobe, le mot *sacramentum* est employé presque uniquement dans son sens classique et païen de *sacrement-serment. Ado. nationes,* I. II, c. v *(salutaris milltlx sacramenta), P. L.,* t. v, col. 816 B; 817 A ; I. III, c. vi *(sacramenta... numinum),* col. 911 A, ct approximativement, l. IV, c. xx *(sacramenta condicunt),* col 1010 A. On note un sens se rapprochant de doctrine mystérieuse, supérieure, preuve du christianisme *(immensi nominis hujus* (Christi) *sacramenta diffusa),* I. II, c. v, col. 816 B, et enfin le sens de *sacrement-mystère (veritatis absconditic sacramenta),* I. I, c. m, col. 21 A. Voir G. Lebacqz ct J. de Ghellinck. "p. *cit.,* p. 226-231.

Lactance nous présente le mot *sacramentum* sous un jour nouveau. On trouve chez lui vingt-six exemples du mot sacrement : vingt-trois fois dans les *Institutiones,* deux fois dans le *De opificio Dei* et trois fois seulement dans *VEpitome.* Dans cc dernier ouvrage, qui est un résumé des *Institutions,* on rencontre des synonymes ct des périphrases utiles pour l'intelligence du mot *sacramentum.* Mais vingt-quatre fois sur vingt-six, le mot gravite autour d'une même signification fondamentale : « D'après Lactance lui-môme, on peut donner, du mol *sacramentum* tel qu'il l'entend, la description suivante : c'est la seule vraie doctrine *(sacramentum veritatis),* qui ne peut être connue que par revelation *(mysterium sacramenti)* el qui ouvre des aperçus Inconnus de la seule raison humaine, sur lu nature de Dieu *(sacramentum Dei),* sur les rapports du Fill avec le Père *(sacramentum nativitatis sua:),* sur les destinées de l'homme *(sacramentum hominis h i* du monde entier *(sacramentum mundi et hominis) :* doctrine mystérieuse, parce que révélée, et sacrée, parce que venant de Dieu. C'est tout le thème des *Institutions* ct de *VEpitomc...* Quant aux autres sens du mol, qui apparaissent à l'état isolé, nous n'en rencontrons que deux, le premier se traduisant par « rite symbolique ». *I sacramentum ignis et aquæ), Instil.,* I. 11, c. ix (x), *P. L* . t. vi, col. 319 A. le second par « engagement sacré *»(casti el inviolabilis cubitis sacramenta). Epitome,* Lxi (i.xvi), coi. 1089 AB, Lcbacqz-de Ghellinck, *op, cit.,* p. 265. Un seul cas représente donc, chez Lactance. l'évolution du mot *sacramentum* dans le sens de rite sacré opérant le salut. Cet auteur est dès lors de minime importance dans le présent sujet.

Commodien de Gaza n'emploie qu'une fois le mol *sacramentum,* au vers 230 du *Carmen apologeticum : sacramenta legis amittunt (Judici),* les Juifs perdent l'intelligence des prophéties relatives au Messie. Dans un autre vers, *sacramenta* de Sap., n, 22, est remplacé par *secreta;* cette exégèse indique le sens que lui accorde Commodien. Un troisième passage rend par *mysterium* le sens de sacrement, *Instrue Hones,* I. L xxxvm, vers 1. *P. L.,* t. v, col. 230. Les deux autres textes dans le *Corpus* de Vienne, t. xv, p. 129, 118. Lcbacqz-de Ghellinck, p. 267-269.

La traduction latine du *Contra hicrcscs* d'Irénéc (dont la date – fort approximative peut se placer « entre le début du nr siècle ct le premier quart du v· siècle) n'oITrc, à première vue, rien de bien particulier. La nature même du sujet traité par Irénéc aurait dû amener plus souvent sous la plume de son traducteur le mot *sacramentum.* Or, contre une cinquantaine de cas où se rencontre le mot *mysterium,* cinq seulement donnent *sacramentum,* avec le sens de sacré, mystérieux (plus exactement *sacramenta,* au pluriel), *Cont. h.rr.,* I IL ‹·. XXX, n. 7. *P.* ‹·.. t vu, col. 820 B; cf. n. 6. col. 818 C (il s'agit des créatures spirituelles); l. IV, c. xxxv, n. 3 (les *sacramenta* des prophètes s'opposent a ceux de la gnose), col. 1088 B et C. Enfin, au l. III, c. i, les *sacramenta* des apôtres, c'est-à-dire les mystères enseignés par eux, sont mis également en opposition avec les mystères de la gnose, col. 911 B. Il semble bien, en l'absence du texte grec, que ce soit toujours le mol μυστήριον que le traducteur rende par son équivalent latin *mysterium* ct parfois *sacramentum.* Si le traducteur avait employé la langue de Tcrtullicn, de Cyprlcn, d'I Blaire ou d'Augustin, nul doute que *sacramentum* eût paru aussi fréquemment que *mysterium.* .Mais jamais chez le traducteur d'Irénéc, *sacramentum* ne sc présente nettement avec le sens de *rite* sacré, de « sacrement », au sens moderne du mot. Lebacqz-de Ghcllinck, j). 272 sq.

Les Actes des martyrs - un exemple dans les *Acta sancti Maximilian!* ct trois dans les *Acta sancti Marcelli* —se réfèrent au sens de ‹ serment militaire › ct n'intéressent pas directement la présente recherche. *Ibid.,* p. 281-288.

Enfin, les premiers documents donat istes fournissent trois exemples de l'emploi du mol *sacramentum, sacramenta* équivalant dans le premier *(Acta martyrum Saturnini.* 2, *P. L.,* t. vin, col. 690 A ct 705 A) à *Scriptura sacra.* Plus loin, col. 691 A, *dominica sacramenta* ne peut signifier que 1'ofllcc liturgique du dimanche. Mais voici que, dans son réquisitoire contre les catholiques, l'auteur affirme la nullité des sacrements de ses adversaires : ce sens est très net puisqu'on accuse le pécheur de « célébrer des mystères pour la perte des misérables, *cum erigit altare sacrilegus, celebrat sacramenta profanus, baptizat reus* », etc. *Acta marlyrum Saturnini,* 19, col. 702 C. Qu'il s'agisse ici de l'administration des sacrements en général ou de la célébration de l'eucharistie en particulier, peu importe : nou< tenons le sens actuel de *sacramentum.*

Le *Sermo de passione Donati* fournit également trois exemples de l'emploi du mot *sacramentum.* L'auteur y parle tout d'abord des déserteurs des sacrements célestes, *sacramentorum cirlcstium desertores, Scrm.,2, P. L.,* I. vm, col. 735 C. On peut traduire par sacrements divins, ou par serments divins. Un peu plus loin, Il s'agit des mystères liturgiques : *profanantur sacramenta,* 3. col. 751 B; il s'agit de profanation des mystères liturgiques dans la basilique dont s'emparent de force les légionnaires. Le sermon a été prononcé, en cITet.au jour anniversaire, 12 mars 320 (?),

où la force armée avait enlevé aux donatMes leurs églises. Le dernier texte de la *Passio Donati* présente, dans une description pathétique, un jeune catéchumène qui demande le baptême, parce qu'il est encore *expers sacramentorum,* au milieu de la scène de violence ct de carnage dont l'église est le théâtre. *Ibid* ,11. col. 757 Λ.

Un dernier texte, peu sûr, parle de ceux qui n'ont pas livré le sacrement, *et sacramentum non tradiderunt :* il s'agit vraisemblablement de la Bible. Pseudo-Cyprien, *Epist.,* nr, édit. I lartcl, p. 274. Voir Lcbacqz-de Ghellim k. p 2X9 sq.

4. *Saint Hilaire,* — Avec saint Hilaire, au iv siècle, le mol *sacramentum* s'adapte déjà parfaitement au signe efficace producteur de la grâce. C'est ainsi que l'évêquc de Poitiers parle des sacrements de l'Eglise, *Trait, in* ps. *cxxxj,* n. 23, *P. E.,* t. ix, col. 741 B. Il appelle formellement le baptême un sacrement. *In ps. lxvu,* n. 33; *cxvrn.* lit. ni, n. 5; *cxxxvr,* n. 7, col. 466 C, 519 A, 7X0 B; ou encore le sacrement de la nouvelle naissance. *In ps, xc/,* n. 9, col. 199 I); de la nouvelle générât ion. *In ps. exx/x,* η. X, col. 723 A ; le sacrement de l'eau ct du feu, *In Matth.,* c. iv, n. 10 ou encore, au pluriel, les sacrements du baptême ct de l'Espril (peut-être ici s'agit-il du baptême et de la confirmation), *ibid.,* n. 27. *P. L.,* t. ix, col. 934 B, 942 B. L'eucharistie, elle aussi, est un sacrement, le sacrement de la chair cl du sang, *De Trinitate,* l. VIH, n. 17, qu'il appelle encore le sacrement de la parfaite unité, *ibid.,* t. x, col. 249 B; cf. n. 16, coi. 248 B, ou encore sacrement de la divine communion. *In ps. 1.XVHI,* n. 17, t. ix, col. 480 BD. Ce sont là les sacrements du salut humain, *De Trinitate,* l. V, n. 35, t. x, col. 153 B, sacrements de la grâce nouvelle que le vieil homme, attache au péché, ne saurait recevoir. *In Matth.,* c, IX, n. 1, t. ix, col. 963 C, mais sacrement du pain céleste qu'on reçoit en foi de la résurrection future, *In Matth.,* c. iv, n. 3, t. ix, col. 963 B.

Ce n'est pas que saint Hilaire ait rompu avec les autres significations du mot sacrement. On retrouve, en effet, très nettement la signification du sacrement-serment. *In ps. /.xn,* n. 12, *P. E.,* t. ix, col. 406 CD; *XCl,* n. 2, col. 495 A; *ibid.,* n. 8, col. 499 A; *cxvrn,* lit. xiv, n. 6, col. 592 A; *cxxxr,* n. 4, col. 730 B; *ibid.,* n. 12, col. 735 C; *In Matth.,* c. v, n. 23, col. 940A. 'foute proche de cette signification, celle de profession de foi, signe sacré de salut : la foi au Fils est un sacrement. *De Trinitate,* I. VI 1,n.6, t x. col. 201 B; la croix est un sacrement de la foi. *In Matth.,* c. xi, n. 25, t. ix, col. 977 B; ainsi que les cérémonies du culte. *In ps. cxxxvr.* n. G, *ibid.,* col. 780 CI); sacrement de la foi, la confession de la divinité du Fils, *De Trinitate,* I. VII, n. G, t. x. col. 201 BC ; aussi la confession de Pierre à Césarée de Philippe est-elle appelée *confessio sacramenti* (ici. l'idée dr mystère entre déjà dans la signification du mot), *ibid.,* l. VI, n. 20, col. 172 BC.; sacrement, la confession de la foi des apôtres en la Trinité, *ibid.,* l. \ III, n. 36. t. x, col. 264 A. Cf. *Evangelicic fidei sacramentum, ibid.,* I. XI. η. 1. col. 399 B En plusieurs textes, nous trou-'vons le sens de symbole, figure, type : *In Matth., c. xxii,* n. 3, t. IX. col. 1012 C; le ps. i.x mii est un sacrement, c'est-à-dire une figure de lu passion à venir du Christ, η. 1, t. ix. col. 476 A; nous connaissons aussi le sacrement, c'est à-dire l'expression, le signe de la prudence vraie ct céleste de Dieu. *In ps. LXVn,* n. 21, t. IX. col. 457 C.

Mais c'est nu sens de sacrement-mystère qu'Hilaire demeure surtout attaché. Innombrables sont les textes, relatifs à Dieu, à la Trinité ou à l'incarnation ou à quelque vérité dépendant de ccs mystères, où le mot sacrement intervient en ce sens Sacrement de l'unité de Dieu. *De Trinitate,* l. IX. n. 19, t.x.col 295 B; n. 26, col. 302 A; de la substance divine, *ibid* , I. VI. n. 19. col. 171 C; des dispositions (décrets) éternelles de Dieu. *In ps. r.xr,* n. 2, t. ix. col. 396 AB; de la science divine, *De Trinitate.* l. VII, n. 27. t. x, col. 223 B. Sacrement de la Trinité : ne pas diviser cc qui est un. *ibid.,* col. 223 A; ni solitude (seule), ni diversité (seule), *ibid* , !.. IX, n. 36, col. 508 A. Sacrement de l'unité dans chaque propriété divine. *De Trin* ... l. XI, n. 1, col. 400 A; sacrement du Père, *ibid.,* I. XL n.31. col. 105 A; sacrement du Fils, *ibid.,* I. VIL n.7: rf. l. IX, n, 72, coi. 204 C et 338 B; voir aussi le sacrement de la naissance (du Fils), *De Trinitate,* l. VIL n. 6, col. 201 A; cf. n. 11, col. 207 C; L IX. n. 23. 26. col. 299 A, 302 AB; sacrement ignore de plusieurs. *ibid.,* I. VII, n 5. col 203 A.

De nombreux textes signalent le sacrement de l'incarnation. sacrement approché par la Loi, consommé par l'Evangile, sacrement (mystère) non pour Dieu, mais pour nous. *De Trinitate,* I. IX, n. 25-26, n. t. *P. E.,* t. x, col. 301 B. 302 A. 281 A. Sacrement de la divinité du Christ. L X. n. 18. col. 381 C; où Dieu sc trouve tout en tous, non par nécessité, mais par sacrement (mystère), l. XII, n. 48. col. 431 C; sacrement, selon le corps pris par la divinité. L XL n. 18, col. 112 A; cf. l. IX. n. 39. n. 66. col. 311 C. 334 B; dans lequel Dieu, demeurant dans sa nature, est cependant né homme, L X. n. 22. col. 359 B; sacn - ment des actions théandriques, l. VIIL n. 50, col273B; des dénominations à donner au Christ, I. IX. n. 6. col. 283 AB ; sacrement dans lequel le Christ n souffert. l. X, n. 6G, col. 394 C.

5. *Xénon de Vérone.* — Il connaît, lui aussi, plusieurs de ccs différentes acceptions; scs œuvres nous en fournissent quelques exemples. Dans le sens de mystère (pour l'incarnation) : *Tract.,* L L n, n. 9; xn. η. 1 ; I. IL xn. n. 4. *P. E.,* t. xi. col. 278 B, 339 B, 438 B; (pour la Trinité) : *Tract.,* I. II.1 x x i. col.521 A; i.x x iii. col. 525 B; i.xxvr (sacrement du nombre trois), col. 526 B. Dans un sens plus large de figure mystique, type, l. L xn. n. 3. col. 341 B; l. IL x. n. 2. col. 119 A: xm. n. 2. col. 450 B . n. 3, col. 451 C; 1 x ix , col. 523 A. Mais le baptême reçoit aussi le nom de sacrement : *per sacramenta unda jam parturit,* l. H, xxxn, col. 478.

6. *Saint Optat.* — Avec saint Optat, tout entier absorbé par la controverse donatistc, le mot sacrement semble réservé nu baptême. *De schismate donat.,* L I. c. x. xi. xn. *P. E.,* t. xr, col. 899. 905 A. 907 B. Sans aucun doute, révolution sémantique est terminée. Si l'on peut encore relever chez les auteurs des sens différents du mot sacrement — il en sera ainsi jusqu'au xn· siècle — du moins, appliqué aux rites sanctificateurs, cc mot a un sens bien déterminé que l'on ne peut plus contester.

Ainsi saint Ambrolseet l'Ambrosiastcr, nous offrent plusieurs exemples de ces précisions définitives. On trouve encore *sacramentum* avec le sens de décrets divins, *sacramenta divina, Dr Spiritu Sancto.* l. Π. prol., η. 11. *P. L.,* t. xvi. coi. 775, ou avec le sens de serment : *sacramentum ne verearis, Epist.,* x1 , n. 31. *E..* I \\i. <<d 1159; cf. *De officiis.* I. L c. n. 251. *ibid.,* col. 108.,Lc sens actuel de sacrement est nettement indi<pié. n. 247, col. 104, et principalement dans le *De mysteriis,* où cc mot. emprunté au grec, prend exactement la signification définitive. Voir c. i, n. 2, 3; c. n, col. t06, 407. On pourrait relever des indications semblables chez l'auteur du *De sacramentis,* t. xvi. col. 135 sq.

H. La notion. — De cette élude préliminaire du mol « sacrement ▮ appliqué aux rites mystérieux employés par l'Eglise dans l'initiation et la vie religieuse de scs membres, sc dégage déjà un double concept : l'idée de *signe* ct l'idée de *sanctification.* Un signe sacré parce qu'il symbolise une réalité sainte, un

signe efficace, parce qu'il produit lui-même la sanctification dans l'âme. « Symbole efficace de sanctification », voilà comment le sacrement chrétien apparaît ‱ou les formules encore hésitantes par lesquelles ℔e premiers auteurs latins ont fait la transposition de μυστήριον en *sacramentum.*

Il est donc nécessaire de quitter l'étude du *mot,* pour s'attacher au *concept* exprimé dès le début dans la description des rites et des institutions auxquelles le mot fut appliqué postérieurement. Or. soit dans l'Écriture elle-même, soit dans la tradition préaugustlnlcnne, nous trouvons très nettement marqué, à propos des sacrements, ce double concept de symbole efficace que saint \ugustin mettra en pleine lumière au siècle.

l. dans L'Écriture sainte. — L'Écriture, bien entendu, n'a pas de doctrine générale du sacrement chrétien. L'élaboration de ce concept ne s'est faite que peu a peu; mais, dans l'Écriture, à propos des rites auxquels nous donnons aujourd'hui le nom de sacrements, sc trouvent déjà exprimés à la fois leur symbolisme et leur efficacité dans la sanctification des âmes. C'est à la description de chaque sacrement en particulier qu'il faut demander la démonstration de cette assertion générale. Démonstration plus complète et plus facile en ce qui concerne les deux sacrements de baptême ct d'eucharistie que l'Écriture a surtout mis en relief, mais que l'on doit étendre aux autres sacrements sur lesquels l'Écriture ne nous a laissé que des traits rapides.

1° *Le baptême.* — Saint Paul, à maintes reprises, a exprimé le symbolisme et l'efficacité du baptême. Mais c'est surtout dans l'épître aux Romains qu'il faut en chercher la formule. ‹ Ne savez-vous pas que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous aussi nous marchions dans une vie nouvelle. Si, en effet, nous avons été greffés sur lui. par la ressemblance de sa mort, nous Je serons aussi par celle de sa résurrection : sachant que notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que le corps du péché fût détruit, pour que nous ne soyons plus les esclaves du péché; car celui qui est mort est affranchi du péché. Mais, si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons avec lui, sachant que le Christ ressuscité des morts ne meurt plus... Ainsi vous-mêmes, regardez-vous comme morts au péché, et comme vivants pour Dieu en Jésus-Christ. › Rom., vi. M1. L'immersion, symbole de la mort et de la sépulture de Jésus-Christ, signifie la mort du « vieil homme . enseveli sous l'eau. .Mais, en sortant du bain baptismal, comme le Christ sortant du tombeau. le nouveau chrétien a pulsé dans le baptême une vie nouvelle. Ainsi donc, le baptême symbolise la mort et la résurrection du Sauveur; mais c'est, de plus, un symbole efficace, puisqu'il réalise dans l'âme du néophyte la mort au péché et la résurrection à la vie de la grâce. On remarquera, dans ce passage classique, que le symbolisme du baptême s'étend non seulement à l'effet réalisé dans Pâme, l'ablution signifiant et produisant la purification intérieure, cf. I Cor., M. 11 ; Act., xxn. 16. mais encore à la réalité sainte qui est le type de cette purification, la mort ct la résurrection du Christ, réalité éminente qui. tout en échappant à l'efficacité du sacrement, demeure cependant dans l'orbite de son symbolisme. En réalité, ce n'est pas seulement la mort et la résurrection du Christ qui entre dans le symbolisme sacramentel du baptême,c'est encore toute la vie chrétienne, avec scs conditions présentes ct scs espérances futures. « Dit n, notre Sauveur... nous a sauvés, non à cause des œuvres de justice que nous faisons, mais selon sa miséricorde, par le bain de la régénération et en nous renouvelant par le Saint-Esprit... afin que, justifiés par sa grâce, nous devenions héritiers de la vie éternelle, selon notre espérance. » Til., ni, 5-7. Par cette régénération spirituelle qu'il réalise en nous, k· baptême symbolise également et réalise pareillement notre entrée dans le royaume de Dieu, l'Église. Joa., m, 3. 5. Et c'est encore ce symbolisme qui permet â saint Paul d'étendre la purification du baptême à tout le corps mystique qu'est l'Église, que Jésus a aimée, pour qui il s'est livré, « afin de la sanctifier, après l'avoir purifiée dans l'eau baptismale ». Eph., v, 26-27.

Si nous considérions l'efficacité du baptême, sans nous' attacher à son symbolisme, nous trouverions plus d'un texte : rémission des péchés, .Marc., xvi, 16; Act., π, 38; purification des crimes les plus énormes, I Cor., vi, 9-11; vie nouvelle, Rom., vi, 4; créature nouvelle. Gai., vi, 15; filiation adoptive du Père, Rom., vin, 15-17. Le baptême est « le bain de la régénération ». Tit., m. 5. Dans .Matth., m, 11 et Luc., ni, 16. l'expression « baptiser dans le feu et l'Esprit-Saint , marque symboliquement la purification intérieure que seul peut atteindre et réaliser le Saint-Esprit, par opposition au baptême de Jean qui n'obtient la rémission des pêchés que moyennant la confession des péchés. Matth., m, G, et la pénitence intéiieure, Luc., in, 3

2° *L'eucharistie.* L'eucharistie occupe la pensée des écrivains inspirés presque autant que le baptême. Le symbolisme est ici encore nettement marqué : il fait suite, chez saint Paul, à la doctrine du corps mystique. Participation au corps et au sang du Christ, l'eucharistie est le symbole de notre unité dans le Christ. · Puisqu'il n'y a qu'un seul pain, nous formons un seul corps, tout en étant plusieurs. » I Cor., x, 17-18. On peut rapprocher de cette assertion la prière sacerdotale de Jésus au moment et à propos de la Cène, demandant au Père, pour les hommes qui auront foi en lui, « qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et vous en moi. afin qu'ils soient parfaitement un ». Joa., xvn. 22-23. Ainsi donc, * de même que le juif, en mangeant la chair de la victime immolée, participe au sacrifice qu'il offre et que le païen, par l'idolothyte, entre en communion avec l'idole, c'est-à-dire avec les démons, ainsi le pain et la coupe eucharistique rendent le fidèle participant au sacrifice offert par le Christ sur la croix ». P. Pourrai, *La théologie sacramentaire,* p. 92.

Le symbolisme et l'efficacité de l'eucharistie apparaissent peut-être avec plus de force encore dans l'évangile de saint .Jean, en tant que le symbole de la nourriture matérielle nous fait comprendre d'une façon saisissante que la chair et le sang du Sauveur sont vraiment nourriture cl breuvage. Par l'eucharistie. c'est-à-dire par la chair ct le sang du Christ, nourriture et breuvage de l'âme, sont produits, dans l'ordre de la vie surnaturelle, les mêmes effets que la nourriture ordinaire produit dans l'ordre matériel. Par l'eucharistie, Jésus s'unit intimement au fidèle et l'unit à lui; il lui communique In vie qu'il reçoit lui-même du Père et ainsi l'eucharistie est le moyen efficace qui donne au chrétien la vie éternelle ct lui devient un gage de résurrection glorieuse. Joa., vi, 56-58.

On voit jusqu'où s'étend le symbolisme de l'eucharistie. Sans (Imite, en tant que sacrifice ou participation au sacrifice par la communion, l'eucharistie est le symbole commémoratif de la passion et de la mort du Sauveur, Luc., xxn, 19-20; I Cor., xi, 24-28, c'est-à-dire du sacrifice du Calvaire qui n'a eu fieu qu'une fois. Heb., ix, 23-28. .Mais l'eucharistie est représentative du sacrifice du Calvaire parce que le

symbole du pain cl du vin signifient, en même temps qu'ils la réalisent par l'efficacité toujours présente des paroles du Christ à la dernière Cène, la présence réelle du corps ct du sang sous leurs symboles expressifs. Matth., xxvi, 26, 28; Marc., xiv. 22, 21; Luc., xxn, 19-20; I Cor., xi, 21-25; cf. Joa., vi, 18-58. Et, de plus, dans quelques-uns de ces derniers textes, le symbolisme efficace relatif à la vie de la grâce ici-bas, de la gloire dans l'au-delà, est nettement indique : Jésus y parle du « sang de la nouvelle alliance, répandu pour la multitude en rémission des péchés », Matth., xxvi, 28, et du ‹ fruit de la vigne », dont, dit-il, · je ne boirai plus désormais, jusqu'au jour où je le boirai nouveau avec vous dans le royaume de mon Père », *ibid.*. 29; cf. Marc., xiv, 24-25; Luc., xxn, 16, 18, 20. D'un trait, saint Paul souligne le symbolisme eschatoloqlquc (les scolastiques disaient : prognostique) par rapport à la vie future, en même temps que « rememorât if par rapport à la passion du Sauveur : · Chaque fois que vous mangez ce pain ct que vous buvez c‹ calice, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. » I Cor., xi. 26. Et, dans saint Jean, le symbolisme cschatologiquc est aussi fortement accentue que possible, puisque la manducation du corps du Sauveur est un gage de vie éternelle et de résurrection glorieuse. Joa., vi, 50, 51. 51, 58.

3° *La confirmation.* — Le rite de l'imposition des mains, dans l'Église apostolique, symbolise la descente du Saint-Esprit dans les âmes. Non seulement il la symbolise, mais il la rend effective. Act., μ η, 11-18; xix, 2-6. Complément de l'ablution baptismale. Act., xix, 5-6, ce rite n'est efficace que s'il est conféré par ceux qui ont reçu la plénitude de l'Esprlt, les apôtres. Act., vin, 12-16. Mais, précisément pour manifester avec plus d'éclat dans l'Église naissante l'action de l'Esprit, il était accompagné de charismes merveilleux. Act., xix, 6; ci. I Cor., xn, 30-Xlv, 10. Toutefois, l'apôtre Paul rappelle que la voie excellente entre toutes n'est pas celle des dons, mais celle de la charité. *Ibid.,* xm, 1-13.

Ici encore, le symbolisme ne s'étend pas seulement aux effets du sacrement; il concerne encore l'objet de la confession (pie les chrétiens, éclairés et soutenus par le Saint-Esprit, doivent avoir la force de faire publiquement pour assurer leur salut. Cf. Marc., vm, 38. Le symbolisme n'est donc pas seulement etllcace (piant aux effets présents, il est encore rcmemoratif du Christ crucifié, scandale pour les juifs, folie pour les gentils, I Cor., i. 23, qu'il faut savoir confesser avec courage si l'on ne veut pas — symbolisme eschatologique — être renié par le souverain juge. Luc., xn, 13.

1“ *//ordre.* — A plusieurs reprises. Paul parle des charismes (pu se rapportent au gouvernement des Églises. I Cor., xn. 28; I Thess.. v, 12, 13. Le rite symbolique, par lequel se transmet le pouvoir sur l'Église, c'est ici encore une imposition des mains, symbole du Saint-Esprit conférant ce pouvoir ct la grâce pour le bien exercer. Act., Xiv, 22; 11 Tim., i, 6; cf. I Tim., iv. 11; v, 22; Ad., vi, 6. Voir ici Oh d iie, t. xi, col. 1237 sq. Que le symbolisme du rite ail ici encore une extension qui dépasse le pouvoir signifié et produit par lui. cela résulte de la nature même de ce pouvoir (pii n'est qu'une participation du pouvoir sacerdotal du Christ, cf. I Cor., iv, 1, seul médiateur, seul prêtre véritable. Heb., x. l 1; vu, 23.2t.

5° *l/cxtrcmr-onction rt la pénitence.* — Le symbolisme de l'extrême-onction est indéniable : ‹ Si quelqu'un de vous est malade, qu'il appelle les prêtres de l'Église. et (pie ceux-ci prient sur lui, en l'oignant d'huile au nom du Seigneur. Et la prière de la foi sauvera le malade, et le Seigneur le rétablira et. s'il a commis des péchés, ils lui seront pardonné » Jac., v. l-i. L'onction d'huile, symbole de l'adoucissement des souffrances ct de l'apaisement de l'âme est en même temps un symbole efficace de la rémission des péchés. Mais, tout comme la pénitence qui, elle aussi, signifie ct produit cette rémission, l'cxlrêmc-onction est le prolongement expressif de celte rédemption par laquelle le Sauveur nous a mérité le pardon de nos fautes. Remettre les péchés n'est-il pas le propre de Dieu? Matth., ix, 2-3; Luc., v, 21. Mais précisément Jésus a été envoyé par le Père pour sauver le monde, et il envoie les apôtres et leurs successeurs comme lui-même a été envoyé, ct il leur communique le Saint-Esprit, pour bien marquer le prolongement en eux de son pouvoir divin de remettre les péchés. Joa., xx, 21-23.

6° *Le mariage.* - C'est encore par le corps mystique que saint Paul explique, en partie du moins, le symbolisme efficace du mariage. L'efficacité ïlu rite, quant à la production de la grâce, n'est touchec qu'indirectement. Mais le symbolisme et l'efficacité du symbole par rapport au Jicn tanjugal est profondément tracé : • Que les femmes soient'soumises à leurs maris, comme au Seigneur; car le mari est le chef de la femme,comme le Christ est le chef de l'Église, son corps, dont il est le Sauveur... Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église... Les maris doivent aimer leurs femmes comme leur propre corps. Celui qui aime sa femme, s'aime lui-même. Car jamais personne n'a haï sa propre chair; mais il la nourrit ct l'entoure de soins, comme fait le Christ pour l'Église, parce que nous sommes membres de son corps. C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, ct de deux ils deviendront une seule chair. Ce mystère (symbole) est grand, je veux dire, par rapport au Christ ct à l'Église. ♯ Eph.. v, 22-33. Mais précisément, au cours de ce magnifique développement, l'apôtre explique que ‹ le Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle, *afin de la sanctifier...* pour la faire paraître devant lui, cette Église glorieuse, sans tache, sans rides ni rien de semblable, mais sainte ct Immaculée. Le symbolisme remémorât if de l'union du Christ et de l'Église applique par Paul à l'union des époux dans l'état de mariage implique donc l'efficacité du sacrement par rapport à la production d'une grâce qui sanctifie, rend saint ct immaculé.

7° *Conclusion.* — Ce n'est donc pas une conception scolastique, mais c'est l'intelligence même des données scripturaires touchant le symbolisme efficace des sacrements, qui amène saint Thomas à conclure que le sacrement est, non seulement un signe sanctifiant, mais /r *signe d'une chose sacrée en tant qu'il sanctifie l'homme.* Par rapport à la chose sacrée » dont il est le signe, le sacrement possède un symbolisme multiple, bien qu'il ne signifie et ne réalise effectivement qu'une sanctification, celle du sujet auquel il est conféré. « Il faut dire, écrit le saint Docteur, que les sacrements de la Loi nouvelle signifient trois choses : tout d'abord la cause première qui sanctifie; ainsi le baptême est le symbole de la mort du Christ : sous cet aspect, les sacrements sont *rcmémoralifs.* Ensuite, ♯ signifient l'effet sanctifiant qu'ils réalisent effectivement, et c'est même là leur principal symbolisme; et ainsi ils sont *démonstratifs.* Peu importe d'ailleurs que le sujet ait été effectivement ou non sanctifié, car le défaut de sanctification n'est pas le fait du sacrement qui. autant qu'il est en lui. doit conférer la grâce. Enfin, ils signifient la lin de la grâce sanctifiante, c'est-à-dire l'éternelle gloire ct. sous cet aspect, ce sont des signes *prognostiques·* Les sacrements de l'ancieiinc Loi sont uniquement prognostiques. *In IV·· Sent.,* dist. I, q. i, a. 1, qu. 1.

Z/. (’/ZA’Z *LES PLjiES AVANT SA/XT AüdUüTiX.* — 1° *Les Pères grecs.* — I. *Les Pères apostoliques.* — *Ce* concept de symbole ou signe efficace de sanctification

sc retrouve dans les affirmations des premiers écrivains chrétiens.

Sans doute, la *Dldachè* ne rapporte explicitement que la façon d'administrer le baptême. Néanmoins le symbolisme efficace du rite transparaît puisque, même en admettant que le repas désigné au c. rx. 5, soit un simple repas liturgique, seul le baptême y donne accès. Bien plus, au c. x, 3, 6, l'aliment et le breuvage spirituels donnés aux seuls baptisés au nom de Jésus, â ceux-là seuls qui sont saints, ont pour effet ‹ la vie éternelle ». Il y a là, succinctement indiqué, le symbolisme efficace du baptême, qui purifie, de l'eucharistie qui nourrit, pour la vie surnaturelle de l'âme. La matière du baptême est l'eau vive, courante, froide, bien que cc ne soit pas absolument nécessaire. N'est-ce pas que ccttc eau marque mieux le symbolisme de la vie acquise par la régénération du baptême? C. vu. 1-2. L'invocation trinitaire, vu, 3, ajoute encore à l'idée de svmbolc efficace.

Au symbolisme de la nourriture et du breuvage spirituels s'ajoute, pour l'eucharistie, celui déjà marqué par saint Jean et saint Paul, de l'union des membres du corps mystique, ix, 4 ; ct encore le symbolisme rcmémoratif de l'immolation du Calvaire, dans le «pain rompu », ιχ, I; xiv, 1. Le symbolisme est d'autant plus marqué ct plus efficace, qu'il s'agit d'offrir un véritable sacrifice, le sacrifice préfiguré par Malachic, *ibtd.,* 3, lequel requiert, en raison de son caractère sacré, l'intervention de ministres sacrés, évêques ct diacres, xv L Sur l'interprétation eucharistique des c. ix-x, voir Eucharistie, t. v, col. 1126. En sens opposé, 11 Leclercq. *Diclionn. d'archM. et de lit.,* t. IV. col. 782-791.

Le symbolisme du baptême, décrit par saint Paul, voir col. 195, se retrouve dans l'épltre de Barnabe. Tout le c. xi est consacré à expliquer cc symbolisme, dont l'eau, jaillie du rocher dans le désert, est une préfigure, dont la croix garantit, à ceux qui croient et espèrent, l'efficacité : « Bienheureux ceux (fui. espérant en la croix, sont descendus dans l'eau... Nous descendons dans l'eau remplis de péchés et de souillures, et nous en sortons portant des fruits, possédant dans le cœur la crainte ct, dans l'esprit, l'espérance en Jésus. » xi, 8, 11. Cette vie nouvelle est décrite au c. xvi, 8-10.

Sous une forme allégorique, l fermas expose lui aussi le symbolisme efficace du baptême. L'Église symbolisée par une tour, est bâtie sur l'eau. *Vis.,* III, n, 4 ; m,3, parce que l'eau du baptême donne aux hommes la vie ct le salut; et, à cc propos, l'auteur ajoute que ‹ la tour est fondée sur la parole d'un nom tout-puissant ct glorieux (le Fils) ct qu'elle est soutenue par l'invincible force du Seigneur ». Vis., III, m, 5. Les pierres de la tour, ce sont les fidèles, Vis., III. v, 4, même ceux de l'Ancicn Testament qui, pour faire partie de l'Églisc, ont été baptisés dans le séjour des morts par les apôtres et les docteurs qui y descendirent pour prêcher le nom du Fils de Dieu. *SimiL,* IX, xvi. 5. Aussi toutes les pierres sortaient de l'eau. *SimiL,* IX, xvi, 1, c'est-à-dire passaient par le baptême, «car il est néacisairc de monter par l'eau, si l'on veut obtenir la vie; on ne peut en effet entrer dans le royaume de Dieu qu'en déposant la mort (du péché) de la vie antérieure ». *SimiL,* IX, xvi, 2. «Tant que l'homme ne porte pas le nom «lu Fils de Dieu, il est mort; mais dès qu'il en a reçu le sceau (σφραγι), il a déposé la mortalité et repris la vie. Cc sceau, c'est l'eau (du baptême); dans l'eau descendent des morts, ct de l'eau remontent des vivants. » *Ibid.,* xvi, 2-3. Mais Herma volt que certaines piencs ont été rejetées de la tour : ce sont les fidèles qui ont péché après leur baptême. *SimiL,* IX. xin. 3-9. Pour ces pierres, il y a cependant possibilité de reprendre leur place dans la tour; c'est par In pénitence que les pécheurs pourront rétablir en eux le sceau brisé par le péché. *SimiL,* IX, xiv, 1-3; VI11, vi, 3. Cette pénitence rend la vie. l'Impénitcncc entraîne la mort. *Ibid.,* vi, G. Mais cette pénitence n'est accordée qu'une fois. *Moud.,* IV, in, L C'est qu'au début du ir siècle, on ne concevait guère qu'un chrétien pût retomber dans h· péché après son baptême. L'efficacité du baptême devait être telle qu'on en devait garder le sceau τφ σφρχγ<8χ immaculé, pour recevoir la vie éternelle. //» *Clem.,* vin. 6; ci. vi, 9. Témoignage irrécusable en faveur de l'efficacité du sacrement.

L'étude de l'eucharistie nous amène aux mêmes conclusions Le pain ct le vin sont les symboles de cette nourriture, de cc breuvage spirituels qu'ils contiennent véritablement ct dont l'effet est d'entretenir dans le chrétien la vie surnaturelle qui doit assurer plus tard sa résurrection glorieuse.

Nous avons déjà, sur cc point, recueilli l'enseignement de la *Didachè,* Sur la croyance d'Ignace à la présence réelle, voir t. vu, col. 707. Tous les textes relevés en ce sens affirment l'efficacité «le l'unique eucharistie, celle qui est consacrée pal l'évêque ou le prêtre auquel l'évêque l'a permis, par rapport à la vraie chair de notre Sauveur Jésus-Christ. *Philad.,* iv; *Smyrn.,* vm, i; cf. vu, 1. De sorte que cc «pain de Dieu », c'est « la chair de Jésus-Christ ». *Horn.,* vu, 3. Aussi l'efficacité de l'eucharistie pour parfaire l'œuvre du baptême est-elle incomparable : c'cst un remède de l'immortalité, un mitidote contrc la mort. *Ephes.,x\,2.* On notera qu'Ignace insiste sur l'union à l'évêque et au presbyterium en relation avec cette nourriture unique qui fait vivre avec le Christ en toutes choses. Id., *ibid.* On notera amsi que le φάρμακον αθανασια concerne non seulement l'immortalité de l'âme dans la vie de la grâce, mais l'immortalité de l'homme tout entier; cf. *Smyrn.,* vu, 1. C'est donc le symbole efficace de notre résurrection future dans la gloire.

On rapprochera de ces affirmations d'Ignace, cette prière des *Acta Thomæ :* « Seigneur, fais de ce pain le pain de vie, pour que ceux qui en mangeront restent incorruptibles : Toi qui as daigné permettre qu'ils reçoivent cc don, daigne permettre qu'ils participent à ton royaume, qu'ils demeurent toujours immaculés en ccttc vie, afin que, demeurant tels, ils reçoivent ces immortels et grands bienfaits. » C. i., édit. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha,* t. ii *b,* Leipzig, 1903, p. 73. Mais il est douteux que cet écrit remonte plus haut que le début du ni® siècle. Cf. É. Amann, *Apocryphes du Nouveau Testament,* dans *Supplément du Dictionnaire de la Bible,* t. i, col. 503.

2. *Les Pères apologistes.* — Le symbolisme efficace du baptême avait été si nettement marqué par saint Paul qu'il est impossible de ne pas le retrouver pour ainsi dire â chaque page de l'histoire des dogmes.

L'unique moyen d'obtenir la rémission de nos péchés, déclare *saint Justin* à Tryphon, c'est de reconnaître le Christ et d'être lavés par cc baptême de la rémission des péchés, prêché par Isaïe. » *Dial.,* xi.iv. *P. G.,* t. vi, col. 572 A. Mais c'est dans *VApol. h,* surtout c. Lxi. que Justin expose sa doctrine. Après la préparation des catéchumènes au baptême, « ils sont conduits au lieu où est l'eau, et là. de la même manière que nous avons été régénérés nous-mêmes, ils sont régénérés à leur tour. Au nom de Dieu, le. Père cl Maître de toutes choses, et de Jésus-Christ, notre Sauveur, et du Saint-Esprit, ils sont alors lavés dans l'eau ». *Loc. cit.,* col. 420 C. Le symbolisme surnaturel du baptême est parfaitement expliqué par Justin. Le baptême est une Illumination, «parce que ceux qui reçoivent ccttc doctrine ont l'esprit illuminé ». L'expression φωτιζόμενοι qui désigne ici les néophytes parait être une expression déjà traditionnelle. *Ibid.,* col. 121 BC. C'est aussi une nouvelle naissance, àva-

γέννησι . *Ibid.,* exi, col. 120 C; cf. xi.vi, col. 397 BC. Justin rappelle même ici In parole du Christ» Joa., m, 5, en la citant librement. *Apol.,* I, txi, col. 120 CI). Par IA, le baptême efface tous les péchés passés et. de plus, nous consacre A Dieu. col. 421 A. Voir le texte complet, ici t. vin, col. 2271.

En ce qui concerne l'eucharistie, tout en nous relatant en détail la liturgie de l'eucharistie, voir Ici, t. \m. col 2271-22;?.. Justin nous donne la signification profonde de ce sacrement, en marquant A la fois le symbolisme qu'il manifeste, la réalité qu'il opère et les effets merveilleux qui en résultent pour l'âme. « Nous ne prenons pas ces choses comme du pain vulgaire ou comme un breuvage vulgaire; mais de la manière dont, fait chair par le Verbe de Dieu, Jésus-Christ notre Sauveur eut une chair ct du sang pour notre salut, ainsi l'aliment eucharistié par un discours de prières qui vient de lui -aliment dont nos chairs et notre sang sont nourris en vue de la transformation — est la chair et le sang de ce Jésus fait chair... » *Apol.,* I, 1xvi, col. 128 C. Ainsi donc quand Justin parle de la transformation que l'cucharistic doit opérer en nous, il s'agit, semble-t-il,de l'immortalisation de tout notre être. Cf. art. Justin *(Saint),* t. vin, col. 2273. Ajoutons que Justin n'ignore pas le symbolisme commémoratif de l'eucharistie, puisque le Christ nous a prescrit de célébrer l'eucharistie · en souvenir de la souffrance qu'il a subie pour tous les hommes ». *Dial.,* xu. col. 561 B. Voir ici. t. vin, col. 2274.

Plus succinctement que chez Justin, on trouve les mêmes idées sur le baptême chez *Théophile d'Antioche;* avec la rémission des péchés, le baptême opère une régénération. παλιγγενεσια : ainsi est-il le « bain de la régénération, auquel doivent accéder tous ceux qui parviennent A la vérité, sont régénérés ct reçoivent la bénédiction de Dieu ». *Ad Autolycum,* l. II, xvr, *P. G.,* t. vi, col. 1077 C.

Mêmes doctrines chez *saint Irénéc,* mais sur un plan plus vaste. On sait que, pour Irénéc, un sacrement désigne toujours une opération mystérieuse. Cf. *Cent, hier..* l. H, c. xxx. n. 7; l. IV. c. xx.xv, n. 3, P. *G.,* t. mi. col. 820 B. 1088 B. Mais ici l'opération mystérieuse a une efficacité spéciale, elle communique la grâce. La théologie d'irénée est d'autant plus précieuse qu'elle oppose le symbole efficace des rites chrétiens aux symboles vains des gnostiques. Voir Iuénie *(Saint),* t. vu. col. 2195. Mais la thèse traditionnelle se retrouve chez Irénéc. Le baptême, dont la matière est l'eau, « régénère, remet les péchés, purifie le corps ct l'âme, fait l'homme enfant de Dieu, lui donne le Saint-Esprit ». *Ibid.,* col. 2195-2496, avec les références indiquées.

A propos de la confirmation, on trouve chez Irénéc le double symbolisme efficace de l'imposition des mains ct de Ponction. Et c'est vraiment le Saint-Esprit qui est donné par celte imposition, qui n'a rien à faire avec la magie. Voir ici l. n. col. 1028-1029.

L'cucharistic cache, sous les apparences symboliques du pain et du vin. le vrai corps et le vrai sang du Sauveur, et Irénéc en tire un argument contre les gnostiques pour affirmer la réalité de l'incarnation. Voir ici t. v, col. 1129. Mais Irénéc note avec soin le double aspect de l'efficacité de l'cucharistic : le changement du pain au corps» du vin au sang, tout en conservant les apparences extérieures, puis notre propre transformation par l'eucharistie. Et ce double effet est produit par la vertu d'une parole divine : • Quand donc le calice (de vin) mêlé (d'eau) ct le pain *reçoivent la parole de Dieu* et qu'ils deviennent l'eucharistie (c'est-ù-dire le corps du Christ)... » *Cont. hirr.,* l. V, c. π, n. 3. P. *G.*. L vu, col. 1125 B. De même que le pain qui est de la terre, *recevant l'invocation de Dieu,* n'e4 plus un pain commun, mais l'cucharistic, composée de deux éléments, l'un céleste, l'autre terrestre, de même nos corps recevant l'cucharistic ne sont plus corruptibles, puisqu'ils ont l'espérance de la résurrection pour l'éternité. » L. IV, c. xvin, n. 5, col. 1028-1029. L'indication des deux éléments marque encore un autre aspect du symbolisme eucharistique : · Deux éléments, l'un terrestre, l'autre céleste, non pas dans le sens d'une consubstantiation, puisque les éléments sont devenus le corps ct le sang de Jésus-Christ, mais ou bien dans le sens des apparences extérieures et de la réalité Interne, ou mieux en ce sens que l'cucharistic contient l'humanité ct la divinité du Sauveur. » J. Tixeront, *Histoire des dogmes,* t i, Paris, 1915, p. 273. Voir ici Eucharistiques *(Accidents),* t. v. col. 1370-1371.

Qu'Irénee admette une pénitence sacramentelle, h chose paraît Indubitable. Et ccttc pénitence remet efficacement les péchés. Voir t. vu. col. 2497. Voir aussi P. Galtier. *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles,* Paris. 1932, p. 257-258, ct ici Pénitence, t. xu, col. 76-1-765.

Si l'évêque de Lyon enseigne manifestement la distinction du clergé et des simples fidèles ct, dans le clergé même, l'existence d'une hiérarchie sacrée, voir t. vu, col. 2428. c'est qu'il attribue â l'ordre une efficacité réelle quant aux pouvoirs qu'il confère. 11 a déjà l'expression : *sacerdotalem ordinationem,* l. III. ‹ xi. η. 8. P (λ, t vu. cd. 886 B.

L'efficacité du baptême et surtout de l'eucharistie est également mentionnée dans les deux inscriptions de Pectorius d'Autun et d'Abercius de Hiérapolis. le baptême étant décrit comme les flots éternels de la sagesse », dans lesquels Pâme doit « sc refaire », l'eucharistie étant figurée par le poisson. Voir J. Jalabert, art. *Épigraphie.* dans le *Dictionnaire apotugétique de la foi catholique,* t. i. col. 1145-1446.

3. *Clément Alexandrie,* — L'idée de rite efficace de sanctification est à la base de toute la théologie sacramentaire de Clément d'Alexandrie. Le baptême opère en nous une œuvre divine, charisme, bain, illumination, dont l'effet est de nous purifier ct de nous communiquer, par l'Esprit-Saint, les grâces de Dieu. Ainsi le baptême nous régénère ct l'eau baptismale, A cause de ccttc régénération spirituelle, peut être comparée A une matrice. Voir les textes ik i. t. m. col 18t. De la confirmation. Clément marque le *sigillum* préservateur, administré par l'évêque. *Qui? dives,* c. xml. dans P. *G.,* t in. col. 648. Ici, t. m. col. 181 B C

Les distinctions apportées par Clément, au sujet des fautes commises après le baptême, entre pénitence et rémission des péchés, et entre rémission des péchés ct pardon, μετάνοια, ἀφεσι , συγγνώμη, montrent bien qu'il met une différence entre l'efficacité du baptême et celle de la pénitence, comme sacrements. Dans la pénitence elle-même, les effets sont différents s'il s'agit de la rémission accordée par Dieu ct du pardon accordé par l'Églisc. Voir t. m, col. 185 ct t. xii, col. 766.

Si les formules allégoriques dont Clément enveloppe sa doctrine eucharistique donnent à celle-ci quelque obscurité dont les protestants ont voulu tirer parti contre la foi en la présence réelle, il n'en reste pas moins vrai que Clément affirme, avec le caractère symbolique de l'cucharistle, la réalité du corps ct du sang ct leur efficacité comme noun Hure spirituelle de l'âme. Les effets de cette nourriture divine sont l'union au Christ, la sanctification du corps cl de l'âme, l.i maîtrise des passions, l'immortalité du corps lui-même. Voir les textes et leur explication, t. m. col 195-197 Cf. P. Batiffol, *Études d'histoire ct de théologie positive,* 11r série, Paris. 1995.p. 182-192 ct mieux.

L'eucharistie, la présence réelle cl la transsubstantiation, Paris, 1913. p. 248-261.

1, *Origène.* — Plus encore que pour Clément d'Ah xandrie, c'est la philosophie néoplatonicienne qui suggère ά Origène le symbolisme qui alimente sa théologie cn général et scs conceptions sacramentaires cn particulier. Mais ici déjà commencent à sc mêler aux énoncés dogmatiques quelques essais de spéculation thcologiquc sur l'eflicacité des sacrements.

* 1-a philosophie néoplatonicienne, qui faisait une si grande part nu symbolisme, avait habitué scs adeptes à chercher, sous le sens littéral d'un écrit ou sous les apparences sensibles d'un objet, des réalités plus profondes et plus mystérieuses. Le monde phénoménal n'est qu'un signe du monde intelligible caché cn lui. Cf. Zeller, *Philosophie der Gricchrn,* t. m à, p. 251. Aussi attachait-on beaucoup d'importance à l'étude des signes où l'allegorisme scripturaire. cn particulier, puisait ses principes. · Lo signe, dit Origène. est une chose visible qui éveille l'idée d'une autre chose invisible : *signum dicitur cum per hoc* çr/od *videtur aliud aliquid indicatur.* · Jonas, sortant du ventre du poisson. rst un signe dr la résurrection du Christ, lui circoncision imposée par Dieu ;i Abraham est un signe de la circoncision spirituelle du cœur dont parle saint Paul, Phil., ni. 3. *In epist. ad Rom.,* l. IV, n. 2, *P. G..* t. xiv, col. 968 A. Le signe (οτ,μηον) se distingue du prodige (τ/ρζ;); le prodige est un fait extraordinaire qui a pour but d'exciter l'admiration îles hommes; le signe est un fait vulgaire qui fait penser à nuire chose qu'à lui. *In Joa..* t. xvm, n. 60, *P.* G'., t. xiv. col. 521 B. › P. Pounat, *La théologie sacramentairc.* p. 5-6.

Sur ccttc théorie générale du signe, Origène établit le symbolisme des sacrements de baptême et d'eucharistie.

Pout le baptême, saint Paul avait tracé la voie. L'eau baptismale rappelle la mort au péché; elle est le sépulcre dans lequel nous mourons et sommes ensevelis dans le Christ. *In epist. ad Rom.,* I. V, n. 8, *P G.,* t. xiv, col. 10.38. Mais nous sortons du bain salutaire vivants avec le Christ; aussi le baptême rst-il le symbole d'une purification totale de l'âme, lavée de toutes ses souillures. Symbole, oui, mais aussi symbole efficace, car il est aussi principe cl source des dons divins pour le néophyte qui sc donne à Dieu : τό 5tà του ύοατο λουτρόν, σύμβολου τυγχάνον καθαρσίου ψυχή , πάντα ρύπον άπο κακία άποπλυνομενη *In Joa., i.* vi. n. 17, *P. G.,* t. xiv, col. 257 A. Contre le marcionisrue, Origène rappelle que le sacrement chrétien n'opère pas cn vertu de la sympathie universelle des êtres, pat une sorte d'cfTet magique, mais en vertu du dessein providentiel, selon lequel tous les croyants sont «en sympathie avec le Christ » et reçoivent le signe elllcace de cette communion . R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène,* Paris. 1936, p. 139, note 2. Cf. *In Gen.,* ni. *P. G.,* t. xn. col. 52. 53. A ccs affirmations dogmatiques, Origène mêlera donc une considération théologique : c'est grâce â la puissante invocation de l'adorable Trinité que le baptême acquiert sa vertu purificatrice.

Le symbolisme elllcace des ▮eaux visibles » du baptême est étendu par Origène au ‹ chrême visible ». *In epist. ad Rom.,* l V, n. 8, *P. G.,* t. xiv, col. 1C38 CI).

L'application du symbolisme à l'eucharistie est plus délicate. L'eucharistie est un sacrement à part, puisque le symbolisme affirmé par saint Paul n'empêche pas la réalité même du corps et du sang signifiée par les symboles extérieurs. Il y a pour ainsi dire une double efficacité dans le symbolisme eucharistique, l'une relative à la présence du corps et du sang sous le symbole du pain et du vin, l'autre relative à la nourriture spirituelle de l'âme par la grâce produite dans le communiant bien dispose. Là ou Origène sc laisse entraîner par le symbolisme extérieur des espèces sacramentelles, il semble oublier la présence réelle. En réalité, il professe sur ce point la fol de l'Église et la croyance commune Voir ici une mise au point exacte, t. xi. col. 1558-1560. On devra corriger l'appréciation un peu trop absolue de Pourrai, *op. cit.,* p. 7. Si les allégories qu Origène superpose au dogme de la présence réblle n'ont plus trait à l'eucharistie, il n'en reste par. moins vrai que le double symbolisme et l'eflicacité du symbole cucharistique n'est pas ignoré de cet auteur, témoin ce texte du *Contra Celsum,* l. VIII, n. 33 : ‹ Rendant grâces au démiurge de l'univers, nous mangeons les pains que. nous (lui) offrons avec action de grâces et prières pour (tous ses) dons; (nous mangeons ccs pains) *devenus corps par la prière,* quelque chose de saint et *qui sanctifie* ceux qui en usent avec un sain propos. » *P. G.,* t. xi. col. 1565 C. Cf. P. Batiffol, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation,* Paris, 1913, p. 26-1-265.

L'efficacité du sacrement de pénitence est d'autant plus marquée chez Origène qu'on trouve indiqués par lui d'autres modes de rémission des péchés, le martyre, l'aumône, le pardon des injures, le zèle pour la conversion des pécheurs, l'amour de Dieu, *In Levit.,* hom. n, n. I, *P. G.,* t. XII, col. 117-119. Mais la pénitence tient une place à part : c'est qu'elle est un pouvoir de lier et de délier, de remettre et de retenir les péchés, donne par Dieu aux' chefs de l'Église. *In Jud.,* hom. n. n. 5. *P. G.,* t. XП. col. 961 A: *In Matth.,* t. xn. n. II; t. xm. col. 1012-1013. Toutefois l'efficacité du sacrement n'est pas telle que les prêtres puissent, par le seul effet de leurs prières, remettre les péchés les plus graves. Voir sur ce texte du *De oratione,* l'art. Orioèni . t. xi. col. 1557.

5. *La théologie grecque, au HP siècle, apres Origène.*— La théologie postérieure à Origène maintient, au sujet des sacrements, la notion du symbole et de l'eflicacité sacramentels.

Le rite du baptême, tel (pie le décrit la *Didascalie,* est conforme au symbolisme exprimé par saint Paul. Édition de Funk, III, xn (parallèle aux *Constitutions apostoliques,* xvi), n. 2, p. 210. L'efficacité du baptême est rappelée en quelques mots expressifs : c'est un sceau, un sceau infrangible, imprime par Dieu sur le chrétien. II. xxxix, 6, p. 126; cf. III, xn (xvi), 2, p.210; l'achèvement de l'homme, *ibid., y.* 126; cf.Théognoste, *Pragm., P. G.,* t. x, col. 210, 211. Un autre effet du baptême est de remettre les péchés, d'engendrer le néophyte à une vie nouvelle, de lui donner le Saint-Esprit, d'en faire un autre Christ· *Didasc.,* H. xxxix. 1, p. 126; V. lx. 1.5, p. 262; VI, xn, 2, p. 326; xvH (xxn), 1. p. 351; xvm (xxm), 1-5, p. 358; xxî (x x v ii). 5, p. 371-372. Cf. Méthode d'Olympe, *Convivium,* VIII, vin, ix, *P. G.,* t. xvni, col. 119, 152.

Le symbolisme cucharistique est également marqué, mais (l'une façon conforme aux exigences du dogme de la présence réelle. L'eucharistie est le pain sanctifié par les invocations. *Didasc..* VI. xxu (xxvm), 2, p. 376; elle est une nourriture sainte, άγια τροφή ou simplement les choses saintes, τά άγια. Denys d'Alexandrie, *pragm.,* édit. E. Felloe, Cambridge, 1901, p. 58. 59, 103; ou encore les choses saintes parmi les saintes, τά άγια των αγίων. Id., *ibid.,* p. 103. Le *Dialogue d'Adamantius* qui emploie parfois des termes d'un réalisme accentué (par exemple ; toucher le corps et le sang du Christ) revient ensuite au symbolisme ; le Christ a fait du pain et du breuvage les images, εικονε , de son corps et de son sang. IV, vi. *P. G.,* t. xi. col. 1840 BC. De même la *Didascalie,* du moins d'après le texte grec concordant des *Constitutions apostoliques,* l. VI. c. xxx, n. 2, édit. Funk, p. 381. invite les fidèles à offrir l'eucharistic agréable, image du corps royal du Christ ·. άντίτυπον του βασιζχίου σώματο Χριστου. Voir aussi xxn. 2, p. 376.

Ces manières de parler... ne supposent nullement que ceux (pii les emploient sont des symbolistes. Elles marquent seulement le caractère de signe et de symbole

qui convient dans l'eucharistle aux éléments sensibles. Le pain et le vin sont les ligures, les antitypes du corps et ‹hi sang en quoi ils sont intérieurement transformés, et (pii sont devenus nourriture cl breuvage pour nous.» 'fixeront, *Histoire des dogmes,* t. i. Paris, 1015, ρ. 198-199. Et c'est le Saint-Esprit (pii est le principe de cette sanctideation.

Le pouvoir de lier et de délier Implique pour l'évêque le pouvoir de pardonner les fautes et de purifier le pécheur. *Didascalie,* H, xi, 2; xn, 1-3, p. 46-18; XVI. X, p. 60; XVIII, 1-3, p. 64; xx, 2, 5, X. p. 72, 71. Cf. Méthode dOlympe, *De la lèpre,* vu, 1-7, éd. Bonwetsch. p. 450-460. L'imposition de la main est le geste symbolique (pii marque la réconciliation : ‹ La Didascalie remarque expressément que, par cette imposition de la main, qui est comme un second baptême, le pénitent recevait le Saint-Esprit, témoignage non équivoque de la purification intérieure qu'opérait l'absolution, et de son caractère sacramentel » Tixcront, *op. cit.,* p. 504. Cf. *Didascalie,* II, XLI, 2, p. 130; et xvm, 7, p. 66.

C'est encore le geste de l'imposition des mains, χειροθεσία, qui confère le presbytérat et le diaconat. Concile de Néocésarée, can. 9; cf. | Ivfcle-Leclvrcq. *Hist. des conciles,* t. i, p. 331 (l'imposition de la main *qui con/ère Γordination* remet les péchés autres que l'impureté). Sur ce rite et son symbolisme elllcace, voir Ordre, t. xi, col. 1245 sq.

Quelques indications relatives au caractère sanctifiant du mariage peuvent être trouvées dans la *Didascalie,* IV, xi, G, p. 234; VI, xxn (xxix), 6-X, 10, p. 378, 380.

6. *La théologie grecque au ₣r siècle.*— Au iv« siècle, le symbolisme baptismal, tel que l'avait formulé Origène d'après saint Paul, est entré nettement dans l'explication du sacrement. Toutefois, tandis qu'Origène faisait dériver l'efficacité du baptême de l'invocation de la Trinité, les Pères grecs, à la suite des controverses sur la divinité du Saint-Esprit, expliqueront l'clllcacité du rite baptismal par lu présence et l'action de i'Espril-Saint dans l'eau. Ils s'appuient sur Joa., m, 5. D'ailleurs ils marquent nettement, et notamment saint Jean Chrysostomc, que, dans l'administration des saints mystères, l'acteur principal est Dieu, le prêtre n'est que l'instrument de Dieu : « Le prêtre ne fait qu'ouvrir la bouche; Dieu fait tout. Le prêtre accomplit seulement un signe symbolique... L'oblation est la même, que ce soit celle de Paul ou de Pierre... » *In epist. //lB ad Tim.,* hom. n. n. 4, *P. (L.* t. 1 x ii, col. 612. Et encore : « Quand le prêtre baptise, ce n'est pas lui qui baptise, mais Dieu dont l'invisible présence tient la tête du baptisé. » *Jn Matth.,* hom L, n. 3; cf. *In Act. apost.,* hom. \iv, n. 3, *P.* G., t. tvn, col. 507; t. i.x, col. 116. Bien plus, Jean enseigne l'eflicacité des sacrements, même administrés par des indignes : ‹ Dieu n'impose pas les mains à tous, mais il agit par tous (les prêtres), même indignes, pour sauver le peuple». *In epist. ₣* ad Tim.,* hom. n, n. 3, *P. G.,* t. 1 x ii, col. 609. Nous sommes bien près du concept de symbole elllcace *ex opere operato,* que précisera la théologie médiévale et que consacrera le concile de Trente.

Saint Grégoire de Nazianze. distinguant d'ailleurs six espèces de baptême, déclare que celui de Jésus est non seulement dans l'eau *in pœnitentiam,* mais de l'Esprit, et c'est ce qui fait son efficacité. *Oral.,* xxxix. n. 17, 19, *P. G.,* t. XXXVi, col. 356 sq. C'est aussi la doctrine de saint Basile : « SI l'eau baptismale a cn elle quelque grâce, elle ne la lient pas de sa propre nature, mais de la présence de l'Espril-Saint, cz. τη του 11νεύματο παρουσία . *De spiritu sancio, c.* xv, n. 35, *P. G.,* I. xxxii, coi. 132 A. Déjà la formule de bénédiction de l'eau baptismale de Leuchologe de Serapion demande à Dieu de « remplir de l'Esprit-Saint les eaux », de faire venir sur elles le Verbe, « pour leur donner leur vertu ». xix, dans Funk, *Didascalici...,* t. n, p. 181. Cf. G. Worbermin, *Altehristliche lilurgische Stocke,* Leipzig, 1899, p. 8. Cyrille de Jérusalem déclare que la bénédiction de l'eau baptismale par l'invocation — il emploie le mot ἐπίκλησι — de la Trinité donne à cette eau le pouvoir de sanctifier, δύναμιν αγιότητα . Aussi cette eau n'est plus simplement de l'eau, λιτὸν ὑδωρ, mais de l'eau unie à l'Esprit-Saint qui agit cn clic et par elle. *Cat.,* m, 3, I. *P. G.,* t. xxxm, col. 129, 132; cf. *Cat.,* x m i. 8; \.\. 6, col. "77 IL IΠ81B.

Cette elllcacité du baptême a un double objet : nous faire mourir au péché et nous faire vivre pour Dieu. Les Pères ont magnifiquement développé cette doctrine. Cf. S. Basile, hom. xm, *In sanctum baptisma, P. G.,* t. XXXI, col. 424 sq.; S. Grégoire de Nazianze, *De baptismo, P. G.,* t. xi.vi, col. 416 sq.; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.,* m, 10, 11, 14, 15, 16, *P. G.,* t. xxxm, col. 4 12-119.

Pour expliquer ccs ctTets, les Pères reprennent, avons-nous dit, le symbolisme déjà exprimé par saint Paul et par Origène : l'ensevelissement dans les eaux signifie, pour le baptisé, sa mort au péché. tandis que l'Esprit lui communique la vie, lui rend la vie première perdue par le péché. Cf. S. Basile, *Homil. in sanctum baptisma,* n. 2, *P. G.,* t. xxxi, col. 128; *De Spiritu Sancto,* c. xv, n. 35, *P. G.,* t. xxxn, col. 129 A; S. Cyrille de Jérusalem. *Cat.,* m. 12, 14; xvn. 8; xx (myst. n), 4, 6. 7, *P. G.,* t. xxxm, col. 141 C. 144 B.'977 B. 1080 C, 1081 B. Dans cette dernière catéchèse, saint Cyrille trouve dans la triple immersion le symbole «des trois jours et des trois nuits que le Sauveur a passés dans le sein ténébreux de la terre », et l'émersion rappelle la résurrection à la vraie lumière. 5, 7. toi. 1081 A et 1084 B.

Plusieurs considérations accentuent l'idée du signe elllcace. D'une part, cn diet, nos auteurs admettent que le baptême peut être donné aux enfants d'une façon valide. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.,* x l, 28. *P. G.,* t. XXXVI. col. 100 A. Le rite a donc une efficacité objective pour la production de la grâce. D'une part, la doctrine de la σφραγι est déjà nettement établie au iv‹ siècle. Cf. S. Cyrille de Jérusalem, *Procat.,* 16; *Cat.,* i, 2; 111, 12; iv, 16; xvi, 24, *P. G.,* t. xxxm, col. 360, 372 B, 4 11 C, 476 A, 952 B; S. Grégoire de Nazianze, *Orat..* XL, I, 15. *P. G.,* t. x x x m. col. 361 1), 377 A; S. Basile. *Homil.,* xm. *tn sanctum baptisma,* n. 1. *P. G.,* t. xxxi, col. 132 C; S. Jean Chrysostome, *In epist. ad Ephesios,* horn. 11. n. 2, *P. G.,* t. 1 x ii, col. 16. Voir P. Pourrai, *La théologie sacramentairc.* p. 199 sq.; Tixeront, *Histoire des dogmes,* t. il. p. 166, et ici CvitAcrèm·: sachamextel, t. n. col. 1701 sq. Tous reconnaissent le caractère comme indélébile et, par conséquent, s'ils ne conçoivent pas encore nettement qu'il puisse cire imprimé dans l'âme sans que soit conférée la grâce, du moins ils commencent déjà à distinguer nettement les deux etlets. Cf. S. Cyrille de Jérusalem. *Cal.,* i, 3, *P. G.,* t. xxxiii, col. 375 A. Bien plus, la valeur morale du ministre n'est pas requise pour l'administration valide du sacrement. Voir ci-dessus, col. 305. Enfin, quelles que soient les obscurités de detail et les divergences d'appréciation, il semble bien que nos auteurs aient admis la validité, donc l'efficacité, du rite baptismal conféré par les hérétiques (au moins par certaines catégories) au nom de la Trinité. Voir ici, t. n, col. 189; Tixeront, *up. cit.,* I. n, p. 168-170. Toutes ces considérations montrent que la doctrine de l'efficacité *ex opere operato* est déjà sous-jacente à toutes ces formules.

On pourrait présenter des considérations analogues en ce qui concerne la confirmation. Le rite de la

confirmation était comme un complément du baptême cl, pour ce motif, n'en était pas toujours nettement distingué. Voir ici Confiilmation, t. m, col. 1032-1033. Néanmoins Didymc i'Aveugle le distingue expressément. *De Trinitate,* I. IL c. xn, *P.* G'., t. xxxix, col. 669 A. *Cf. Bardy, Dtdume ΓAveugle,* Paris, 1910, p. 150. Saint Cyrille de Jérusalem lui consacre la catéchèse xxi, P. G'., t. xxxiii, col. 1089 sq. Ce Père a bien mis en relief le symbolisme efficace de la confirmation : • L'huile parfumée (μύρον, χρισμα) qui devait servir à l'onction était préalablement bénite par l'évêque. Dès lors, cc n'était phis, d'après la théorie de saint Cyrille, du chrême simple (μύρου ψιλόν); mais, de meme que le pain eucharistique devient, par l'épiclèsc, le corps du Christ, ainsi le chrême, par l'invocation, est devenu · le charisme du Christ productif du Saint-‹ Esprit, par la présence de sa divinité ›, Χρίστου χάρισμα καί Πνεύματο αγίου, παρουσία τη αύτού Οεότητο ένεργετιχου γινόμενον. *Cat.,* χχι, 3, *ibid.,* col. 1092 Λ. Le Saint-Espiil est dans le chrême, comme il est dans l'eau baptismale, et il agit en lui et par lui. Ainsi l'huile parfumée est l'antitype, αντίτυπου, du Saint-Esprit, *ibid.,* 1, col. 1089 A. Expression qui ne signifie pas — comme on peut le voir — qu'elle en est un simple symbole ou une simple image, mais qu'elle le contient et constitue l'élément sous lequel il exerce et cache son action. » Tixeront, *Hist, des dogmes,* l. iï, p. 170-171. L'effet de la confirmation est souvent Indiqué par le mol σφραγι . Lu formule du rite (forme) était, d'après saint Cyrille : Σφραγι δωρεά του Πνεύματο αγίου, *Cat.,* χνιπ, 33, col. 1056 B. Cf. *Cet.,* m. 15, xvm, 33. χχι. 1; xxn. 7, col. 448 A, 1056 B. 1092 B, 1101 B; S. Athanase, *Epist. ad Serapionem,* m. n. 3. P. *G.,* t. xxvi, col. 628 B; Didymc, *De Trinitate,* I. Il, c. xiv, *P. G.,* I. xxxix, col. 712; le *Sacramcntaire de Sérapion,* xxv, n. 2, dans Funk, *Didascalia et Constitutiones apost.,* t. n, p. 186; *Constitutiones apost.,* III, xvn, 1; Vil, xxn, 2 *ibid.,* t. f, p. 211, 406. Écho de la doctrine déjà Implicitement acquise de *l'ex opere operato.*

En ce qui concerne l'eucharistie, le symbolisme d'Origènc est tenu eu méfiance par les Cappadociens et trouve des adversaires irréductibles chez les Anliochlcns, notamment Théodoïc de Mopsucste et Jean Chrysostome. La réaction de Chrysostome est même excessive. S. Jean Chrysostome, *In Joannem,* hom. xlvi, n. 3; cf. *In Matth.,* hom. lxxxii, n. 4, *P. G.,* I. ux, col. 260-261, t. lviii, col. 743. Voir Tixeront, *op. cit.,* p. 178-180. Athanase et Didymc sont dans une note réaliste qui se contente d'affirmer la présence réelle. Id., p. 173-174. .Mais, pour autant, le symbolisme ne perd pas ses droits. Dans la formule d'anamnèse qu'il présente, l'euchologc de Sérapion appelle le pain cl le vin la ressemblance, ὁμοίωμα, du corps et du sang du Monogène, xm, 12, 14, dans Funk, *op. cit.,* t. n, p. 175. Dans son homélie xxvn, n. 17, Macaire écrit que les prophètes et les rois ont ignoré · que dans l'Église est offert le pain et le vin, figure (ἀντίτυπον) de la chair cl du sang du Christ : ceux qui participent à ce pain visible mangent spirituellement (πνευματικό) la chair du Seigneur ». *P. G.,* t. xxxiv, col. 705 B. Cc mol αντίτυπου se Ht également chez Cyrille de Jérusalem, *Cat.,* xxm, 20; cf. xxn, 3, *P. G.,* L xxxin, col. 1124 C, 1100 A: chez Grégoire de Nazianze, *Orat.,* vin, n. 18, *P. G.,* t. xxxv, col. 809 D; chez Épiphanc *Adv. hier.,* LV, n. 6, *P.* G., t. XL, col. 981 AB. La doctrine de la conversion du pain aux ȼorp du vin au sang, qui est à la base de toute la pensée des Pères grecs du tv· siècle,explique l'emploi des mots ομοίωμα cl ἀντίτυπσυ et réduit le symbolisme eucharistique à ses justes proposions. Pour le comprendre, on devra observer que, · pour ces auteurs, le pain et le vin, dans leur être naturel, ou par une institution de Dieu ou de Jésus-Christ. sont déjà une figure, un symbole du corps et du sang du Sauveur; que ccs éléments deviennent, en effet, par la couse cration — el dans leurs espèces — les signes sensibles du Christ corporellement présent, J'enveloppe réelle qui le contient el sou> laquelle les fidèles le reçoivent. Rappelions-nous la théorie de saint Cyrille sur le chrême de la confirmation, *antitype* du Saint-Esprit ·. 'fixeront, ›› *p. cil.,* p. 177, 178.

Mais, par rapport au chrétien, ce corps et ce sang du Christ sont nourriture et breuvage spirituels. Ce second symbolisme efficace, c'est-à-dire producteur de vie surnaturelle, est souligné par nos auteurs. Le corps est un pain spirituel, le sang un vin spirituel. Cyrille, *Cat.,* iv, 8, *P. G.,* t. xxxiii, col. 165 A. Ils sont nourriture .supersubstantielle (ἐπιούσιο) destinée â sustenter à la fols l'âme et le corps. C«/.,x x iii, 15, col. 1120 B. Grégoire de Nysse esquisse même une sorte d'explication scientifique de la transsubstantiation : la μεταποίηση;. Sur celte explication voir Tixeront, *op. cit.,* p. 182-183. Mais, par rapport à nous, le résultat de celle « assimilation spontanée » est notre divinisation par l'union au corps de Dieu, notre incorruptibilité par notre communion à l'incorruptible.

Dans les autres sacrements, la notion de symbole efficace apparaît beaucoup moins. L'efficacité de la pénitence est affirmée contre les novations. Grégoire de Nazianze, *Orat.,* xxxix, 19, P. G., t. xxxvi, col. 357 B. Quant à l'ordre, le geste symbolique et efficace de l'imposition des mains est indiqué par tous comme le moyen de conférer le sacrement. *Const, apost.,* I. VIII, xvi, 2: xix, 2, édit. Funk, p. 523, 525. Seul, l'évêque peut, par l'imposition des mains, conférer l'ordre. Id., *ibid.,* cf. xlvi, 11, p. 561. Mais cette imposition des mains était accompagnée de prières dont l'euchologc de Sérapion, xxvi-xxvm, édit. Punk, p. 189, 191 et les *Constitutions apostoliques* donnent les formules : VIIL v, p. 175 sq.: cf. xvi, 2, p. 523 (prêtre); xvni, p. 523 (diacre); xx, p. 525 (diaconesse); xxi, 3, p. 527 (sous-diacre); xxn, 3, p. 527 (lecteurs). L'effet du sacrement est également affirmé. Saint Giégoire de Nysse observe que cet effet est de séparer le prêtic du reste des chrétiens : bien qu'extérleurement il paraisse rester le même, une transformation intérieure s'opère en lui par une grâce et une vertu invisibles. Saint Grégoire compare cette l ransformation â la consécration des autels ou â la conversion eucharistique : ce qui implique un caractère permanent cl stable. *In baptismum Christi, P. G.,* t. xlvi, col. 583. Saint Jean Chrysostome, en faisant l'éloge du mariage, reprend le symbolisme indiqué par saint Paul, Eph., v, 22-23. *In Eph.,* hom. xx, n. 4, *P. G.,* t. lxii, col. 139-140.

2° *Les Pères lutins.* — Si la notion du symbolisme efficace trouve déjà, chez les Grecs, une réelle consistance dès le iv· siècle, elle nous apparaît, bien plus nette encore, principalement en cc qui concerne le baptême et l'eucharistie, dans l'Église latine. C'est d'ailleurs, comme le fait observer P. Pourrai, dans l'Église latine que s'est véritablement développée la théologie sacramcntaire. *Op. ciL,* p. 12.

1. *Autour de Tertulllen.* — En même temps qu'il fait l'application du mot *sacramentum* aux rites sanctificateurs, Tertulllen commence à analyser le symbolisme efficace que recouvre la notion de sacrement. Il faut avouer toutefois que sa doctrine de la corporelle relative de l'âme l'a ici desservi. Cf. É. de Backer, *Sacramentum. Le mot et l'idée représentée par lui aans les oeuvres de Tertulllen,* Paris. 1905, p. 113 sq. Toutefois, H serait Inexact de prétendre que Tertulllen a ignoré le symbolisme sacramentel. Le symbolisme qu'il discerne est celui qui résulte de l'appropriation du rite â son effet. Un texte est vraiment remarquable

à Ce sujet : il marque à In fob Tact ion exléiÎcurc parfaitement physique et réelle et. â côté de cette opération corporelle, l'effet spirituel qu'elle figure cl qu'clle produit : *Caro abluitur ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima contrerrtur; caro signatur, ut rtanima muniatur; ram manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore ct sanguine Christi vescitur, ut ct anima de Deo saginetur. De resurrectione carnis,* c. vm, *P. L.,* t n. coi. 806 B. On trouve d'ailleurs l'expression du même symbolisme appliqué au baptême en d'autres écrits. Voir surtout *De prescript.,* c. XL, t. il, col. 51; *De baptisma,* c. I, iv, ix, t r. col. 1197, 1203, 1209. L'explication de l'efficacité du symbole sacramentel se ressent quelque peu de la philosophie matérialiste de l'autour. Si le prêtre invoque le Saint-Esprit pour bénir les fonts, c'est que le Saint-Esprit descend dans l'eau pour lui donner une vertu sanctificat rice. *De baptismo,* c. iv, t.i.col 1201 A; cf. c. vin. col. 1207. L'imposition des mains qui suit l'ablution — vraisemblablement la confirmation — fait circuler le Saint-Esprit en nous, comme le jeu des doigts fait circuler l'air dans l'orgue. Id., *ibid.* Sur cette image, voir *De anima,* c. ni, iv, t. n. col. 651,652. Une telle explication de l'efficacité sacramentelle - - si exacte soit-elle sous un certain aspect (les textes du missel, au samedi saint, en font foi) — parait néanmoins diminuer l'importance des paroles qui constituent ce que nous appelons la forme du sacrement Et peut-être bien les formules de Tertulllen, qu'on retrouve équivalcmment chez d'autres Pères, représentent-elles une tradition dont on n'a pas assez tenu compte dans l'idée qu'on doit sc faire de la réalité du sacrement. Voir plus loin, col. 533-531; 575.

On sait que le symbolisme sacramentel, appliqué par Tcrtullicn À l'eucharistie, l'a fait accuser d'enseigne! un symbolisme excluant la présence réelle. Voir l'interprétation de la pensée de Tcrtullicn, t. v, col. 1130 sq. Il semble bien que l'allégorismc scripturaire sc complète du symbolisme sacramentel, tout en respectant la réalité de la présence eucharistique qu'exprime nettement Tcrtullicn en maints endroits. Voir les références, t. v, col. 1130; A. d'Alès, *La théologie de Tcrtullicn,* p. 355 sq.; P. Batiffol, *L'eucharistie, la présence réelle el la transsubstantiation,* Paris, 1913, p. 204-226, Cf. Tixeront, op. *cit.,* p. 135.

Si Tcrtullicn donne le nom de sacrement au baptême, â la confirmation, à l'eucharistie et au mariage, voir ci-dessus, col. 189, il sait que la pénitence est elle aussi un signe sacré qui sanctifie celui qui la reçoit. Le symbolisme du signe est peu marqué, mais son efficacité apparaît surtout dans le parallélisme établi entre le baptême et la pénitence. Analogie des effets : le baptême suppose une pénitence qui a pour but de purifier ct d'aîlermir le catéchumène de façon à rendre durable l'effet du sacrement. *De pirnitentia.* c. vi, t. i, col. 1237 sq. Mais les défaillances se produisent, auxquelles Dieu remédie en offrant aux pécheurs une « planche de salut » : « Une fols fermée la porte du pardon, une fols tiré le verrou du baptême, Dieu a permis qu'il demeurât encore une ouverture : Il a placé dans le vestibule (de l'Église) une seconde pénitence, qu'il ouvre à ceux qui frappent. » C. vu, col. 1241 B. Cette pénitence implique des rites extérieurs : confession, expiation plus ou moins longue, réconciliation par le ministère de l'évêque. C. vin, ix, 1.1, col. 1243-1244; cf. *De pudicitia,* c. x. xvm, t. n, col. 1000 B; 101«. 1017.

Sur la forme de celle réconciliai ion, Tertulllen ne nous donne pas de détails, mais l'effet de la *venia* accordée par l'évêque est de faire disparaître le péché. Celte vérité, à peine esquissée dans le *De pirnitentia,* est mise en meilleure évidence, quoique avec des restrictions par oà s'affirme l'hérésie montanlste, dans le *De pudicitia,* c n, *omne delictum aut renia dispungit aut pana... P. L* , t. ri, col. 985 A. Cf. Gal-11er, *A église et la rémission des péchés dans les premiers siècles,* p. 32; A. d'Alès, *La théologie de Tertulllen,* . 317.

Le rile par lequel étaient conférés les differents ordres est déjà appelé par Tcrtullicn *ordinatio. De prescript.. .* xli, t. n, col 56. On sait que cette *ordinatio* sc faisait par l'imposition des mains, voir Ordre» t. xi. col. 1245-1246. Tertulllen ne nous dit rien de la prière qui accompagnait cette imposition des main Mais on peut supposer, d'après les documents quasi-contemporains, que cette prière appelait le Saint-Esprit dans l'âme des ordinands. Voir la *Tradition apostolique* d'Hippolytc, dans Duchesne, Λζ.< *origines du culte chrétien,* 5· éd., appendice, et le *De aleatoribus, 3,* dans *Texte und Lntersuchungen,* t. v, fasc. 1, Leipzig. 18£8, p. 16.

Quant uu mariage. Tel tulhen lui attribue le nom de *sacramentum* et lui reconnaît, après saint Paul, le symbolisme de l'union de Jésus-Christ ct de l'Église. Cc symbolisme sacramcntaire existait déjà dès le début de l'humanité, proclamé par Adam lui-même. *De anima,* c. xi. P. *L.,* t. n, col. 665 B. Que le mariage entre chrétiens soit chose sainte, Tcrtullicn l'affirme hautement dans le *Ad uxorem,* 1. IL c. ix; la grâce du baptême sanctifie le mariage contracte dans la gentilité et Dieu le ratifie. *Ibid.,* c. vu, t. i, col. 1302 B. 1299 A. Bien plus, le rite ct l'efficacité du sacrement semblent déjà suffisamment exprimés dans cettr phrase du c. ix : *Sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, ct obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater rato habet. Ibid* . CûL 1302 AB.

2. *Autour de saint Cyprien.* ·— Cyprion appelle du nom de · sacrement » le baptême, la confirmation, l'eucharistie. Sa théorie sur l'efficacité des sacrements est obscurcie du fait de la controverse baptismale. Dans la véritable Église, le baptême garde son efficacité. Il a pour effet la régénération de l'âme ct la rémission des péchés. Cf. *De habitu virginum,* c. xxm: *De dominica oratione,* c. i; *De mortalitate,* c. xiv; *Ad Dcmetrianum.* c. xx, xxvi: *De bono patientiir,* c. v; *De zelo et livorc,* c. xiv; *Epist.,* lxiîi. 8. édit, liartcl. p. 203. 267. 305, 365. 370, 400, 128, 706.

Cyprien précise que cette efficacité se réalise même sur les petits enfants et qu'il ne faut pas sc préoccuper à leur sujet des prescriptions relatives à la circoncision. Nul ne doit être exclu du baptême et, si l'on y admet des adultes charges de nombreux péchés, les enfants doivent, à plus forte raison, être admis, eux dont toute la faute est de naître d'une race coupable. *Epist.,* i-xiv, 2-5. *ibid.,* p. 718-720. Trait remarquable pour indiquer la rémission du péché originel comme un effet direct du baptême. La question du baptême des « cliniques », telle que la résout Cyprien, montre aussi la différence déjà assez clairement établie entre les éléments essentiels ct les éléments accessoires dans l'administration des sacrements. *Epist..* lxxiv, 7; lxix, 12-16, p. 804. 760-765.

En dehors de l'Église du Christ, une telle efficacité ne saurait être reconnue aux sacrements. Tertulllen avait déjà esquissé cette thèse. *De baptismo,* c. xv, *P. L.,* t. i, col. 1216. Cyprien et Firmilivn de Césaréc, s'appuyant l'un et l'autre sur des conciles antérieurs et sur l'usage de leurs Églises respectives, affirmaient l'un et l'autre que, l'Église possédant seule la grûce el les moyens de la recevoir ct de la communiquer, les hérétiques et les schismatiques qui sont hors de l'Église ne peuvent donner la grâce du baptême ct purifier les âmes. Voir les textes ct le résumé de la controverse à Baptême des hérétiques, t. n, col. 223 sq. Nous n'avons pas â rappeler ici ce que fut

la controverse, mais simplement â en dégager les conséquences dogmatiques au point de vue du la théologie générale des sacrements. D'une part, Cyprien ct les rebaptisants, tout comme leurs adversaires, confessent que l'efficacité des sacrements leur vient du Saint-Esprit· D'autre part, ils attachent l'action du Saint-Esprit au fait d'appartenir à l'Église, Comment le ministre qui, n'étant pas dans l'Église, n'a ni la vraie foi, ni la grâce, ni le Saint-Esprit, pourrait-il en faire part à un autre? *Epist.,* 1 x x , η. 1 ; bxix, n. 8; 1 x x i, η. 1, p. 767, 757, 771. Les hérétiques sont donc incapables de conférer validement baptême, confirmation et ordre : *hæreticum hominem sicut ordinare non licet, nec manum imponere, ita nec baptizare, nec quicquam iancte et spiritualiter gerere, quando alienus sit a spiritali et deifica sanctitate. Epist.,* 1 x x v , n. 7, p. 815. L'altitude du pape Étienne et le triomphe partiel de sa pratique montrèrent qu'une tradition dogmatique *(nihil innovetur nisi quod THADITüM EST)* existait dans l'Église, disjoignant la question de la validité de celle de la licéité ou même de la fructuoslté du sacrement, ou encore la question du pouvoir cl colle de la valeur morale ou de la foi du ministre. Le parti romain n'avait pas manqué d'ailleurs de mettre en relief, d'une manière explicite, cette dernière distinction : il insistait sur la puissance des noms divins invoqués dans la formule baptismale, puissance qui s'exerce indépendamment de la foi ou de la dignité du ministre. Cf. S. Cyprien, *Epist.,* 1 x x iii, η. I; 1 x x v , n. 9, p. 781, 815. C'est surtout dans le *Liber de rebaptismate* qu'est exposée cette considération dogmatique. Pour recevoir *toute* l'efficacité du baptême, remarque l'auteur de cet écrit, il faut renaître de l'eau et de l'Esprit. C. n. éd. Martel, p. 71. Sans doute, renaître de l'Esprit est la chose principale, puisque la cérémonie de l'immersion est susceptible d'être suppléée, comme on le voit dans le martyre. C. xi, xiv, xv, p. 83, 86-87, 88-89. Toutefois, on peut renaître de l'eau sans renaître de l'Esprit : l'un peut aller sans l'autie. C. m, iv , p. 73-71. Ainsi en est-il dans le baptême des hérétiques. L'immersion faite par un hérétique «au nom de «Jésus » (sur cette formule employée par les Humains, voir A. d'Alès, *La théologie de saint Cyprien.* p. 228-229) garde la vertu de cette invocation, ct celle vertu est telle qu'elle commence l'œuvre de la régénération. Le rite n'a pas besoin d'être renouvelé. C. vi, vu, x, xn, xvi, p. 76-78, 81, 83, 87. Si le baptisé meurt avant de revenir à la vraie foi, son baptême non seulement ne lui sert de rien, c. vi, vu. x, mais il aggrave s i condamnation. Par contre, s'il sc convertit, c'est assez île compléter, par la collation du Saint-Esprit (l'imposition des mains), la première cérémonie, pour qu'elle obtienne son plein cl entier effet. C. x, cf. c. xn; xv. On le voit, la querelle des rebaptisants servit, à sa manière, â faire progresser le dogme de l'efficacité du rile baptismal. Par contre, le symbolisme sacramentel n'est envisagé par Cyprien que d'une manière rapide et superficielle. L'eau signifie l'ablution intérieure de l'âme; elle garde sa signification, quel que soit le mode du baptême, immersion ou simple aspersion (infusion). *Epist.,* 1 x ix . n. 12. p. 761. De même, l'huile est l'image de Ponction spiritui Ile de l'âme. *Epist.,* 1 x x , n. 2, p. 768.

Le nom de sacrement est également appliqué par Cyprien *ii* la confirmation *(sacramento utroque nascuntur). Epist..* 1 x x ii, η. I; cf. 1 x x iii, n. 21, p. 775, 795. L'évêque de Carthage en indique le fruit propre : *signaculum divinum, Epist.,* 1 x x iii, n. 9, p. 785; cf. n. 6, p. 783; ou *signum Christi. Ad De.metrianum* c. xxii, p. 367. Pour la validité de la confirmation, comme pour celle du baptême, Cyprien (comme l irmilicn d'ailleurs) part d'un faux supposé, â savoir que pour donner le Saint-Esprit au nom du Christ, le ministre doit déjà le posséder comme mandataire de l'Église. *Epist.,* 1 x x v . n. 12, p. 81 S et n. 18, p. 822. Mais, en affirmant que l'imposition des mains *(manuum imponere ad accipiendum Spiritum Sanctum}* confère le Saint-Esprit, Cyprien n'ignore pas que le baptême est inséparable du Saint Esprit. La confirmation ne fait donc qu'apporter une plénitude d'un don déjà possédé. *Epist.,* 1 x x iv , p. 802; cf. (Eirmillen) *Epist.,* 1 x x v , n. 9, p. 816.

En ce qui concerne le sacrement de l'eucharistie, le symbolisme sacramentel est fortement développé ct utilisé. Rappelons tout d'abord que la foi de saint Cyprien en la présence réelle est aussi ferme que possible. Voir ici Eucliaiustie, t. v, col. 1132 sq.; cf. J. 'fixeront, *op. cil.,* t. i, p. 136 sq.; P. Batiffol, *op. cil.,* p. 227 sq. Sous ce rapport, l'efficacité du sacrement est donc indiscutable. Son symbolisme est multiple et Cyprien en présente les différents aspects selon les exigences de la controverse. I léfenscur de l'unité de l'Église contre les novatiens, il trouve dans l'eucharistie le symbole de celte unité. Le pain est composé d'une multitude de grains de froment moulus ensemble; il représente les fidèles unis au Christ et ne formant qu'un corps mystique avec lui. *Epist.,* 1 x ix , n. 5. p. 720. (Je symbolisme avait déjà été souligné par la *Didachè,* voir col. 199. Quelques évêques d'Afrique avaient une pratique singulière, celle de ne mettre dans le calice que de Peau, sans vin. A ces « aquariens », Cyprien rappelle dans la lettre 1 x iii la discipline de l'Église sur ce point et le symbolisme qu'il comporte : il faut les deux, vin et eau; Peau mélangée au vin est la figure du peuple chrétien uni au Christ, n. 13, p. 711. Le symbolisme du sacrement se retrouve également dans le sacrifice : Peucharist iccst le symbole du sacrifice du Christ; mais elle n'est pas un pur symbole, elle est aussi un vrai et complet sacrifice, n. 17, p. 715. Le sacrifice de l'eucharistie est une représentation du sacrifice du Christ, mais une représentation qui en contient vraiment la réalité. Voir le développement de ces idées dans A. d'Alès, *op. cil.,* p. 219-262.

L'efficacité du sacrement existe également par rapport aux effets produits par l'eucharistie dans Pâme du chrétien. Avant tout, l'eucharistie produit notre incorporation au Christ : « Nous demandons chaque jour que notre pain, c'est-.ή-dire le Christ, nous soit donné; afin que, demeurant ct vivant dans le Christ, nous ne nous séparions pas de ce corps qui nous apporte la sanctification. » *be. mat. dom.,* c. xvm. édit. Martel, p. 280. L'eucharistie est encore le sacrement de la force et de la vaillance spirituelles, le sacrement qui fait les martyrs. Aussi, â l'approche de la persécution, saint Cyprien décide-t-il de relâcher quelque chose de la rigueur ordinaire cl d'admettre à la communion même les apostats, s'ils donnent des gages de repentir. Ne faut-il pas les munir pour la vie ct les armer pour de nouveaux combats? *Epist.,* 1 v ii, n. 2. p. 651-652.

Ce qui est â remarquer chez Cyprien. c'est la manière dont il veut, à l'exemple de Tertullien dont il s'inspire volontiers, rendre sensible la réalité de l'action divine dans le sacrement. Tout le passage du *De oratione dominica,* dont nous venons de donner la conclusion, marque celte act ion dans PcuchnrLst ie.Voir A. d'Alès, *la théologie de saint Cyprien,* p. 268-269.

La pénitence est présentée par Cyprien comme la rémission des péchés *par le ministère des prêtres. De lapsis,* n. 29, p. 258. Cette seule indication suffirait â montrer que la pénitence est un sacrement. Confession (exomologèse). satisfaction, réconciliation, tels sont les trois actes de la pénitence, tels (pie Cyprien, aprè» Tertullien. les énumère et décrit. Les mots dont Cyprien se sert pour parler de la réconciliation :

remissio, pax, communicatio (participation â la communion), Indiquent bien l'effet môme du sacrement.

Comme Tertullien, Cyprien nous montre le rite de la réconciliation dans l'imposition des mains accomplie par l'évêque et par le cierge. *Epist.,* xv, η. I, p. 511; xvi. n. 2, ρ. 518; xvn, n. 2, p. 522; xvm. η. 1, p. 521; xix. n. 2. p. 525; lxxi, n. 2,]>. 772; lxxiv, η. I, p. 790 (citation du pape Étienne), n. 12. p. 809. On trouve la même imposition dc> mains pour la réconciliât ion des pénitents dans deux suffrages émis au concile de septembre 256. *Scntcnliie episcopo·rum,* n. 8 et 22, p. Ill, 115. Nous avons ainsi, chez Cyprien, tout l'essentiel du rile sacramentel de la pénitence.

Cyprien s'étend longuement sur les qualités que doivent posséder les évêques et les ministres inférieurs à l'épiscopat. Il détaille minutieusement toutes les conditions d'une *ordinatio justa ct legitima.* Mais il est. au contraire, très discret sur le rite sacramentel de l'ordination. Chez Cyprien, les mots *ordinare, ordinatio. Epist..* lxxiî, n. 2. p. 776; lxvji, η. 1, p. 738; xxxviii. p. 579-581. et d'autres mots dans le cas du prêtre ct des sous-diacrcx et lecteurs, *Epist.,* xl, p. 585-586, désignent immédiatement l'élection même à l'ordre; mais, dans leur sens plénier, ils expriment aussi Je rite sacramentel, qu'à coup sûr Cyprien ne méconnaît pas. Il y fait même une allusion directe, â propos île la consécration épiscopale de Sabinus *Epist..* i.xvn, n. 5, p. 739. I ne autre allusion se rencontre sous la plume du pape Corneille, écrivant â Cyprien, *Epist..* xi.ix, n. 1, p. 610, à propos de Novatien, qui, on le sait, se procura l'imposition des mains de trois évêques d'Italie. Voir Okdhe, t. xi, col. 1216. L'ordination a pour effet de conférer le Saint-Esprit : or. le Saint-Esprit ne se trouve que dans l'Église catholique. Les ordinations faites par des hérétiques ou des schismatiques sont donc nulles : validité et licéité ne font qu'un pour Cyprien. *Epist..* lxix, n. 11, p. 759; cf. n. 8. p. 757. Confusion qui sera une source de conHits pendant mille ans dans l'Église catholique, voir Hikonnix vtions, t. xiti, col. 2396 sq., mais qui aura du ħioin pour résultat, comme la querelle des rebaptisants, de mettre en évidence la distinction entre validité ct licéité.

En somme, du moins pour les cinq sacrements dont on vient de parler, saint Cyprien possède déjà une notion suffisamment nette du signe sacré, producteur de la grâce dans l'âme de qui le reçoit. Peu de choses manquent encore pour arriver a la notion complète cl définitive.

3. *Les prédécesseurs immédiats de saint Augustin au /I· siècle.* – L'Église latine, au iv· siècle, connaît, sans discussion possible, les rites producteurs de la grâce que nous désignons aujourd'hui sous le nom de sacrements. Toutefois, ce nom est encore plus spécialement réservé aux trois sacrements de l'initiation chrétienne, baptêfflc. confirmation, eucharistie. C'est uniquement de ces sacrements qu'ont parlé saint Ambroise dans son *De mysteriis* et l'auteur du *De siuramentis.* Toutefois, ces auteurs ont émis des idées générales qui peuvent s'appliquer à tous les sacrements.

Ces deux auteurs distinguent nettement le rite lui-même ct la grâce produite en celui â qui l'on applique le rite. Ambroise, *Dr mysteriis,* n. 8. 11, 20, *P. L..* t. xvi (édit, de 1866). col. 108 B. 109 C, 111 B; *De sacramentis.* I. I, n. 10. cul 138 C. Mais le rite lui-même comporte un symbolisme, répondant â la double nature de l'homme, ct qui est â la base de son efficacité. L'eau ou l'ablution est la figure de la purification intérieure qui résulte du baptême. *Cum ex duabus naturis homo, id est, ex anima subsistat ct carpore, visibile per visibilia, invisibile per invisibilia consecratur. Agna enim corpus abluitur. Spiritu aninue delicta mundantur.* S. Ambroise, /n *Lue* , L II. n. 79. t. xv. coi. 1663 E. Dans l'eucharistie, ce qu'on voit après la consécration n'est qu'un signe de ce qui est en réalité. *De myst.,* n. 50. 52, 51. t. xvr. roi. 422 C, 121 A. 121 C; *Dr suer.,* I. IV, n. 11-16, col. 416-117.

Ce symbolisme efficace est particulièrement développé par Ambroise, qui en a puisé la doctrine chez les Alexandrins. Les eaux baptismales sont efficaces parce que l'Esprit-Saint, comme autrefois l'ange de la piscine (rf. Joa., v. I), descend sur elles, ct leur communique par sa présence le pouvoir de guérir les maladies de nos âmes : *Si qua ergo tn aqua gratia, non ex natura aquie, sed ex presentia est Spiritus Sancti. · Dr Spiritu Sancto.* I. I, c. vi, η. 77. t. xvr, col. 752. Cf. Prologue, n. 18. col. 737 ; *De myst..* η. 19. col. Ill B. C'est la « consécration › des eaux, faite par les prières du prêtre et le · mystère de la croix » qui attire l'Esprit-Saint sur elles et les rend salutaires. *De Spir. Sancto.* l. L n. 88. col. 755 A; *De myst.,* n. I l, col. 110 B. Pourrai. *La théologie sacramentaire,* . 17-18. Cette efficacité sacramentelle due à la prés cncc, à la vertu de ΓEsprit-Saint est une doctrine qu Ambroise emprunte à saint Basile, voir ici col. 506, et sur laquelle il insiste avec force. Cf. *De Spiritu Sancto,* prologue, η. 18; l I. c. vi, n. 77; *Dr myst.,* . m, n. 8. t. xvi, coi. 737 A. 782 B, 108 B. Dans ce dernier texte, Ambroise affirme la présence de la divinité dans le sacrement : *Crede divinitatis illic adesse prirsentiam. Operationem credis, non credis prirsentiam? Unde sequeretur operatio, nisi procederet ante pnrsentia?* Ce n'est pas seulement l'Esprit-Saint qui agit dans le baptême, mais encore la croix de Jésus-Christ : *Legisti quod très testes tn baptismate unum sunt. aqua, sanguis et Spiritus* (cf. l Joa.. v, 8); *quia,si in unum horum detrahas, non stat baptismatis sacramentum. Quid est enim aqua sine cruce Christi? Dr mysteriis,* c. iv, n. 20. col. 111 B. Les eaux du baptême ne sont donc pas vides. Elles contiennent une vertu invisible aux yeux du corps, mais que la foi du fidèle doit discerner. .Von *ergo solis corporis tui credas oculis : magis videtur quod non videtur; quia istud temporale, illud ndernum adspicitur. quini oculis non comprehenditur, animo autem ac mente cernitur. De mysteriis,* c. m. n. 15, coi. 110 B. La croix de Jésus-Christ sanctifie l'eau baptismale au moment même où cette eau est bénite : la bénédiction de l'eau sc faisait, depuis longtemps déjà, par une prière accompagnée de signes de croix. Cf. Duchesne. *Origines du culte chrétien,* Paris. 1898, p. 299-301.

\mbrolsc affirme de plus la nécessité d'un troisième élément : la formule trinitaire. .V/si (catechumenus) *baptizatus luent in nomine Putris ct Filii et Spiritus Sancti, remissionem non potest accipere peccatorum, nec spiritualis gratia munus haurire. De myst.,* c. iv, n. 20, col. fil B. X'oir aussi *De Spiritu Sancto.* I 11. c. n, n. 12, 13. coi. 783 A. avec l'explication donnée de ce texte ici même. t. n. col. 181. «Le symbolisme de chacune des cérémonies qui accompagnaient le baptême est expliqué par l'évêque de Milan... L'immersion est l'image de la mort du péché, qui est ensevelî dans les eaux... Le lavement des pieds, cérémonie propre à l'Église de Milan, est l'indice de la purification de la faute héréditaire. Les vêtements blancs, que revêtaient les néophytes après leur baptême, sont un symbole de l'innocence recouvrée. *Dr myst.,* n. 36. 32. 31 ; cf. *De Spiritu Sancto.* I. L η. 76. l. χνι. col. 115 B. (16 B. 117 B. 752 A.

Γη auteur de second ordre doit être signalé ici. (pii a fait progresser la théologie sacramentaire dans la question de la validité du sacrement administré en dehors de la véritable Église. C'est saint Optat de Milève, dans son traité *De schismate donatistarum, P. L.,* 1. xi. Voir ici, t. xi. col. 1079. Sans aller jusqu'à

une nette et explicite distinction de la validité et de l'efficacité ou fructuosité du sacrement. Optat s'engage cependant résolument sur la voie qui y conduit. Pour lui, trois facteurs *(species)* sont à distinguer dans le baptême : la formule trinitaire avec laquelle on le confère, le croyant qui le reçoit, celui qui l'administre. Ccs troU facteurs n'ont pas la même importance : deux sont nécessaires, le troisième est d'une nécessité moindre. Tout d'abord, l'invocation trinitaire : rien ne peut sc faire sans elle, Ensuite la foi du sujet baptisé. Enfin, *vicina, qua· simili auctoritate esse non potest,* la personne du ministre. L. V. η. I. col. 4051 B. Le baptême est comme un corps qui a des membres, des éléments déterminés, invariables, qui ne sauraient changer. Or, la personne du ministre ne fait pas partie de ces éléments immuables. Les sacrements sont donc indépendants de lui. Ils sont saints par eux-mêmes·, non par les hommes qui les donnent : *sacramenta per se esse sancta, non per homines,* Col. 1053 A. Les hommes ne sont que les ouvriers, les ministres de Dieu, les instruments de Jésus-Christ, ministre principal du baptême, ils ne sont pas les maîtres du sacrement qui est chose divine, ils ne font qu'en appliquer le rite. C'est Dieu qui puriüe l'âme et la sanctifie et non pas l'homme. Col. 1053 A. Optat parle d'une manière générale ct étend lui-même ses conclusions à la confirmation. L. VU. η. I. col. 1089 AB.

L'importance accordée par Optat à la formule trinitaire montre que cet auteur rejetait comme invalide le sacrement administré par des hérétiques, faute de vraie foi dans le sujet ou le ministre. On cite surtout I. L n. 12; I. V, n. 1. col. 907-908, 1015 A. Voir aussi saint l'acien,/ipis/.,iii,n.3.22, P.L., t. xnr.col. 1065, 1078. Quoi qu'il en soit. Optat n'hésite pas en ce qui concerne le baptême des simples schismatiques et des pécheurs manifestes : leur baptême est valide ct ne doit pas être renouvelé. Cf. l. V, n. 3, col. 1018 B.

Les Pères du ıv siècle admettent que le baptême est efficace même à l'egard des enfants sans raison. Zénon, *Tractatus,* I. II. xm, n. 11; cf. l. 11. x1 iii, n. 1. P. *L.,,* t. xî, col. 353 B. 193; Sirice, *Epist.,* i, n. 3, P. £., t. xm. col. 1135 A. Il leur est nécessaire pour entrer dans le royaume des cieux. Ambroise, *De Abraham,* l. II. c. xi, n. 81. P. *L.,* t. xiv (édit, de 1860). col. 521 C. Ce baptême est unique et ne saurait être renouvelé, s'il est administré validement. Zénon, *Tract.,* I. II, xxxvi, P. £., t. xi, col. 182; Ambroise, /n *Luc.,* I. VIII. n. 78. P. *L.,* t. xv. col. 1880 D.

Du côté du sujet, certaines dispositions sont la condition de l'intervention divine. C'était déjà la thèse de saint Optat; mais on note encore quelques hésitations touchant la portée de cette condition. S'agit-il d'une condition à la validité ou simplement à la fructuosité du sacrement? La chose n'est pas claire. Voir la lettre de Sirice à Himérius de Tarragone. n. 2, *P. L.*. t. xm, col 1133 A. ct S. Ambroise. *De Spiritu Sancto,* l. 1, e. ni, n. 42, *P. L.,* t. xvi, col. 713 A.

'Nous trouvons également chez nos auteurs les indications relatives aux ministres du baptême. Cf. S. Jérôme. *Dialog, contra ludfertanos,* n. 9, *P. L.,* I xxm (édit, de 1865). col. 172 BC. Mais ils s'étendent surtout sur les effets produits par ce sacrement. Le baptême efface les péchés, nous dépouille du vieil homme, nous revêt de Jésus-Christ et nous régénère; il nous rend les temples de Dieu, les enfants adoptifs de Dieu, nous communique le Saint-Espri . donne à nos corps l'immortalité ct nous met en possession de l'héritage céleste. Cf. S. Hilaire. *In ps.i.xm,* n. 11; ZΛI77, n. 30; *l xv,* n. 11. P. *L.,* t. ix, col. 34 l A. 165 A. 128 C; *In Matth.,* c. n. n. 6; c. x, n. 21. *ibid.,* col. 927 B. 970 C; Victoria de l'ettau. *In epist. ad Galatas,* m, t. 27; iv, j 10, *P. L.,* t. vin, col. 1173 H, 1184 B; Zénon. *Tract.,* l. I, XII, n. 4; xm, n. 11; I. IL xiv, n. 4; xxvn. n. 3; x1; 1; 1 x iii, P. Λ„ t. XI, col. 341 B. 353 A. 136 sq., 169 B, 188 sq., 506, 519 A; S. Pacicn, *Serai. de baptismo,* n. 3. 6. *P. L.,* t. xîii, col. 1091, 1092; S. Ambroise, *In ps. exun,* serni. r, n. 17, P. *L.,* t. xv, col. 1271 D; *Dr Cain et Abel,* I. II, n. 10. t. xiv, col. 361 AB; *De interpella· done job et David.* I. H. n. 36. *ibid.,* col. 866 CD; cf. *De sacramentis,* I. III. c. i. n. 2. *P. L.,* t. xvr, col. 150 C; S. Jérôme, *Dialog. contra (uciferianos,* n. 6. P. *L.*. t. xxiii. col. 168-169; Nicétas, *De symbolo,* n. 10. *P. L.*. t. 1 u . col. 871 C.

Le rite de la confirmation présente, lui aussi. le symbolisme et l'efficacité propre aux rites sacramentels. C'était l'imposition de la main ct l'onction d'huile parfumée qui la suivait. L'existence de ce rite est affirmée par tous nos auteurs. En sortant de la piscine baptismale, le baptisé recevait une onction verticale sur la tète, ct l'évêque lui imposait ensuite la main en invoquant l'Esprit septiforme. Sur ccttc onction, faite avec le saint chrême par le prêtre ou par l'évêque, voir ici t. n. col. 216. Bien n'indique qu'elle appartint à la confirmation. C'est au iv· siècle que l'usage s'introduisit à Borne, el plus tard dans les Eglises de rite gallican, d'ajouter à l'imposition de la main un signe de croix fait au front avec le pouce trempé dans le saint chrême. Voir ici, t. m, col. 1939. Cf. P. (laitier, *La consignation à Carthage ct à Home,* dans *Recherches de science religieuse,* juillet 1911; *La consignation dans les Églises d'Occidcnt,* dans *Revue d'histoire ecclésiastique,* janvier 1912. Le résultat de cette cérémonie est de parfaire le chrétien, *quia post fontem superest ut perfectio fiat,* de faire descendre en lui rivsprlt-Snlnt. de lui imprimer une marque, un caractère, *spiritale signaculum, signaculum quo fides pleno fulgeat sacramento. De sacramentis,* l. Ill, n. 8, *P. L.,* t. xv, coi. 134; S. Ambroise, *De mysteriis,* n. 11-12. t. xvi. coi. 401-402. Saint Ambroise expose les multiples symbolismes de la confirmât ion. L'onction rappelle l'onction faite autrefois sur la têtect sur la barbe d'Aaron; elle est la figure de Fonction spirituelle. par laquelle nous sommes oints membres du royaume de Dieu et prêtres. *Ibid.,* n. 30. col. 115. Sur la distinction de la confirmation ct du baptême, voir plus loin, *Institution des sacrements,* ct Ici. t. m. col. 1041-1042.

Les Pères du iv« siècle n'ont aucune hésitation sur la puissance de· paroles consécratoires du pain et du vin dans l'eucharistie. La présence réelle est un dogme affirmé par eux avec une netteté absolue. Voir ici Euchahistie, t. v, col. 1151-1158. Si quelques expressions leui échappent encore, empruntées au symbolisme des espèces sacramentelles, elles ne détruisent pas la force de leur témoignage en faveur du réalisme ct s'expliquent facilement en raison du symbolisme lui-même dont elles procèdent. Ce symbolisme sacramentel de l'eucharistie est exprimé avec une rare précision par saint Ambroise, grâce à sa doctrine déjà très explicite de la conversion eucharistique. La « consécration divine » dc l'eucharistie, ‹ opérée par les paroles mêmes du Christ », « change la nature » du pain ct du vin et en fait · le sacrement du corps et du sang du Sauveur ». Quand on considère ce mystère, bien mieux encore que lorsqu'il s'agit du baptême, il ne faut pas s'arrêter à ce ‹pii se voit ('.e qui sc voit, c'est le sacrement du corps ct du sang du Christ, c'est-à-dire le signe, le symbole sous lequel le corps ct le sang du Christ sont réellement présents : *Forte dicas : aliud video, quomodo tu mihi asseris quod Christi corpus accipiam?.,. Probemus non hoc esse quôd natura formavit, sed quod benedictio consecravit...*

Quad st tantum valuit humana benedictio, ut naturam converteret (ci. Ill Rcg., xvm. 38), *quid dicimus dr ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Domini salvatoris operantur? A am sacramentum istud quod accipis, Christi sermone conficitur .. Ante benedictionem verborum ctrleslium alia species nominatur, post consecrationem corpus signi(icatur. De mysteriis,* e 50, 52, 54, /'. /. . t. xvi, col (22 (, 123 C, 124 C. Cf. *De sacramentis,* I. IV, η. II. 23. coi. 159 A. 403 B. Ce texte ambrosien est capital; il marque non seulement le symbolisme des espèces après la consécration, mais encore l'efficacité des paroles empruntées au Christ lui-même, La même valeur d'expression se retrouve dans le texte du *Dr sacramentis,* dont l'auteur semble avoir copié saint Ambroise : *Tu (orte dicis : Meus panis est usitatus. Sed panis iste panis est ante verba sacramentorum : ubi accesserit consecratio, de pane fit caro Christi,* E pour expliquer l'efficacité des paiolcs sacramentelles, il prend l'exemple de la création : Si *tanta vis est in sermone Domini Jesu ut inciperent esse qua∂ non erant, quanto magis operatorius est ut sint quiv erant ct in aliud commutentur.* Et la même efficacité se révèle par rapport au vin : *Ante verba Christi calix est vini et aqua· (denus : ubi verba Christi operata fuerint, ibi sanguis Christi efficitur, qui plebem redemit.* L. IV. n. 14-16, 19, 23; ei. 25; I. VI. n. 2-1. *I...* t. xvi, coi. 159 sq., 162 A. 163 B. 464 A. 173 sg.

Outre l'efficacité dans la conversion au corps et nu sang du Christ, il y a encore l'cflÎçacité sanctifiante de l'eucharistie. C'est ce que l'évêque de Milan veut exprimer en affirmant que le corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie est un *corps spirituel,* c'est-à-dire une nourriture spirituelle, la nourriture que peut donner le Verbe qui est esprit. *De mysteriis,* n. 58, */. L.,* t. xvi, col. 426 B. Aussi l'auteur du *De sacramentis,* iccommnndc-t-il la communion fréquente, voire quotidienne : *Accipe quotidie quod quotidie tibi prosit. Sic vive, ut quotidie merearis accipere.* L. V, n. 25, t. xvi. coi. 171 C. Il blâme les Grecs qui ne communient qu'une fois l'an. Id., *ibid.* Cette communion exige des dispositions de la part du chrétien, tout au moins une conscience pure. La communion sacrilège encourt une condamnation divine. Cf. Zénon, *Tract.,* l. I. xv, n. 6, P. *L.,* t. xi. col. 566; S. Ambroise, *De pernitentia,* I. 11. n. 87. t. xvi, col. 539 AB; i'Ambrosiaster. *In epist. /-· ad Cor.,* xi, 27-29, t. xvn, col. 256 CI). Bien reçue, l'cucharlstij produit dans l'âme des fruits précieux. Le piemier et le plus grand est de nous faire entrer par la chair du Christ en participation de sa divinité : *quia idem Dominus noster Jesus Christus consors est ct divinitatis ct corporis; et tu, qui accipis carnem, ∂ivina epis substantur in illo participaris alimento. De sacramentis,* I. VI, η. I. P. !... t. xm, coi. 175 A; cf. S. Hilaire. *De Trinitate,* I. \ III. n. 13-14, P. !... t. x. coi. 246-247. Cette participation à hi divinité du Sauveur nous communique la vie. la vie surnaturelle, la vie éternelle, la rémission des péchés, le pouvoir de produire des œuvres de salut et de nous combler de joie céleste. Cf. S. Hilaire. *In ps. cx.xvn,* n. 6. *P· L.,* t. ix. o1. 706 B; S. \mbroise, *De benedictionibus patriarcharum,* η. 39. *P. L.,* t. xiv, col. 720 A ; *in Luc.,* I. X. n. 19, t xv, col. 1908 C; et l'auteur du *De sacramentis,* l. V. n. i | 17. t. xm. col. n 8 160.

Les autres sacrements, pas plus au iv» siècle qu'aux époques précédentes, ne se prêtent, sous hi plume des écrivains ecclésiastiques, à des considerations sur leur symbolisme. Du moins leur efficacité est-elle attestée, avec lu même force.

Saint Pacicn affirme, dans l'Eglise, le pouvoir de pardonner les péchés. Ce pouvoir appartient aux chèques, qui ont reçu le droit de lier rt de délier. *Epist.,* in, n. 12; cf. *Epist.,* i, 5, 6. non pas qu'ils le fassent par leur propre vertu, mais parce qu'ils agissent nu nom de Dieu : *Solus hoc, inquiet. Deux poterit, \ crum est, sed et qand per sacerdotes suos facit, iptius potestas est. Ibid.,* i, n. 6; m, n. 7. Cc pouvoir n'est pas attaché à leur sainteté personnelle, mais il découle tout entier *ex aposlolteo jure,* r, n. 7, et il est distinct du pouvoir dr remettre les péchés dans le bapUme. m, n. 11, *P. L.,* t. xm, col. 1071. 1055 sq., 1057 A, 104 8 AB, 1058 A, 1070 sq. Bien plus. Pacicn rtablit un parallélisme entre l'action des sacrements de baptême rt ‹|‹ confirmation et l'action de la discipline pénitentkllc. *Si ergo et lavacri et chrismatis potestas, majorum (et) longe charismatum ad episcopos inde descendit* (c'est-à-dire des apôtres), *et ligandi quoque jus adfuit atque solvendi. Epist.,* i, n. G, *P. L.,* t. xm, col. 1057. Voir ici. t. xn. col. 810.

Saint Ambroise enseigne pareillement l'cflIcacité de la pénitence, lr pouvoir des prêtres de remettre les péchés, pouvoir emprunté à Dieu lui-même et dans l'exercice duquel les prêtres ne sont que l'instrument de la Trinité : *Ecee quia per Spiritum Sanctum peccata donantur. Homines autem in remissionem peccatorum minirterium suum exhibent, non jus alicujus potestatis exercent. Seque enim in suo, sed in Patris et Filii et Spiritus Sancti nomine peccata dimittunt. De Spiritu Sancto.* I. III. n. 137. *P. E.,* t. xvi, coi. 812 I). Cf. *De pirnitentta.* L I. n. 7. 36, 37. coi. 188, 497 CD. 198 A; *In ps.xxxvj/f,* n.37.38, t.xiv, col. 11G7-1108; *Inps. Γ.XΓΙΙΙ,* serm. x. n. 17. Λ *L.*. t. xv, coi. 1105; *De Cam et Abel,* L II. n. 15. *P. L.,* t. xiv, coL 368 D. Voir également S. Hilaire. *In Maith.,* c. xvm. η. 8, *P. L.t* t. ιχ, col. 1021 B; S. Jérôme, *Epist.,* xiv. n. 8, *P. L.,* t. xxîi, col. 352; *In Ecclesiastcn,* c. xn. f. 4, *P. L.,* t. xxm, col. 1165; *Tractatus in ps.* xcr. dans *Anccdota Maredsolana,* m (2), p. 131.

Nous n'avons pas ici à considérer les actes de la pénitence, ni les progrès qu'y apporte la discipline du ⁑v siècle, en Occident, \ oir ici t. xn. col. 794 sq. Le seul point qui Importe au concept du sacrement est de savoir si la sentence de réconciliation portée par l'Église est simplement déclaratoire au for de Dieu, ou si elle possède une réelle efficacité par rapport à la rémission même des péchés. Voir ici, t. xn. col. 810-812. On ne peut nier que certains textes, notamment de saint Jérôme. *In Matth.,* xvi. f. 19. *P. L.,* I. xxm, col. 118; cf. *Dialog, adv. luci/erianos.* n 5. t. xxm, col. 167. laisseraient penser à une formule déclaratoire. Voir aussi S. Ambroise, *De Spiritu Sancio,* L 111. n. 137, *P. L.,* t xvi. col 812 D-843A. Mais ces textes peuvent être— et, à notre avis doivent être — Interprétés dans le sens d'un pouvoir ministériel. Instrumental, excluant. en ce qui concerne le premier texte de Jérôme, le pouvoir de juger arbitrairement, de lier l'innocent et de délier le coupable. Les textes de saint Pacicn. de saint Ambroise et du *De sacramentis* sont assez nets pour nous donner l'idée d'un véritable pouvoir de remettre les péchés, mais d'un pouvoir communiqué par Dieu à l'homme, son instrument.

Pour la première fois, apparaît une mention de l'extrême-onction, dans la lettre xxv d'innocent I·Γ (116) à Décentlus. n. 11. *P. L.,* t. xx. col. 559 sq. Pour l'exégèse de cette lettre, en ce qui concerne l'extrême onction, voir ce mot. t. v, col. 1952 sq. Deux points importent ici. innocent reconnaît l'cxtrêine-onctlon comme l'un des sacrements : elle doit être refusée aux pénitents, *quibus reliqua sacramenta negantur.* De plus. Il lui reconnaît, sans l'expliquer positivement, un certain ellet par rapport au malade, sans exclure, s'il y a lieu, la rémission même des péchés. Sans doute, le mot *sacramenta* n'a pas encore ici le sens qu'il aura plus tard, mais il désigne à coup sûr une opération sanctifiante pour

Pâme. · Le pape sc sert de ce terme pour nommer les rites refuses par l'Église aux indignes, c'est-à-dire ie Viatique et la réconciliation qui n'est accordée aux pécheurs que dans des circonstances déterminées cl à certaines conditions. L'onction est assimilée à ces deux actes; elle est. d'une manière analogue, un moyen de grâce. Ext k Ami-.-onction, t. v. col. 1953.

La théologie du sacrement de l'ordre n'apporte aucun élément nouveau dans le concept de signe efficace. I.c rite de l'ordination est toujours l'imposition «les mains avec les prières appropriées à chaque ordre. Voir ici Or d iu t. xi. col. 1217 sq. L'universalité du rite est un fait incontestable et incontesté; et ce rite constitue essentiellement le rite du sacrement. Voir col. ‡254 *art. cit.*

La théologie du mariage est fort peu développée. Les Pères sc contentent d'affirmer. contre les manichéens, la honte morale du mariage. Quelques Pères affirment cependant plus nettement que la grâce est annexée au mariage. Cf. S. Ambroise, *De Abraham,* I. I. c. vu, P, *L.,* t. xiv, col. 112; S. Innocent Ier. *Epist.,* XXXVI. P. /,.. t. XX. col. 602. On trouve aussi une allusion â la bénédiction du prêtre, consacrant le mariage, dans les *Statuta ecclesiastica antiqua,* c. ci, P. *L.,* t. i.v i, col. 889. Le symbolisme, indiqué par saint Paul. Eph., v. 22-23, est rapporté par l'Ambrosiaster dans son commentaire sur ce passage, */' L* . l χνπ, col 120 C.

///. /,.i notion nr saCH/iment chez saint j *t at'A-TIN.* — Avant saint Augustin, le concept de signe efficace n'a été exposé par les Pères, d'une manière suffisante, (pie pour deux sacrements, le baptême cl l'eucharistie. Les Pères montrent ces deux sacrements composés de deux parties : l'une externe et visible, appelée par les grecs, μυστήριου. par les lutins, *signum, figura* ou mieux, *sacramentum;* l'autre, invisible, qui est la vertu du Saint-Esprit produisant la grâce de la régénération baptismale, ou le corps et le sang du Christ avec les effets spirituels qui en sont le fruit dans la communion. Dans une certaine mesure, la même conccj tion est appliquée au sacrement de confirmation. Les autres sacrements sont envisagés avec moins de précision. Leur nature se prête d'ailleurs moins à une application identique de la notion de symbole ou signe efficace. Pour ce qui est du mariage, les Pères, dans leurs commentaires sur Eph., v. 2'2-23. n'ajoutent rien au symbolisme proposé par saint Paul. Toutefois, certains font allusion aux effets sanctifiants du mariage. C'est aussi à ce point de vue des effets sanctifiants qu'ils sc placent pour parler de la pénitence. De l'ordre, ils affirment simplement l'efficacité du rite de l'imposition des mains cl Ils précisent quels pouvoirs sont concédés par l'ordination. Le symbolisme de ce sacrement sera développé plus tard par Augustin et Innocent Ier esquisse celui de l'extrême-onction.

Saint Augustin va faire progresser le concept de signe efficace, principalement parce qu'il va l'étudier, non plus en (onction de tel ou tel sacrement désigné, mais pour lui-même. Dégageant une idée encore confusément exprimée par les Pères antérieurs, saint Augustin distinguera, dans la notion de sacrement, deux cléments superposés l'un à l'autre, une partie visible, le *sacramentum,* une partie invisible, la *virtus sacramenti. Aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti. In Joa.,* tract. XXVI. n. 11, P. L., I. xxxv, coi. 1011. Distinction féconde et dont on n'a peut-être pas tiré tout le parti possible.

‹ Dans son acception la plus restreinte, le sacrement tinge n est un signe sacré qui éveille l'idée d'une chose religieuse dont il est l'image; ce signe est un élément matériel; à ce signe est lié le don spirituel et destiné à sanctifier l'homme; — la cause efficiente du sacrement, c'est-à-dire ce qui fait d'un élément matériel le signe d'une réalité spirituelle et ce qui lie à cet clément le don de cette réalité spirituelle signifiée, c'est la formule de bénédiction du ministre; enfn, l'instituteur des sacrements, c'est Jésus-Christ. Telles sont les quatre idées essentielles à la définition de saint Augustin. P. Pourrai, *La théologie sacramentaire,* p. 21.

1·) *Premier élément : le sacrement, signe sensible d'une chose sainte.* C'est l'élément qu'on pourrait appeler générique et qui déborde le cadre de nos sept sacrements. *Signa, cum ad res divinas perlinent, sacramenta appellantur. Epist.,* cxxxvjh, n. 7, *P. L.,* t. xxxm, coL 827; cf. *De civ. J)ci,* l. X, c. v, t. Xl.l, coi. 282. Ainsi, dans son acception la plus générale, le sacrement peut n'êtrc qu'un signe, naturel ou conventionnel. d'une chose sainte, lùi ce sens. Augustin appelle sacrements les choses cl les rites qu'aujourd'hui nous appelons sacramentaux. voir ce mot, col. 467, par exemple, le sel bénit donné au baptisé, *Dr calech. rudibus,* n. 50. t. n l , col. 311-345. les exorcismes du baptême. *Serai.,* ccxxvn. t. xxxvm, col. 1099-110). la tradition du symbole et de l'oraison dominicale aux catéchumènes. *Serm.,* ccxxvm, n. 3, t. xxxvm, col. 1102. C'est en ce sens encore que les rites de l'ancienne Loi, sauf la circoncision, parce qu'ils ne faisaient qu'annoncer le Christ et le salut, sans les apporter, étaient des sacrements. *In ps. i.xxxin,* enarr. n. I. xx.xvi, col. 930. Cf. *Contra Faustum,* I. XIX. c. xn1.1. x i.ii, col. 355.

Avant d'appliquer celte notion aux rites dont la nature lui impose une acception plus restreinte. Augustin étudie ce concept de signe au point de vue philosophique. C'est d'ailleurs ce qui donne à sa théologie sacramenlnire un aspect nouveau et personnel. Augustin avait emprunté aux Alexandrins une théorie complète des signes, qu'il expose dans deux ouvrages : *De doctrina Christiana* et *De magistro.*

Dans le *De doctrina Christiana,* il emprunte à Origènc sa définition du signe : *signum est res prater speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex sc /aciens in cogitationem venire.* L. I, n. 2. t. xxxiv. coi. 19-20. Ainsi les traces d'un animal sont un signe de son passage, la fumée est un signe du feu. le cri d'un être vivant fait connaître ce qu'il désire, le son de la trompette Indique le mouvement d'une année, etc. Les paroles, par lesquelles nous manifestons les .sentiments de notre âme, sont les signes les plus expressifs. Les sacrements rentrent dans la catégorie des signes : ils sont des objets matériels et sensibles qui font penser à des objets spirituels et religieux. Augustin prend ici l'exemple du pain et du vin : *Ista (punis cl calix} ideo dicuntur sacramenta, quia in cis aliud videtur, aliud intelligitur, /ructum habet spiritualem. Srrm.,* cc l xx ii, t. xxxvin. coi. 1246. De même l'eau du baptême : *Aqua sacramenti visibilis est... abluit corpus, et significat quod fit in anima. hi epist. Joannis ad Parthos,* tract. VI, n. 11. t. xxxv, coi. 2026. Ainsi, dans le sacrement, entre le signe sensible et In chose signifiée, il existe un rapport de similitude, même si le signe est d'ordre matériel et la chose signifiée d'ordre spirituel. Si *enim sacramenta quamdam similitudinem rarum rerum quarum sacramenta sunt, non haberent, sacramenta non essent. Epist.,* xc.vni, n. 9, t. xxxm, coi. 363. Bien qu'ils soient d'institution divine (voir plus loin), les sacrements nc sont pas des signes purement conventionnels *(signa data);* ils sont dans une bonne mesure, des signes naturels *(signa naturalia) :* la volonté divine qui a définitivement établi le rapport de signe à chose signifiée a trouve dans la manière d'être ou d'agir du signe un fondement à ion choix. *De doctrina Christiana,* L II, n. 3. t. xxxiv, col. 57. De ce double symbole, Augustin donne plu-

sieurs exemples : dans l'eucharistie, le pain qui, sanctifié par la parole du prêtre, es! devenu le corps ‹lc Jésus-Christ est le symbole, le signe de cette unité qui rassemble les fidèles dans le corps mystique de Jésus : *Commendatur vobis in isto pane quomodo uni·talem amare debeatis.* De même, le chrême est le signe visible de l'Espril-Saint : *sacramentum Spiritus Sancti.* De même que l'huile entretient le feu. ainsi l'Esprit-Saint, descendu sur les apôtres en forme de langues de feu, cuit les néophytes, apres leur baptême, dans les flammes de la charité. *Serm.,* ccxxvn, t \\\\ m, col. 1099» î ‡00

2° *Deuxième élément : la vertu du sacrement* Le véritable sacrement, au sens strict du mot. est celui qui n'est pas seulement le signe d'une réalité spirituelle correspondante, mais dont hi collation entraîne de plus la production certaine de cette léalité spirituelle. Il faut donc qu'au sacrement proprement dit soit attachée une vertu *(virtus sacramenti)* productrice de l'effet signifié. Dans les écrits de saint Augustin, la *virtus sacramenti* représente une réalité d'une compréhension assez souple et qui, transposée dans le langage théologique moderne, pourrait aussi bien s'appliquer à la grâce produite par le sacrement qu'à l'élément agissant du sacrement, haute d'avoir souligné ces deux accept ions différentes du même mot, on s'est parfois trouvé en face de réelles difficultés dans la manière d'interprélcr la pensée de saint Augustin.

Sous le premier aspect, la grâce produite, la *virtus sacramenti* correspond à ce que les théologiens modernes appellent *res sacramenti.* Ainsi, le don du baptême, c'est la purification spirituelle et invisible de l'âme, figurée et produite par l'ablution corporelle. *Qiurst. in Heptateuchum,* I. IV, q. xxin, t. xxxiv, col. 727. Ainsi, le pain et le vin eucharistiques sont une nourriture \isiblc, mais ceux qui s'en nourrissent, adultes ou enfants, reçoivent en eux un finit spirituel ›, qui est la vic. *In Joa.,* tract. XX\ I.n. 11-13; XX\ l Ln. 5. t. xxxv, col. 1G11-1G12, PM5 ; cf. *Serm.,* ci.xxiv, n. 7, t. xxxvm, col. 911. Ainsi, la *virtus* du sacrement du chrême, c'est l'Esprit-Saint donné à l'âme afin d'y produire l'amour. *In epist. Joannis ad Parthos,* tract. V I. n. 10. t. xxxv. col. 2025. En somme, ce don lié au sacrement et qui se différencie d'après la nature du rite sacré, c'est la grâce elle-même, produite dans l'âme par le sacrement. C'est en prenant la *virtus sacramenti* dans celte première acception ‡u Augustin a pu écrire que ‡ la grâce est la vertu des sacrements . *gratia qua· sacramentorum virtus est In psalm,* λ λ λ 17/. η. 2. t. xxxv!, col. 983; cf. *In Joa.,* tract. XXVI, η. 11 ; XXVII, n. 5, l \\\\. ‹ ·»!. 1611, 1617.

Mais, pour Augustin, la *virtus sacramenti* est encore ce qi i, dans le signe élevé â la dignité de sacrement, est capable de produire l'ellet spirituel. Parlant du baptême, Augustin se demande : *l'ndt ista tanta virtus aquir, ut corpus tangat et cor abluat...? In Joa.,* tract. I.XXX. n. 3. t. xxxs. col. 1810. C'est ce qu'il appelle la vertu *manens,* par opposition à la parole qui In produit, mais qui passe. Cette vertu intérieure au sacrement appelle nécessairement, lorsque le sujet est suffisamment disposé, l'action sanctificatrice du Christ ou du Saint-Esprit. Dans la controverse doualiste, saint Augustin Insiste fréquemment sur ce point, cl c'est par là qu'il rétablit, malgré les objections des adversaires, la thèse cal lu. lique de la validité des sacrements conférés par des ministres hérétiques ou schism itiqucs. · Saint Optai déchirait que l'action de l'homme, dans la célébration du sacrement, est purement ministérielle : c'est Dieu (pii agit en réalité. Saint Augustin reprend ces explicat ions et les précise par sa théorie de l'Église, ‹ptl est par là intimement liée à su doctrine sacrament aire D'après le saint docteur, l'Église est l'organe du salut; c'cd par elle, en se Aoumcttnnl à son autorité, que l'homme peut arriver à la connaissance de la vérité révélée; c'est par son intermédiaire atssi que la grâce nous est donnée... L'Église continue donc ici-bas l'œuvre d'enseignement et de sanctification opérée autrefois par le Christ; ou plutôt, le Christ, par son Église, continue à enseigner et à sanctifier le monde. De sorte que les actes de l'Eglise sont en réalité les actes du Christ lui-même. Cf. *Epist.,* exi . n. 1«. I. xxxni, col. 615; *Serm* , cxxix, n. I, t. xxxvm, coL 722; *De doctrina Christiana.* l. I H. η. 11, t. xxxiv, col. 82; *In psalm, xxx,* enarr. n, η. I, t. xxxvi, coi. 232, etc. Or l'Église agit par ses ministres, par ceux qui ont reçu le · caractère » de l'ordination et (pli ont ainsi officiellement investis du pouvoir d'exercer les fonctions sacrées. La conséquence de cette doctiinc, c'est que l'acte du ministre conférant un sacrement est un acte même du Christ agissant par son Église. P. Pourrai, op. *cit.,* p. 126-127. Il sulht donc que la parole du ministre soit posée pour que soit produite, dans le sacrement, la *virtus* qui entraîne l'action sanctificatrice du Christ ou de l'Esprit-Saint. *Erre quia Christus etiam ipso lavacra aqua· in verbo ubi ministri corporaliter videntur operari, ipse abluit, ipse mundat. Contra litteras Petiliuni,* l. 111. n. 59, t. XI.1II, coi. 379. De même, peu importo I.ı volonté des parents ou la foi des ministres, seul ₣E pril-Sainl, dans le baptême, opère la sanctification : *Facit hoc unus Spiritus, ex quo regeneratur oblatus... Aqua igitur exhibens forinsecus sacramentum gratia, rt Spiritus operans intrinsecus beneficium gratia·... regenerant hominem in uno Christo ex uno Adam generatum. Epist.,* xcvm, n. 2. t. xxxm, coi. 360. On pourrait multiplier les textes. Cf. *Qiurst. m Heptatru·chum.* l. 111. q. i.xxxiv, t. xxxiv, col. 712; *Epist.,* f.xxxix, n. 5. t. xxxm. col. 311; *In Joa.,* tract. \, n. 18. t. xxxv. col. l 121: *f'.ontra titt. Petiliam,* I. Ill, n. 65-67, t. xhîii.col. 383-381. L'action de l'homme est donc purement ministérielle; c'est le Christ ou l'Esprit-Saint qui agit par lui. Nous assistons ici à un développement d'une doctrine traditionnelle, esquissée jadis par Origènc, plaçant dans l'invocation de la Trinité la puissance puri lientrice du baptême, voir col. 503, accentuée par les Pères grecs et latins du iv· siècle, notamment Basile et Grégoire de Nazianze. voir col. 505. et Ambroise. 514. et qui prelude â la doctrine dr la causalité instrumentale des scolastiques qui en sera le couronnement.

3· *Troisième élément : ta tause efficiente liant au signe sensible le don d'une rcalitr spirituelle.* Toutefois. si l'action de l'homme est purement ministérielle, c'est elle cependant qui prend l'initiatise el (pii fait le sacrement par lequel Dieu agira dans l'âme du chrétien. L'enseignement d'Augustin sur la cause etliclente du sacrement est le même que celui d'Ambroise et de Gyprlen. C'est la parole du ministre, la bénédiction du prêtre qui fait le sacrement, donnant à l'élément matériel su signification sacramentelle, liant à cet élément matériel un don spirituel objectif. Les textes sont ici classiques : *Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aque? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum. In Joa.,* tract. I.XXX, η. 3. t. xxxv. col. 1810. l'.t c'est précisément cette parole du ministre cpialiflé qui donne au sacrement la vertu de produire son effet sanctifiant. On a vu dans celte alllrmatiun d'Augustin un pi élude à la doctrine de la forme des sacrements. Voir ici MλτB ni ii innui ni s sAcniMi x rs. I. x. p. 3IG. L'exégèse du texte compris en ce sens n'est exacte que d'une manière très approximative. I ai réalité, la pensée d'Augustin s'étend ici à autre chose qu'à ce qui constitue strictement la forme du sacrement. Pour Augustin comme pour Ambroise, voir ci-dessus, col. 521, ce qui rend l'eau capable de

purifier le cœur dans le baptême, c'est *d'abord* la bénédiction préalable qu'elle reçoit : *Quia baptismus, id est salutis aqua, non est salutis, nisi Christi nomine consecrata, qui pro nobis sanguinem ludit, cruce ipsius aqua signatur. Serm.,* cccr.n, η. 3, t. xxxix, coi. 1551 ; cf. *De baptismo,* |. V, n. 28; I. VI, n. 17. t. xr.in. coi. 190, 215. Mais, conformément â ce qui a été dit ici, t. x. col. 3 H», il est probable que le mot *verbum* désigne *aussi* l'invocation de la Trinité qui accompagne l'effusion baptismale. Peut-être même désigne-t-il encore la profession de foi faite par le baptisé pendant l'acte lui-même : *Unde ista tanta virtus aquir ut corpus tangat et cor abluat, nisi jaciente verbo : non quia dicitur, sed quia creditur? Xam ct in ipso verbo aliud est sonus transiens, aliud virtus manens,.. Mundatio igitur nequaquam fluxo et labili tribueretur elemento, nisi adderetur in verbo. In Joa.,* tract. LXXX. n. 3, t. XXXV. coi. 1810. Quelle que soit l'interprétation à donner au mot *verbum* ici employé par Augustin, une chose est certaine, c'est « qu'il y a dans la parole, une force qui reste après qu'elle a été prononcée » (Pourrai, *op. cil.,* p. 55) et qui donne au sacrement le pouvoir de produire son effet surnaturel.

Saint Augustin reproduit les mêmes vues sur la confirmation ct sur l'eucharistie. Ces deux sacrements sc composent aussi d'une matière et d'une bénédiction. Pour la confirmation, voir *Contra litteras Petitioni,* 1. 11. n. 239. t. xi.in, col. 312. Pour 1'eucharlstie, voir *De Trinitate,* 1. III. η. 10. I. xui. col. 873. En étudiant ces deux textes. surtout k· dernier, on s'aperçoit que la pensée d'Augustin est mobile ct parfois déroulante : elle passe, sans transition, des paroles sacramentelles qui sont dans l'Évangile à la prédication des paroles évangéliques en général, (.'e serait néanmoins fausser la pensée d'Augustin que de l'inlerprétei dans le sens calviniste. Calvin, en effet, ct, avec lui, les protestants pour la plupart, fondent sur le dernier texte d'Augustin leur théorie de la composition îles .sacrements : ‹ Le sacrement, écrit Calvin, consiste en la parole et au signe extérieur... Par la parole, il ne faut pas entendre un murmure qui se place sans sens et intelligence, en barbotant à la façon des enchanteurs, comme si par cela se faisait la consécration : mais il nous faut entendre la parole qui nous soit preschée, pour nous enseigner et nous faire savoir que Veut dire le signe visible... Or. nous voyons qu'il (saint Augustin) requiert prédication aux sacrements, de laquelle la foy s'ensuive. » *Institution chrétienne,* I. IV, c. χιν. η. I, dans *Corpus reformat.,* t. xxxii, col. 881. Si l'obscurité du tractatus XXX permet de l'alléguer en faveur d'une pareille doctrine, une critique impartiale est obligée de convenir que telle n'est pas la conception augustinienne du sacrement. Les formules de consécration sont valables par elles-mêmes, elles agissent indépendamment <lcs dispositions du ministre ct de celles du sujet. Pourrai, *op. cit.,* p. 57. Cf. *De baptismo contra donatistas,* I. V, n. 28, *P. L.*. t. xi.in, col. 190. Voir ci-dessus, col. 522.

Toutefois, une nuance est à remarquer dans la pensée d'Augustin. Il s'agit de la ‹ fructuosilé » du sacrement reçu en dehors de l'Églisc catholique. Tout sacrement reçu dans la vraie Église par un sujet bien dispose est fructueux, quel que soit l'état de péché ou de perversité du ministre. *Cont. litteras Petiliani,* 1. I, n. 3, t. xuii. col. 217; *Contra epist. Parmeniani,* I. II, n. 22 sq.» *ibid.,* col. 65; *Serm.,* 1xxi, n. 37, t xxxvni. col. 166; *De baptismo,* 1. IV. n. 18, t. xlui. col. 165-166. Augustin maintient cette doctrine dans le cas d'un mourant bien disposé recevant le baptême de la main d'un hérétique; son baptême lui remet ses péchés. *De baptismo,* I. \ I. n. 7; 1. V II. n. 100. t. xi.in, col. 200, 211-212. Mais il n'est plus aussi alllrmatif quand, en dehors du cas de nécessité, un catéchumène | de bonne foi se fait baptiser dans l église schismatique : il le considère comme blessé · et gravement atteint par le » sacrilège du schisme ». *De baptismo,* 1. I. n. 6, t. XLin, col. 113. · L'évêque d'I lippone, dit à ce propos .1. 'fixeront, est ici impressionné par la doctrine de saint Cyprien, doctrine qu'il a faite sienne,sur l'Église, organe unique de la sanctification et unique lieu de salut et de rémission des péchés. Le baptême (les schismatiques est au fond celui de l'Eglise, et ainsi le baptême vrai ne se trouve pas que dans l'Église, mais en elle seule il se trouve d'une façon efficace pour le salut : *nec in qua sola* (Ecclesia) *unus baptismus habetur, sed in qua sola unus baptismus salubriter habetur. Contra Cresconium,* 1. I. n. 31. t. xi.m, coi. 163. › *Histoire des dogmes,* t. n, p. 101. Cf. Pourrat. op. *cit.,* p. 132 sq.

1° *L'auteur des sacrements.* – Cet auteur, c'est le Christ. C'est en vertu de sa volonté que la parole du ministre peut faire d'un objet matériel un signe sacramentel efficace. Comme la définition augustInienne du sacrement convient surtout au baptême ct à l'eucharistie (bien qu'elle puisse s'étendre aux autres sacrements), c'est pour ces deux sacrements surtout que saint Augustin parle d'institution divine. *Quædam pauca (signa)... ipse Dominus et apostolica tradidit disciplina, siculi est baptismi sacramentum et celebratio corporis ct sanguinis Domini. De doctrina Christiana.* 1. III. n. 13. t. xxxiv, coi. 71; cf. *In psalm. Lxxxn/ enarr.,* n. 2, P. *L.,* t. xxxvn, col. 1056. On le voit, baptême et eucharistie ne sont donnés ici qu'à titre d'exemples plus obvies. Dans un autre texte, Augustin ajoute même : *et si quid aliud in Scripturis commendatur. Epist.,* i.iv, n. 1, t. xxxm, coi. 200.

Conclusion. — Le concept aiigustinien de sacrement ct son extension à la penitence, au mariage et à l'ordre. — Nous pouvons conclure avec P. Pourrai : « Le sacrement, au sens restreint, est donc un signe matériel d'un objet spirituel dont il est l'image, institué par JAsus-Christ, et auquel est lié, par la formule de bénédiction du ministre, l'objet spirituel signifié et destiné à sanctifier les hommes. Cette définition ne se trouve formulée nulle part dans les écrits de saint Augustin; les idées qui la composent sont développées çà cl là. et l'historien qui les synthétise court le risque de dépasser la pensée de l'évêque d'I lippone. En réalité, saint Augustin n'a foimulé que la première partie, que le terme générique de la défini ion : le sacrement est *un signe sacré d'un objet spirituel. CA. Dcciv. Dei,* I. V, c. v, t. xu, col. 282. Il n'a pas ignoré, surtout quand il parlait du baptême et de l'eucharistie, l'élément spécifique, c'est-à-dire l'efficacité de ce signe. Mais il ne l'a pas mis en formule ct on ne l'y mettra guère avant le ⁎n siècle. C'est pourquoi saint Augustin et tous les auteurs jusqu'à Pierre Lombaid, donnent le nom de *sacramentum* indistinctement à toutes sortes de rites. » *Op. (it..* p. 29-30.

Par contre, pouvons nous ajoutci, la théoilc du sacrement augustinien ne s'applique pas à la pénitence. Augustin ne l'appelle même pas expressément un sacrement. Voir cependant ici I. i. cnl. 2130. L'expression *sacramentum pœnîtentiir* est employer pour la première fois par Victor de O.irtcnna. *De pienitentia,* c. xx, *P. L.*. I. xvn, col. 991. Mais il s'agit du » mystère de la pénitence. Cf. Cavallcra, *Le décret du concile de Trente sur la pénitence et Γextrême-onction,* dans le *Dulletin de Toulouse,* 1921. p. 131. D'ailleurs l'ai tribut Inn du *De pirnitentia* à Victor de Cartcnna reste douteuse. Voir ici, t. xn. cri. 820. Pour Augustin comme pour les autres docteurs des premiers siècles, la pénitence était avant tout une discipline et la réconciliation était l'abouti>-tisseinent des exercices pénitent tels. L'efllcacité du

« sacrement était attribuée à tout l'ensemble de ces exercices, L'application à la pénitence du concept augustinien de sacrement sera l'œuvre du Moyen Age. Voir Pénitence. t xn, col 915 sq.; 953 sq.; 07 l sq. : 1"27 sq .··!·.

La distinction *sacramentum* cl *virtus sacramenti* n'est plus applicable purement ct simplement au mariage et à l'ordre. Reprenant la formule de saint Paul, Eph., v, 22-23. saint Augustin voit dans le lien indissoluble du mariage le *sacramcnïum,* c'est-à-dire le signe, le symbole de l'union de Jésus-Christ avec son Eglise. *De bono conjugali,* c. xxi, n. 32, t. x l, col. 394. Cf. *In Joa.,* tract. IX. n. 2, t. xxxv, col. 459. C'est par là que le mariage chrétien comporte une indissolubilité absolue, bien plus forte que dans le mariage naturel. *De bono conjugali, loc. cit.* Il est à noter toutefois qu'Augllstin appelle parfois le lien conjugal *res sacramenti. De nuptiis et concupite.,* l. I, c. x, η. 11, t. xi.iv, col. 120, comparable au caractère baptismal mi à celui de l'ordre. *De bona conjugali, loc. cit.* L'expression *sanctitas sat ramenti* dont Augustin sc sert pour désigner le mariage chrétien semble bien indiquer que ce mariage doit produire dans l'âme un effet "sanctifiant. Il y aurait donc peu à faire pour appliquer strictement le concept augustinien du sacrement au sacrement de mariage. Voir ici t. i, col. 2131.

Quant à l'ordre, Augustin ne sc soucie pas de lui appliquer son concept du sacrement. Toutefois la chose serait relativement facile, puisque l'ordre est étudié par Augustin parallèlement au baptême, pour réfuter les erreurs donastistes. On trouvera ici. t. xi, col. 1279. le résume de la doctrine de saint Augustin touchant ce sacrement.

IV. APRÈS SAINT AUGUSTIN. — De saint Augustin au ⁑ siècle, la notion du sacrement fait peu de progrès. Il serait même plus exact de dire qu'elle est en régression.

Il faut en rendre responsable saint Isidore de Séville. Sans doute, cet auteur reprend la définition augustinienne de In lettre î.v, n. 2. à Janvier, *Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significare intelligalur, quod sancte accipiendum est. P. L.*. t. XXXΠ!. coi. 205. Cf. Isidore, *Etymol.,* l. \ L c. xix, 39, *P,* L.» t. ι.χχχπ, coi. 255 C. Mais il chercha, conformément à la méthode suivie dans les *Étymologies,* à faire dériver le mot *sacramentum* de *secretum,* ce qui l'amena à considérer le sacrement surtout sous l'aspect de mystère. Et ainsi la notion de *signe* fut laissée dans l'obscurité : *Ob id sacramenta dicuntur, quia sub legumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem corumdem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus et a sacris sacramenta dicuntur... unde et grace mysterium dicitur, quod secretum et reconditam habeat dispositionem. Etymol.,* I. \ I. c. xix. n. 10, 12, coi. 255 C D. Ainsi, la caractéristique du sacrement, c'est de cacher, sous les apparences d'un objet matériel, l'action de l'Esprit-Sainl. qui accomplit dans le secret le salut de l'âme. On remarque toutefois qu'Isidore distingue nettement le rite extérieur ou sacrement du salut qui y est opéré et qui est la giâcc produite par le sacrement. Cet ellct du sacrement est réalisé grâce à l'Esprit Saint dont la puissance agit dans le sacrement : *Quit (sacramenta) ideo jrmtuosc penes Ecclesiam jiunt quia Sanctus in ea manens Spiritus eumden sacramentorum latenter operatur effectum. Ibid.,* n. II. On le voit c'est une transposition de la thèse augustinienne.

La cause de la vertu du sacrement, c'est toujours, comme chez Augustin, la parole, le *verbum* qui s'ajoute a l'élément matériel. D'où lu persistance de la conception quelque peu matérielle du sacrement, telle que l'axaient formulée Tertullien. Ambroise et Augustin, et qui attribue à l'élément matériel du sacrement une vertu sanctificatrice grâce à la bénédiction préalablement reçue. Cette bénédiction fait descendre dans les taux baptismales l'Esprit-Saint, qui leur communique une puissance régénératrice ou même qui opère en elles ct par clics la régénération. Ainsi saint Léon : *Omni homini renascenti aqua baptismatis instar est uteri virginalis, eodem Spiritu Sanrto replente jonte.m qui replevit et virginem, ut precatum quod ibi vacuavit sacra conceptio, hic mustica tollat ablutio. Serm.,* xxiv, c. iji, *P L,,* t. Liv, coi. 206 A On trouve une théorie semblable chez Maxime de Turin. *Serm..* xin, *P. L.,* t. l v ii, col. 558. Saint Isidore la formule plus nettement : *Invocato enim Deo, descendit Spiritus Sanctus de cirlis, ct medicatis aquis, sanctificat cas de semetipso : et accipiunt vim purgationis, ut in eis et caro et anima delictis inquinata mundetur. Etymol.,* l. VI. c. xvm. n. 19. *P. L·.,* t. l x x x ii, coi. 256 B. Et cette invocation de Dieu n'est pas la formule trinilairc. mais la formule de la bénédiction de l'eau, bénédiction toujours considérée comme très importante pour l'efficacité du sacrement. Nisi *nomme et cruce ligni Christi juntis aquir tangantur, nullum salvationis remedium obtineatur.* S. Ildefonse, *De cognitione baptismi,* c. c.ix, P. Λ.. t. xevi, coi. 170. Cf. *Sermo ad catechumenos,* n. 3. P. t. x l, coi. 694.

Il ne faut pas s'étonner de cette persistance d'une doctrine dont la signification analogique s'imposa toujours comme elle s'impose aujourd'hui encore dans les textes de la liturgie romaine qui la reproduisent. Qu'on relise la liturgie de la bénédiction des fonts baptismaux au samedi saint, et l'on trouvera exactement les mêmes formules. D'abord l'oraison qui sert de préambule : *Omnipotens sempiterne Deus, adrsto magme pietatis line mysteriis, adesto sacramentis : et ad recreandos novos populos, quos tibi fons baptismatis parturit. Spiritum adoptionis emitte : ut quod nostra humilitatis gerendum est ministerio, virtutis tuas impleatur effectu.* Puis, dims la préface : *Qui invisibili potentia. sacramentorum tunrum mirabiliter operaris effectum : ...Qui hanc aquam regenerandis hominibus praeparatam, arcana sui numinis admixtione jircundet : ut sanctificatione concepta, ab immaculato divini fontis utero, in novam renata creaturam, progenies caelestis emergat...* Plus loin, c'est la prière au moment de l'insufllation en forme de croix : *Tu has simplices aquas tuo ore benedicito : ut praeter naturalem emundationem. guam lavandis possunt adhibere corporibus, sint etiam purificandis mentibus efficaces.* Enfin, l'adjuration à l'Esprit-Sainl : *Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus Sancti, totamque hujus aquar substantiam regenerandi /ecundct effectu.* Ces formules étaient déjà fixées au vir siècle, voir *Ilinédictions de Peau,* dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne ct de liturgie,* t. u. col. 690. La liturgie de la bénédiction de l'eau baptismale remonte à la lin du !!· siècle et peut-être, par une tradition non écrite, plus haut encore. O changement de vertu, grâce à l'invocation faite à Dieu pour qu'il daigne envoyer son Esprit, «signifiait pour les Pères que, par la bénédiction, l'eau a reçu une efficacité spéciale qui n'est autre que la puissance divine agissant par cet élément sanctifié. Cette efficacité, empruntée tout entière à la vertu divine, n'a rien des pouvoirs magiques auxquels on a voulu l'assimiler... L'eau bénite au baptême est dépositaire de la puissance divine *en vertu du choix que Dieu fit de cet clément pour produire la grâce baptismale...* » Art. *Hénédictions de Peau, op. cit..* coi. 688-689. Cette remarque de dom P. de Puniet est à retenir, cal elle nous permettra d'interpréter le *verbum accedens ad elementum* dans un sens pleinement conforme, d'une part à la tradition patrlstiquc. d'autre part à la systématisation scolastique.

Les textes cites de saint Léon et de saint Isidore sont intéressants à un autre point de vue : celui de l'action sacramentelle. Ces auteurs suivent saint Augustin et affirment que l'action sacramentelle n'a son principe ni dans la foi ou la sainteté du ministre, ni dans les dispositions du sujet, mais dans le rite lui-même qui recouvre la vertu de Jésus-Christ ou du Saint-Esprit. *Sub tegumento corporalium rerum,* dit saint Isidore, *virtus divina secretius salutem corunidcm sacramentorum operatur... Quit* (sacramenta) *ideo /ructuose penes Ecclesiam fiunt quia Sanctus in ea manens Spiritus eumdem sacramentorum latenter operatur cficetum.* Même doctrine, avons-nous dit, chez saint Maxime de Turin. Toutefois, dans cette insistance â marquer que les sacrements sont reçus fructueusement dans l'Égiise, cn raison dr la présence en elle du Saint-Esprit, on trouve un écho des hésitations de saint Augustin, qui ne etoyait pas (pie le baptême pût être reçu *salubriter* en dehors de la vraie Église, même dans le cas de bonne fol. Voir ci-dessus, col. 523-524.

(.'est probablement parce que cette opinion diminuait quelque peu la valeur du rite que Bède le Vénérable, rompant sur cc point avec la tradi, ion augustinicnne. enseigna formellement, au contraire, que, dans le cas de bonne foi, on reçoit hors de l'Égiise fructueusement le baptême, sous l'obligation cependant de revenir â la vraie Église dès qu'on la connaîtra. *Hexaemeron,* I. II. P. *L.,* t. xci, col. 101. On doit ainsi marquer à l'actif de ce docteur un léger progrès dans la conception de l'cx *opere operato,*

V. CHEZ LES THÊQI0(HJIX8 DU MuYEX AGE. — 1· *Avant le ⁂n siècle.* — La définition isidoricnne, parce quelle plaçait l'idée de signe au second plan, aboutissait à une notion moins précise du sacrement.

Les auteurs du IXe siècle l'ont unanimement adoptée. Ainsi, Ruban Maur. *De institutione clericorum,* I. L c. XXIV. *p. L.,* t. cvn, col. 309. Voir le texte ici. t. x, col. 347, cl Jonas d'Orléans, *De institutione laicali,* L I, c. vu, *P, L.,* t. evi, col. 13 L Voir c. x, col. 138. Dans le *De corpore et sanguine Domini,* Pascasc Badbcrt y puise le pt incipe de son exposé cuàharistique. *Sacramentum., est quidquid in aliqua celebratione divina nobis quasi pignus salutis traditur, cum res gesta visibilis longe aliud invisibile intus operatur, quod sancte accipiendum est : unde et sacramenta dicuntur a secreto, eo quod in re visibili divinitas intus aliquid ultra secretius fecit per speciem corporalem. P. L* , 1.cxx. coi. 1275 A. Voir ici. t. xm, coi. 1634, et II. Peltier, *Paecase Hadbert,* Amiens, 1938, p. 203. Itatramne s'inspire â la même source. Pour lui, les sacrements sont le secret du mystère divin, caché dans les choses sensibles : *tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem accipientium fideliter dispensat. De corpore et sanguine Domini,* c. xi.v, *P. L.,* t c.xxi, col. 1 lt> C 147 A. Qui ne voit l'inconvénient d'une pareille notion, qui convient, certes, à tout le défini, mais non pas au seul défini? Tout cc qui manifeste une action secrète de la divinité peut être appelé sacrement. Les auteurs de l'époque ne se sont pas prives d'étendre le nom de sacrement â toute manifestation de l'action secrète de la divinité. Ainsi, pour Pascasc Kadberl, non seulement le baptême et la confirmation sont «les sacrements, mais l'Écriturc sainte, parce que, sous la lettre des Écritures. l'Esprit-Saint agit efficacement; mai-, l'incarnation, parce que. dans l'humanité visible de Jésus-Christ, la divinité agissait intérieurement dans le secret.

L'nc telle application de la définition isidoricnne aura pour effet de ranger parmi les sacrements tous ℔e mystères de la foi chrétienne : « confusion qui entras a longtemps le développement du dogme du nombre des sacrements », écrit ℏ juste titre P. Pourrai, *op. rit.,* p 33.

2° Art *XII siècle.* — Le début du xir siècle marque un renouveau dans l'étude des sacrements : théologiens cl surtout canonistes s'efforcent d'éclaircir les aspects généraux ou particuliers du problême sacramcntairc. Les sources sont abondantes cl l'inédit malheureusement en constitue la grande part. Le K. P. J. deGhellinck avait annoncé un travail considérable sur ce sujet. Voir *Le. mouvement thèotagique du* A7/r *siècle,* . 339, note 1. Ce travail n'est jamais paru. Il faut donc se contenter d'indications sommaires.

La définition proprement augustiniennv du sacrement, dans laquelle l'accent est mis sur la signification extérieure, est restaurée, on devine dans quel but hétérodoxe, par Bérenger de Tours. *De sacra cerna,* édit. Vischer, Berlin, 1831. p. 192 et 193. Bérenger, en effet, entendait démontrer que le corps du Christ n'est dans l'eucharistie qu'rn *signe.* Voir ici, t. n. col. 727. Cette définition, esquissée par les canonistes, est proposée par Abélard : *Est autem sacramentum invisibilis gratin· visibilis species, vel sacra- rei signum* (Bérenger avail dit : *sacrir ici forma), id est alicujus secreti.* La première partie de la formule est attribuée à saint Augustin par Boland Bandinelli; cf. Gicll, *Die Srntenzen Holands,* p. 155. En réalité, cette formule ne sc trouve pas textuellement dans Augustin; elle a été formée par la juxtaposition de deux expressions augustinicnncs. *QuœsL in Heptateuchum.* 1. III. q. i.xxxiv. \oir col. 522. L'efficacité du signe sacrées! nettement affirmée par Abélard qui distingue, dans le baptême comme dans les autres sacrements, d'une part, *sacramentum,* d'autre part, *res sacramenti.* La *res sacramenti* est l'effet intérieur produit par le sacrement chez ceux (pii le reçoivent dans les dispositions requises. Les autres ne reçoivent que le sacrement. Il semble difficile cependant à Abélard d'admettre que le Saint-Esprit n'opère aucune œuvre de sanctification dans la réception simplement valide du sacrement. Mais celle grâce ne fait que passer, *ad horam transit. Epitome,* part. III, c. m. *P. L.,* t. c l x x v iii, col. 1738 sq.

Saint Bernard expose brièvement que le sacrement. *sacrum signum,* ou *sacrum secretum* ne fait pas (pic signifier la grâce: il la communique· (/est une sorte d'investiture de la grâce. L'anneau que porte l'héritier n'a par lui-même aucune valeur; mais il est donne comme signe de l'investiture de l'héritage. Ainsi, *appropinquans passioni Dominus, de gratia sua investire curavit suos ut invisibilis gratia signo aliquo visibili pnrstarrtur. Sermo in corna Domini, P.* t. ci.xxxm. coi. 271.

Cette définition est courante chez les auteurs du début du xir siècle. Alger de Liège la reprend dès le début de son ouvrage *De sacramentis corporis et sanguinis Domini,* I. I, c. ıv, *P. L.,* t. ci.xxx, coi. 751. Ses explications constituent ime véritable réaction contre la notion isidoricnne. car elles opposent très nettement *sacramentum* a *mysterium : in hoc dificrunt quia sacramentum signum est visibile aliquid significans, mysterium vero aliquid occultum ab eo significatum.* Id., *ibid.* D'autres auteurs sont pleinement d'accord avec Alger ; Laniranc, *Liber de corpore cl sanguine Donum. P. L.,* I. c l. col. 115; Gultmond, *De corporis et sanguinis Domini veritate,* I. II, *P. L.,* . c x l ix .coL 1147. Lanfrancdit expressément •.*sacramentum dicitur a sacrando, P. L.,* t. ci., coi. 123 BC. étymologie qu'on retrouve plus lard chez saint Thomas. *In /Ve® Sent.,* dist. I, q. i, a. 1, qu. 1, et chez Hugues de Strasbourg. *Compendium theologiir,,* I. \ |, c. ıv, dans les *Alberti Magni opera,* édit. Borgnet. t. xxxiv, p. 203. Sur cette notion du signe sacramentel appliqué par Alger â l'eucharistic, voir L. Brigué. *Alger de Liège,* Paris. I93ti, p. 96 Sq. On doit egalement a Alger une rigoureuse mise au point

dr la doctrine de l'efllraclté sacramentelle. Continuant la réaction de Bède et faisant appel aux principes de saint Augustin, i) démontre, dans la dernière partie de son ouvrage, que le sacrement ne dépend pas plus de la foi du ministre que de sa valeur murale. Ce qu'il avait toujours aflirmé cn ce qui concerne les indignes, il l'enseigna tout à fait cn ce <[ui regarde les hérétiques. Leurs sacrements sont pleinement valides, s'ils sont conférés comme ils doivent l'être; ils restent sacrements de l'Egiise, et sont capables de sanctifier, non les hérétiques eux-mêmes. mais ceux qui s'en approchent avec les dispositions convenables. · L. Brigué, op. c//., p. 181.

Voir également les textes de deux auteurs. Yves de Chartres et Hildebert du Mans, ce dernier surtout reprenant el expliquant la définition augustinienne. Les textes au t. x. col. 318.

La définition du sacrement par le signe achève de se compléter el de sc propager par les travaux d'Hugues de Saint-Victor, de l'auteur de la *Summa sententiarum* et de Pierre Lombard.

L *Hugues de Saint- Victor.* L'ancienne définition, *sacré rei signum,* dans laquelle se trouve Indiqué le signe visible, extérieur, et la grâce intérieure invisible. appelée aussi *res sive virtus sacramenti,* parait iîisullisante a Hugues. Car tout signe n'est pas sacrement. I Iugues propose donc la définition suivante, qui accuse un progrès considérable sur toutes les notions antérieures : *Sacramentum est corporale vel materiate elementum /oris sensibiliter propositum cx similitudine représentons. et ex institutione si gni/leans, et ex sancti/iratione continens aliquam invisibilem rt spiritualem gratiam. Dr sacramentis,* I. L part. IX, c. n, *P.* t. ci.xxvi. coi. 317. Ainsi, la notion de sacrement, d'après Hugues, comprend trois idées essentielles : l'aptitude de l'élément corporel ou matériel à représenter. en vertu d'une ressemblance naturelle, ce qu'il signifie; l'institution divine, par laquelle est établi, de fait, le rapport de signification entre l'élément corporel et la grâce; enfin, la sanctification du prêtre, qui remplit l'élément corporel de grâce et le rend capable de la donner au sujet. Pourrai, op. *cit.,* p. 35. Ce sont là. essentiellement, les idées de saint Augustin. Mais Hugues en précise quelques aspects. Il fait dépendre en effet de Jésus-Christ, auteur des sacrements, le rapport du signe â la grâce signifiée, idée qui était simplement confuse chez Augustin, lequel semblait faire dériver ce rapport plutôt de la parole de bénédiction. Au fond, nous ne croyons pas qu'il y ait opposition entre les deux doctrines. la bénédiction du prêtre n'ayant d'autre but (pie de rappeler le choix et l'institution faite par le Christ Voir la rematque de dom de Puniet, col 526. D'ailleurs, la delinit ion d'Hugues, quel que soit le progrès qu'elle accuse, outre qu'elle est fort longue, demeure encore, sur un point, imprécise et incomplète. Il est dillicile, cn effet, de s'en tenir â une conception du sacrement qui serait simplement *corporale vel materiale elementum /oris sensibiliter propositum,* quelle que soit par ailleurs son aptitude naturelle à représenter ce qu'il signifie. C'est *Vusage* de cet élément matériel qui constitue en réalité le sacrement, dont la signification est précisée dans l'ordre de la sanctification de l'âme par l'élément formel. Saint Thomas reprend vivement celte partie de la définition hugonienne : • Hugues, dans la définition commune du sacrement dit que (le sacrement) c'est l'élément matériel et. dans la définition du baptême, il dit que c'est l'eau. Mais cela n'est pas vraL Dès là. en effet, que les sacrements de la Loi nouvelle opèrent une certaine sanctification, le sacrement se parfait là où sc parfait la sanctification. Or, dans l'eau, il n'y a pas de sanctification <pii se fasse; ce qui s'y trouve, c'est une certaine vertu instrumentale de la sanctification, qui n'y demeure pas. mais qui passe dans l'homme, vrai sujet de la sanctification. Il s'ensuit que le sacrement ne sc fait pas dans l'eau elle-même, mais dans l'application de l'eau à l'homme, application qui est l'ablution. *Sum. theol.,* IIP, q. 1 x v i, a. 1,

2. *La Summa sententiarum,* La comparaison <le la notion de sacrement dans le *Dr sacramentis* d'Hugues avec la notion de la *Summa sententiarum* su dirait à démontrer que cet ouvrage n'est pas d'l Iugues, bien <pfil s'inspire des doctrine victorincs. Sur l'auteur de la *Summa sententiarum,* voir t. vu, col. 251 sq. Dans la notion du sacrement chrétien, l'auteur de la *Somma* corrige ce qn'il y avait d'incomplet et de défectueux dans la notion d'Hugues. Sur l'antériorité du *De sacramentis,* voir col. 256-257 (.'est dans la notion de signe et dans l'efficacité du signe sacramentel que notre auteur cherche la note distinctive, spécifique, du sacrement de la nouvelle Loi.

Hugues définissait le baptême : l'eau sanctifiée par la parole de Dieu. Ce langage est tout â fait impropre aux yeux de l'auteur de la *Summa.* Pour lui. le baptême est un composé de l'immersion et de l'invocation de la Trinité; l'eau et l immersion sont le *sacramentum* du baptême, l'invocation de la Trinité en est la *forma. Sum. sent.,* tract. V. c. i. m, iv. Dans tous les sacrements, il discerne le *sacramentum,* (pii est le signe extérieur par lequel la *res sacramenti* est signifiée. Sa pensée est ainsi amenée à faire, comme saint Augustin, de l'idée générale de signe le fondement de la définition du sacrement; c'est dans l'efficacité qu'il cherche avec raison la note spécifique qui différencie le signe sacramentel de tout autre signe. Pourrai, *op. cit.,* p. 38. Après avoir rappelé les deux définitions augustinienne : *sacra' rei signum.* et : *invisibilis gratiir visibilis forma,* l'auteur s'objecte que cet le définit ion pourrait convenir â bien des signes qui ne sont pas sacrements. Et il continue : *Sed ut satis sacramentis competat, sir intelhgcndum est ; sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiir* ix i:<> col-lât*. QUAM SCILICET COSh.KT IPSUM SACRAMENTUM. Aon *enim est solummodo sacrir rei signum,* si n etiam efficacia. *Op. cit..* c. i. Celte précision heureuse permet à notre auteur d'établir la différence qui sépare le simple signe du sacrement : *Ad hoc. ut sit signum. non aliud exigit nisi ut illud signi/icet cujus perhibetur signum, non ut conferat. Sacramentum vero non solum significat, sed etiam confert illud cujus est signum vel significatio.* Autre différence : *signum potest esse pro sola significatione quamvis careat similitudine* (signe purement conventionnel)· *ut circulus vini: sed sacramentum non solum cx institutione significat, sed etiam ex similitudine représentât.* Id., *ibid.* Cette notion est presque définitive et permet â l'auteur d'appliquer le nom de sacrement à six des tiles sacrés connus sous ce nom. Pierre Lombard aura peu de chose à faire pour amener la notion de sacrement à sa perfection dernière.

3. *Pierre Lombard.* (''est dans le I. IV des .Sen*tcnccs* de Pierre Lombard que se trouve le premier traité des sacrements en général, dont les traités IV-VH de la *Summa* avaient fourni l'ébauche. Pour Pierre Lombard, comme pour l'auteur de la *Summa,* le caractère spécifique qui différencie le sacrement de tout autre signe, même sacré, c'est PcIUcacité. *Onuie sacramentum est signum, sed non c converso. Sacramentum ejus rei similitudinem gerit, cujus signum est... Sacramentum enim proprie dicitur quod ita signum est gratia' Dei, et invisibilis gratiir forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existât. Sent.,* I .IV, dist. L η. 2. Ainsi, les observances cérémonielles de l'ancienne Loi. parce qu'elles ne causaient pas la grâce, ne peuvent être appelées sacrements.

Lc progrès réalisé par la théologie de Pierre Lombard, c'est la notion de *cause* introduite dans le concept dc signe efficace. Efficaces parce que causes de la grâce, tels apparaissent désormais les signes sacrés auxquels, depuis le Maître des Sentences, on réservera dans l'Église le nom de sacrements. On doit également ajouter que la doctrine de Pierre Lombard sur la composition du signe sacramentel est plus précise que celle de ses devanciers, à part peut-être l'auteur de la *Summa.* Le sacrement n'est pas simplement l'élément corporel seul, mais il est constitué par l'élément corporel (matière) et par la formule (forme) qui accompagne l'administration du sacrement.

Ainsi. ‹ le sacrement est â la fois le signe et la cause dc la grâce; le signe est le terme générique de la définition, la causalité en est l'élément spécifique. La formule augustinienne recevait ainsi au xn· siècle son complément nécessaire. › P. Pourrai, op. c/ï., p. 10-11. Sur tous ces points, voir J. de Ghellînck, *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au X/Γ siècle,* dans *Mélanges Mandonnet,* t. n, Paris, 1930, p. 76 sq.

Désormais le progrès du concept dc sacrement portera plutôt sur le mode d'efficacité» c'est-à-dire sur la nature de la causalité sacramentelle. Cet aspect nouveau du problème sera étudié plus loin. Voir col. 611 sq. Accessoirement, les auteurs insisteront sur la différence de nature des sacrements de la Loi ancienne, voir col. 6 11 sq., et des sacrements chrétiens. Enfin, il faut bien reconnaître que la manière de présenter la formule lombardicnnc revêtira plus d'une nuance particulière aux écoles qui s'en empareront. Nous signalerons ces nuances en traitant dc la causalité sacramentelle. Jamais le magistère de l'Église n'a voulu trancher les divergences d'école; aussi s'est-il abstenu prudemment de donner une définition du sacrement. Les formules employées seront à dessein assez souples pour condenser la doctrine commune sans dirlmer les questions controversées. Le décret /¥o *Armenis* reprendra une formule thomiste qu'il est possible d'interpréter largement : *ilia* (les sacrements dc la Loi ancienne) *non causabaril gratiam : lure vero nostra et continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt.* Denz.-Bannw.. n. 695. Au concile de Trente, le canon 6 de la vii· session a repris les formules dc Florence cl anathématisé «quiconque dit que les sacrements de la Loi nouvelle ne contiennent pas la grâce qu'ils signifient et qu'ils ne confèrent pas cette grâce à ceux qui n'y mettent pas d'obstacles ›. Dcnz.-Bannw., n. 819. Il y a. dans cc canon, une confirmation authentique de la doctrine traditionnelle du signe efficace. Enfin, à la xm· session, le concile applique à l'eucharistie la définition traditionnelle de tout sacrement : *Commune hoc quidem est sanctissimae eucharistia· cum ceteris sacramentis, symbolum esse rei sacr.r et invisibilis gratior formam visibilem.* Denz.-Bannw., n. 876. C.cttc quasi-consécration officielle montre qu'on nc saurait rejeter sans témérité cette notion générale du sacrement chrétien.

F/. *axalym' tiiêqu›0!quk de la .tôtms dr sa-CREATEXT.* — Cette notion de sacrement, telle qu'elle résulte du long travail de ia tradit ion chrétienne, a été élaborée, on l'a vu, surtout à propos du baptême et de l'eucharistie. La systématisation théologique qui commence à Pierre Lombard obligera les auteurs à en faire l'application a tous les sacrements sans exception. Nous rappellerons cc travail d'adaptation à propos du nombre des sacrements. Les théologiens sc sont pareillement exercés à analyser le contenu de la notion dc sacrement : ils ont, â ce sujet, élaboré des considérations fort intéressantes, ou sc mêlent souvent des disputes d'écoles, et que nous devons ici nous contenter de rappeler sommairement. Trois aspects de la (lëfliiidoii ont etc principalement étudiés : d'abord. l'élément sensible dont est constitué tout sacrement et. de cette premiere considération, on a pu élaborer la doctrine catholique de la matière et dc la forme des sacrements; ensuite. l'élément symbolique ou proprement sacramentel qui résulte, dans chaque sacrement, de l'intention môme du Christ; enfin, le rapport du signe à la chose signifiée, principalement à la grâce produite, d'où la doctrine dc la causalité des sacrements.

1° *L'étre physique et sensible du sacrement.* — D'après sa nature et sa définition, le sacrement est un signe accessible à nos sens : il doit donc renfermer toujours un clément sensible. Toute la tradition affirme cette existence dc l'élément sensible dans le sacrement : *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum,* (.et élément varie scion chaque sacrement; mais il existe en tout sacrement. Il est constitué par des choses, des gestes ou des paroles. Les choses sont l'élément purement matériel du sacrement : par exemple, l'eau, l'huile, le saint chrême, le pain et le vin; les gestes sont les actes extérieurs par lesquels le ministre ou même le sujet concourent à la réalisation du sacrement : l'ablution, l'onction, l'imposition des mains, l'accusatlon des péchés; enfin, les paroles qui donnent aux choses et aux gestes accomplis leur signification plus précise. On a étudié à .Matière et forme des sacrements le rapport des choses aux paroles et leur union dans la constitution du sacrement. Il est inutile d'y revenir. Les théologiens fout remarquer la haute convenance d'un élément sensible dans le sacrement. Trois raisons principales sont données.

Premièrement : le sacrement étant un signe, il doit être constitué dc manière a faire connaître à celui qui le reçoit les mystères religieux dont il est le signe : · Il est naturel à l'homme de parvenir par des choses sensibles à la connaissance des choses intelligibles. › S. Thomas. *Sum. theol.,* Ill·, q. ex, a. L On précise même que la vue et l'ouïe étant les deux sens qui servent davantage à la connaissance intellectuelle, il est souverainement convenable que les sacrements soient constitués d'éléments visibles (choses, gestes) et audibles (paroles). Cf. S. Bonaventure, *Itrevitoquium,* part. VI. c. IV. dans *Opéra* (édition dc Quaracchi). t. v, p. 268.

Deuxièmement : une raison christologique demande cpic le sacrement soit constitué d'éléments sensibles. Les sacrements ont, dans l'l lommc-Dieu. non seulement leur principe et leur source, mais leur modèle et leur type. Ils sont, entre les mains de Jésus-Christ, des instruments pour la sanctification des hommes, voir plus loin, col. 531, il faut donc qu'ils aient une certaine ressemblance avec Jésus-Christ. C'est ici le cas. La chose, l'élément matériel du sacrement, rappelle l'humanité du Sauveur; la parole, l'élément formel, plus spirituel dc sa nature, signifie la nature divine, la personne divine de Jésus-Christ. · Les sacrements ressemblent au \erbe incarné en ce que la parole s'unit à une chose sensible, comme dans le mystère de l'incarnation, le Verbe de Dieu a été uni à une chair sensible. S. Thomas, *ibid.,* a. 6.

Troisièmement enfin, le sacrement est ainsi en rapport avec la nature de l'homme, âme et corps. Le sacrement est un remède pour l'homme déchu : il doit être proportionné à son état présent : Bar les choses sensibles, il affecte le corps, par la pande, il touche l'âme par la foi. » S. Thomas, *ibul.*

Ces considérations montrent le peu de probabilité d'une opinion théologique affirmant que, si, en fait, les sacrements comportent toujours un élément sensible, en principe, il ne répugnerait pas qu'un clément purement spirituel pût être choisi par Dieu pour constituer un sacrement. On trouvera la discus-

sion dr celte opinion, dont il faut chercher l'origine chez lrs nominalistes, dans les Salmunticenscs. *Cursus theologicus,* t. xvn, *Dc sacramentis in communi,* a. i, qui rejettent absolument cette opinion étrange, et dons Gond, *Clgpeus theologia- thomistiar, De sacramentis in communi,* disp. I, a. I, n. 68, qui l'accepte sous cette forme : · L'institution des sacrements est laissée au bon vouloir de la liberté divine. Donc, de même que Dieu a élevé la matière sensible jusqu'à lui faire signifier d produire la grâce, il pourrait élever une simple opération intérieure de Pâme, par exemple un simple acte d'adoration, pour lui faire signifier et même produire la grâce.

2° *L'être symbolique et proprement sacramentel.* — Le mot · proprement n'est pas ici placé par erreur. Il est de première importance d marque, chez les théologiens, le souci de conserver aux sacrements dc l'ancienne Loi leur caractère dc sacrement. Ces sacrements, en did, ne sont pas cause de la grâce et nc la contiennent pas; ils la préfigurent simplement, comme devant être donnée par le Christ. Voir col. 651 sq. Sacrements moins parfaits que ceux du Nouveau Testament, mais sacrements véritables cependant. D'où il faut conclure qu'essentiellement, le sacrement doit être placé dans le genre «les *signes* et non dans celui des *causes.* Le caractère de cause convient spécifiquement aux sacrements «le la Loi nouvelle. Sur cette précision, voir Salman licenses, *op. cit.,* disp. I, dub. i. η. 20 sq.; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus,* t. ix. disp. XXII, u. L dub. i. Ce dernier auteur fait une remarque importante qui s'impose à l'attention, si l'on veut bien comprendre la nature de l'institution des sacrements de la nouvelle Loi par le Christ : En affirmant que l'être proprement sacramentel doit être placé dans le genre « signe » d non dans le genre « cause », on n'entend pas dire que les sacrements de la Loi nouvelle nc sont cause dc la grâce que d'une manière matérielle et pour ainsi dire secondaire et accessoire. Nous disons au contraire qu'ils causent ce qu'ils signifient. Mais cc qui. dans le sacrement, est doté par Dieu du pouvoir de causalité par rapport à la grâce, c'est l'élément matériel d sensible lui-même en tant qu'il a reçu de Dieu sa signification sacramentelle, et non pas la signification elle-même qui communique à l'élément matériel et sensible son caractère de sacrement. Peu importe d'ailleurs la nature physique de cet élément sensible et matériel : ablution, onction, imposition des mains, etc., il n'est cause de la grâce, en effet, que dans la mesure où il est subordonné à la signification sacramentelle qui lui a été imposée par Jésus-Christ. *Luc. cit.,* n. 11-15.

On devra donc distinguer, d'une façon plus expresse encore que nous ne l'avons fait â l'art Mst iî.he i-rr for mk, col. 311, la signification imparfaite et naturelle des éléments sensibles (matière d forme) «les sacrements, el la signification sacramentelle «pii leur esf imposée par le libre choix du Christ. Sans doute, la sagesse divine, qui dispose tout avec douceur, n'a point pris au hasard les choses qui devaient servir dc signes sacramentels; elle a choisi celles qui. par leur efficacité cl leurs propriétés naturelles, ont une certaine analogie, un rapport véritable quoiqu'éloigné avec les grâces du sacrement d qui. par lâ même, sont plus aptes «pic d'autres éléments a représenter des grâces d'une manière saisissable à l'esprit humain. Cf, S. Thomas, III·, q. i.xiv, a. 2, ad 2'«. Mais cette signification naturelle d lointainement analogique ne saurait être telle que l'élément sensible du sacrement doive nécessairement signifier la grâce divine qûe le sacrement est destiné à conférer; celte signification *proprement sacramentelle* ne peut venir que «le Dieu, auteur de la grâce, et. par conséquent, *elle dépend /ormellrmenl d'une institution divine.* (L'est ce qu'exprimait Hugues de Saint-Victor : *Elementum ex naturali quadam qualitate* κι st a t, *ex superaddita institutione* sig mfic a t. Et saint Bonaventure : *Saeramenturn* ιιλ ιμ ι.ιτ λ ιι m *ad Mgnificandum habet ex natura, sert actualitatem habet ex institutione. In* /V·» *Sent.,* «list. I, part. I, q. fi.

Ce principe fondamental une fois rappelé, Jean dc Saint-Thomas montre que l'être symbolique et proprement sacramentel, le signe, est un *être de raison,* un être *intentionnel.* En effet, c'est uniquement l'institution du Christ qui communique a tels éléments sensibles, aptes d'ailleurs naturellement à recevoir celle désignation, la signification surnaturelle qui fait d'eux, a proprement parler, des sacrements. Or. une telle désignation, en dehors de l'acte de volonté du Christ, n'est qu'un être de raison, c'est-à-dire un être intentionnel. Car elle repose entièrement sur le choix de l'auteur des sacrements, l'aptitude naturelle des éléments sensibles ne pouvant suffire à l'expliquer et n'ayant, d'clle-mème. aucune signification déterminée par rapport a l'ordre surnaturel de la grâce. Cc choix n'établit pas seulement, comme le pense Suarez, une simple dénomination extrinsèque entre l'élément sensible et la chose signifiée sacramentellement, mais crée une véritable relation de raison entre l'élément sensible d matériel du sacrement d la chose signifiée sacramentellcment, c'est-à-dire la grâce qu'il doit produire. De telle sorte que, si nous voulions faire l'analyse de la réalité sacramentelle, nous devrions la considérer sous un double aspect : son aspect physique et réel, et c'est ici seulement qu'intervient la composition «le matière d de forme; l'aspect sacramentel, et ici intervient la composition dc l'élément intentionnel (à savoir la signification sacramentelle imposée par le Christ) et de l'élément sensible. *Duplicem hic considerari compositionem in quolibet sacramento, altera est ex significatione et subjecto significationem recipiente; altera est ex verbis et rebus, ex quibus fit integrum subjectum recipiens significationem.* Jean de Saint-Thomas, disp. XXII, a. 6, dub. η. η. 36. Il semble que la théologie moderne d contemporaine se soit trop attachée à la première considération d ail négligé la seconde. Et cependant celle-ci est d'une importance extrême, car elle seule, comme on le verra plus loin, peut apporter les véritables solutions aux difficultés soulevées à propos dc l'institution immédiate des sacrements par le Christ, ou encore à propos des changements survenus au cours des siècles dans la matière ou la forme dc certains sacrements.

3° *Le rapport du signe à la chose signifiée.* — Tout d'abord, les théologiens établissent quelle est la chose signifiée Saint Thomas et tous ses commentateurs rappellent ici que la chose signifiée est triple ou du moins peut être considérée sous un triple aspect : ‹ Le sacrement proprement dit est établi pour signifier notre sanctification, dans laquelle on peut considérer trois choses : la cause de notre sanctification qui est la passion du Christ, la forme de notre sanctificat ion qui consiste dans la grâce d les vérins, et la fin dernière «le notre sanctification qui est la vie éternelle. Toutes ces choses sont signifiées par les sacrements. Par conséquent, un sacrement est le signe commémoratif de cc qui a précédé, c'est-à-dire de la passion du Christ, le signe démonstratif «le ce qu'opère en nous la passion du Christ, c'est-à-dire de la grâce, et le présage dc la gloire future. *Sum theol.,* 111·, q. u\. a. 3. La signification la plus importante est la seconde, par rapport à la grâce que doit produire le sacrement. Mais les autres nc doivent pas être omises : les asserf ions de l'Écriture suffiraient à elles seules à le montrer. X oir col. 195 sq. La raison théologique «le cette triple

considération est bien proposée par Jean de Saint-Thomas : Les sacrements ne sont pas des signes de notre sanctification d'une manière abstraite, mais... selon le mode concret réalisé par Dieu dans le présent décret de sa providence. Ils doivent donc signifier la grâce, telle que nous l'avons, c'est-à-dire une grâce de rédemption,accordée par la médiation du rédempteur. D'où il suit que les sacrements, en tant qu'ils sont donnes a l'homme déchu, auquel est nécessaire une réparation et un réparateur, signifient plus essentiellement. s'il est permis de parler ainsi, le Rédempteur que le salut même de l'homme... parce qu'ils signifient la grâce, en tant que donnée par le Sauveur et pas autrement. Loc. *cit.,* n. 30.

Pur rapport â la grâce apportée par le Rédempteur, les sacrements, aussi bien ceux de l'ancienne Loi que les sacrements chrétiens, sont des *signes pratiques* de crtte grâce. Pour vérifier cette qualité de signes pratiques, il n'est pas nécessaire que les sacrements soient *causes* de la grâce, (.ette qualité est propre aux sacrements de la Loi nouvelle; il suffit qu'ils dirigent l'intelligence humaine vers la recherche de la sanctification. Or, les sacrements de lu Loi ancienne étaient établis pour que les hommes témoignassent leur foi dans l'avènement du Rédempteur futur ». S. Thomas, III·, q. i.xi. a. 3. Cela suffit pour leur conférer le caractère de signes pratiques.

Mais, dans la Loi nouvelle, les sacrements sont signes pratiques de la grâce, parce que la production de la grâce, qui applique à l'âme le fruit de la passion du Rédempteur, est liée essentiellement à la réception du sacrement, ct (pie le sacrement est cause de la grâce, non pas en tant (pie signe sacramentel considéré comme signe sacramentel, mais en tant que sacrement *chrétien.* Cf. Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.,* n. 131. C'est pourquoi saint Thomas, définissant le sacrement chrétien, l'appelle (en une phrase dont l'amphibologie est dissipée par une réponse) : *signurn rei sacræ, inquantum est sanctificans* (c'est la *res* ct non le *signum* qui sanctifie) *hommes. Sum. thcol.,* Ill·, q. i.x, a. 1. las Salrnanticenws corrigent quelque peu la définition : *signurn rei sacra ut sanctificantis nos. Op. cil.,* disp. I, dub. nr.

Toutefois une observation est ici indispensable : être cause de la grâce peut s'entendre en un double sens. Tout d'abord - et c'est le sens où il faut s'arrêter ici — on peut dire que les sacrements de la Loi nouvelle ont reçu, de l'institution du Christ, la destination de produire la grâce, lorsqu'ils sont appliqués a l'homme bénéficiaire de la rédemption. Ensuite, on peut dire que les sacrements produisent effectivement la grâce, au moment même où ils sont appliqués. Ici, l'institution du Christ ne suffit plus; il faut y ajouter une dépendance actuelle du sacrement à l'égard de la passion du Christ, dont il est l'instrument dans l'œuvre de la sanctification des âmes. El, pour reprendre l'expression de Jean de Saint-Thomas, sous le premier aspect la réalité intentionnelle qui constitue la signification sacramentelle sufill à expliquer la destination de produire la grâce; sous le second aspect, il faut de plus un influx réel, qui explique la production actuelle de la grâce Cf. Jean de Saint-Thomas, *tor cil.,* n. 16 et 15.

Cette précision permettra de donner leur véritable portée aux affirmations de nos grands théologiens : *Sacramrnta nova- Legis simul sunt causa et signa, et Inde est quod, sicut communiter dicitur, * efficiunt quod figurant . Ex quo etiam patet, quod habent perfecte rationem sacramenti, in quantum ordinantur ad aliquid yacrum. non solum per modum signi, sed etiam per modum causa·.* S Thomas, III·, q. i.xii, a. 1. ad 1um. Oil sai'it Γimportam e du terme *ordinantur.* S. Bonaventure : *Sacramentum nava Legis duo habet, scilicet quod est figura ct causa. In 1l Sent.,* dist. X. dub. m. *Sacramentum dicitur invisibilis gratia- visibile causaleque signum.* Denys le Chartreux, *Dialog.,* I. IV, q. i.

HI. L'institution ir t,t. nomiihe sj.pt i naihi;.

SI nous réunissons sous le même titre deux questions qui d'habitude sont traitées à part par les théologiens, c'est qu'il existe, entre les deux, un lien intime que le concile de Trente a souligné en définissant simultanément et l'institution des sacrements par le Christ et leur nombre septénaire :

SI quelqu'un dit que les sacrements de la Lui ħouvelle n'ont pas été tous Institués par Notre-Sclgncur Jésus-Christ· ou qu'il y en n plus ou moins de sept, savoir : le baptême, la confirmât lon, l'eucharistie, la pénitence, l'cxtrêmoonction, l'ordre et le mariage; ou que quoiqu'un de ccs sept n'est pas proprement et véritablement un sacrement. qu'il soit anathème. Deiiz.-Baiinw.· ŋ. XII. Voir le texte latin, col. 603-601.

On volt par ce texte conciliaire que trois vérités sont simultanément définies, tant idles sont solidaires l'une de l'autre. 1° Tous les sacrements de la Loi nouvelle ont été institués par le Christ. 2° Il y a sept sacrements, ni plus ni moins. 3° Ces sacrements sont proprement et véritablement des sacrements. Et. ici, le mot est entendu au sens strict que la théologie catholique lui reconnaît depuis le xnip siècle, « signe efficace de la grâce qu'il produit ». Il est impossible de traiter la question du septénaire indépendamment de celle de l'institution, car, nous l'avons vu, jusqu'au xir siècle, le mot *sacrement* était appliqué indiiTéremment aux rites sacrés et même aux mystères de la fol. Pour discerner les rites sacrés producteurs de grâce, i) est donc indispensable de recourir à l'autorité de celui-là seul qui pouvait leur communiquer une signification sacramentelle.

On voit comment la question se pose théologiquement. Il ne s'agit pas de démontrer, documentsen mains, que Jésus-Christ a institué telle forme ct telle matière dont tel sacrement est ou apparaît constitué *dans son être sensible et matériel;* il s'agit uniquement de savoir sur quels éléments sensibles, déjà déterminés, ou déterminés par le Christ lui-même, ou encore à déterminer dans l'avenir par les apôtres ou par l'iZglise, est tombée l'intention du Christ, conférant ainsi A ces éléments leur signification sacramentelle et, par celte signification, leur être proprement sacramentel, comme il a été expliqué ci-dessus. Col. 534.

Cette connaissance de l'intention du Christ peut nous être *suggérée* par l'étude des sacrements eux-mêmes ct de leur rôle respectif dans la vie surnaturelle de l'homme; *plus précisément indiquée* dans la sainte Ecriture; *formellement donnée* par le magistère de l'Eglise sous les multiples formes qu'il peut revêtir. Cette vérité primordiale une fois établie, toutes les discussions soulevées au sujet de l'institution des sacrements par le Christ apparaîtront comme de simples opinions, intéressantes à coup sûr au point de vue historique. mais sans portée dogmatique.

/. L'IXTEXTIOX /H CHRI8T 8UQGÊRÈE PAR L'ÈTl UE des sacrements eux-mRmes et ue leur rôle res. pectip haxs la vie si rxatirelle ni: l'Uumme. — 1° *Convenance dr Vinstitution des sacrements. —* Saint Thomas a abordé cet aspect du problème dans lu *Somme théologique,* IIP, q. 1 x i. *De ta nécessité des sacrements.* Malgré le mot *nécessité* employé par saint Thomas, il ne peut être question ici que de l'extrême convenance des sacrements. Mais cette convenance est si grande ▮ que les théologiens n'hésitent pas à parler dr la *nécessité* de leur institution, nécessité non pas absolue, mais relative et hypothclique, qui porte sur l'existence des sacrements, non point en elle-même. mais relativement au but, c'est à-dire en vue d'atteindre cc but plus facilement et plus compté-

(ornent ». N. Gihr, Z.rs *sacrements.* trad, franç., t. î, . 11. Ci. S. Thomas, *in I* V·· *Sent.,* dist. 1, q. i. a. 2, sol. 2: S. Bonaventure, *ibid.,* (list. I, part. I, q. t.

Le but principal des sacrements est la just ideation de l'homme. Pour atteindre ce but. Dieu n'est pas obligé de sc servir d'cléments sensibles : *sacramenti* non alligavit putentium suam Deux.* Pierre Lombard. *Sententiarum,* L IV, dist. I, part L c. v. Mais en fait, il a choisi des éléments sensibles pour leur communiquer une vertu sacramentelle. Voir plus haut, col. 532. Que ces éléments sensibles soient 1res convenables pour Obtenir la sanet ideal ion des hommes, Hugues de Saint-Victor en a rappelé, sur le rythme ternaire cher au Moyen Age. une triple raison : *propter humiliationem, propter eruditionem, propter exercitationem. De sacramentis,* I. L part. IX. c. in. Les scolastiques ont adopté cc texte ct l'ont développé plus ou moins. Cf. Pierre Lombard. *Sent.,* l IV, dist. I, part. I, ⁂ v; S. Bonaventure, *iirrviloquium,* part. VI, . i. édit, citée, p. 265: S. Thomas, ‡11 q. i.xi, a. 1.

1. *Convenance par rapport aux attributs divins.* Bien de plus convenable «pie les sacrements pour manifester la miséricorde cl la justice, la sagesse et la puissance de Dieu. S. Bonaventure, *In l ₹·· Sent.,* dist. L part. I, q. i; S. Thomas, *QuodL,* IV. q. x; Suarez. *De sacramentis,* disp. III. sect. m. n. 5. \ oir d'autres références dans Gihr, op. *cit.,* p. 13-17. On connaît, sur ce sujet, la belle paraphrase de Bèdc, sur la parabole du bon Samaritain, dans son commentaire sur l'évangile de saint Luc. paraphrase reproduite el commentée par Billot, dans le *l'raamium* du *De sacramentis.*

2. *Convenance par rapport aux exigences de l'homme déchu.* – Bien de plus convenable que les sacrements comme réponse de Dieu aux besoins et aux exigences de la nature humaine blessée par le péché. Comme on l'a dil plus haut, les signes sensibles sont en harmonie avec la nature de l'homme, ù la fois corporelle et spirituelle. Mais avec combien plus de force s'impose cette convenance quand on considère la cécité de rhoinme par rapport aux vérités surnaturelles! Par le moyen des signes sensibles, les sacrements nous rendent plus facilement saisissables les trésors cachés de la grâce divine. Cf. Denys le Chartreux, *Dialogus,* I. V, a. I. Saint Bonaventure rappelle à ce sujet (pie l'homme est par lui-même peu porte à la contemplation des choses divines et surnaturelles; les sacrements l'excitent ù sortir de son indolence et, par leur multiplicité même, le préservent du dégoût ct de l'ennui. *In /\'u,n Sent.,* dist. L pari I, q. i. Mais la convenance des sacrements par rapport à l'homme déchu s'allirme surtout en cc que. par leur nature el leur but. les sacrements sont le moyen le plus propre d'arriver â une sorte de certitude morale, à la tranquillité de conscience par rapport ù notre salut, cc que saint Thomas appelle *certa fiducia salutis. Cont. gent.,* I. IV, c. i.xxvn, el saint Bonaventure, *securitas salutis. Loc. cil.* Saint Augustin raconte que la foi ne le rassurait pas sur ses fautes passées, qui n'avaient pas encore été remises par le baptême, mais qu'âpres la réception de ce sacrement, il n'éprouva plus aucune Inquiétude Con/., l i\.n. 6. ⁑ /... t. w\n, πϊ.λὸ On trouve des déclarations semblables chez nombre de théologiens mystiques ou simplement sacramentaircs.

3. *Convenance des sacrements par rapport au mystère de l'incarnation, soit considéré en lui-même, soit consi·itéré dans l'iïgtise gui en est ta suite.* Le mystère de l'incarnation est la source visible de toutes les grâces; il était donc convenable qu'il y eût des canaux et des ruisseaux visibles pour apporter ces *grâces* à chacun en particulier, visibles comme avait été visible la personne de l'Hommc-Dieu. *Quia passio Christi priecessit, ut causa quirdam universalis remissionis peccatorum, necessc est quod singulis adhibeatur ad deletionem propriorum peccatorum. Hoc autem fit per baptismum et pirnitentiam et atia sacramenta, qme habent virtutem ex passione Christi.* S. Thomas. Ill·, q. xi.ix.a. 1, ad I1.* Ces derniers mots pourraient être appliqués â une autre convenance des sacrements par rapport à l'incarnation : 1rs sacrements ne causent effectivement la grâce qu'en tant qu'ils sont les instruments vivifiés par la passion du Christ. Voir ci-dessus, col. 535. Ils sont donc, par rapport aux hommes que Jésus-Christ est venu racheter, une continuation véritable de l'instrument de salut, que fut l'humanité sainte du Sauveur. De plus, l'Église continuant sur terre l'incarnation, elle doit pouvoir leur communiquer visiblement les grâces ct les dons issus de l'incarnation. Elle doit pouvoir le faire visiblement.cn s'agrégeant 1rs membres vivants du corps mystique, en leur assurant la croissance spirituelle, en les guérissant de leurs blessures, en leur donnant des chefs, en leur procurant le moyen de perpétuer la race des rachetés. De même que le salut est dans te Christ ct par le Christ. de même les moyens visibles de salut doivent être dans Γ Eglise et par l'Église qui continue le Christ.

L *Convenance des sacrements par rapport à la création matérielle.* Enfin, grâce aux sacrements, la création matérielle, frappée par la malédiction du péché, est relevée et appelée a prêter mui concours a l'économie du salut. Des substances naturelles, eau, huile, baume, pain, vin, etc., deviennent les symboles ct le véhicule de la grâce. Ainsi l'ordre naturel tout entier doit coopérer au salut de l'homme. L'est là un commencement de cette transformation que la rédemption des hommes doit opérer sur la nature inanimée elle-même :

Terra, pont us, astra, mundus : quo lavantur flumine!

La conclusion de ces considérations sur l'extrême convenance des sacrements. c'est que Jésus-Christ, Hédcmpteur du genre humain, ne pouvait guère se dispenser d'instituer des sacrements. Sa sagesse, sa puissance, sa miséricorde, son amour pour nous l'y obligeaient moralement.

2® *Convenance de l'institution de sept sacrements.* — (•et te convenance ressort avec grande vraisemblance du rapprochement fait entre la vie inferieure du corps ct la vie supérieure de l'âme par la grâce : de ce rapprochement, en effet. ressort un certain parallélisme <jui va à montrer que les sept sacrements sont appropriés et sulhsent A communiquer aux individus comme à l'humanité tout entière la vie surnaturelle dans sa plénitude. Voici, sur ce point, le résumé du parallélisme établi par saint Thomas, III·, q. 1 x v, a. 1. • A la génération et à la naissance naturelles qui donnent à l'homme la vie terrestre, répond le baptême par lequel l'homme renaît surnaturellemenl â une vie plus haute et divine, ù la vie de la grâce. De même que l'homme par la croissance naturelle, at teint ensuite tout son développement et sa force physique, ainsi la continuation forti île. développe et perfectionne la vie surnaturelle communiquée à l'âme dans le baptême. La vie ct les forces physiques doivent continuellement être entretenues par la nourriture cl le breuvage; ainsi les enfants de Dieu ont. dans le sacrement de l'autel, une nourriture céleste qui alimente leur vie spirituelle. En eux-mêmes, ces trois sacrements suffiraient aux individus pour établir, fortifier et conserver la vie de la grâce, si cette vie ne pouvait être perdue; mais la santé surnaturelle, la vie même de l'âme peut être ruinée par la maladie du péché, comme la santé du corps par la maladie corporelle : dans les deux sphères, certains moyens sont donc accidentellement *(per accidens)* nécessaires pour écarter la maladie ct rendre

lrs forces premières. Or. de même <pie l'usage des remèdes éloigne les maladies du corps, ainsi le sacrement de la pénitence guérit les blessures mortelles de l'âme rt rend la vie de la grâce; et comme, enfin, des soins particuliers ct le repos raniment les forces perdues. de même, l'extrême-onction efface les restes et lrs suites de la maladie spirituelle en donnant à l'âme de nouvelles grâces de force.

• Les cinq sacrements dont nous venons de parler concernent et produisent la complète guérison et la sanctification de l'homme considéré individuellement; mais l'homme est fait pour vivre en société; il faut donc l'envisager comme partie du tout, comme membre de la famille humaine. Deux autres sacrements servent à perfectionner l'homme à cc point de vue : le mariage ct l'ordre. La société humaine, dans l'ordre naturel, doit être gouvernée et elle doit se propager; dans l'ordre surnaturel, deux choses sont pareillement indispensables : il faut que. toujours, des supérieurs se succèdent et soient pourvus du pouvoir nécessaire pour la sanctification ct la direction de la société chrétienne, qui est l'Églisc : c'est à quoi l'ordre est destiné; il faut que, toujours, de nouveaux membres soient donnes et engendrés â l'Églisc : telle est la lin du mariage. · N. Gihr, *op. clt.,* p. 21 1-215, Le concile de Florence consacrera cet exposé dans son décret *Pro Armenis,* voir plus loin. col. 595.

//. L'INTENTION DO CHRIST. PLUS PRÉCISÉMENT indiquée par L'Écriture sainte. — La précédente démonstration, par raisons de convenance, quelle que soit l'apparence de rigueur qu'elle affecte. ne pouvait suffire en présence des arguments d'ordre historique mis en avant par les réformateurs du xvr siècle. Il fallut en venir â une argumentation positive. Bellarmin ct Grégoire de Valencia furent, â cet égard, des initiateurs.

L'autorité de la sainte Écriture est une des principales sources d'argumentation positive. Mais peut-on, avec la seule Écriture, *prouver* l'institution, par Jésus-Christ, des sept sacrements? Nous avons rappelé plus haut,col. 195 sq.,que,«dans l'Écriture, à propos des rites auxquels nous donnons aujourd'hui le nom de sacrements. se trouvent déjà exprimés à la fois leur symbolisme et leur efficacité dans la sanctification des âmes ›. Sans prétendre trouver, dans les indications rassemblées, une *démonstration proprement dite* de l'intention de Jésus-Christ par rapport â la signification sacramentelle de nos sept rites, il semble néanmoins qu'une *indication* précieuse ressort à cet égard de leur rôle sanctificateur attesté par l'Écriture. Qui peut remettre les péchés, qui peut sanctifier les âmes, sinon Dieu ou celui qui a l'autorité de Dieu? C'est vraisemblablement par une inconsciente identification entre l'élément sensible ct matériel du sacrement ct l'élément symbolique et proprement sacramentel, que nombre d'auteurs modernes et contemporains, étudiant l'origine des sacrements autres que le baptême ct l'eucharistie, ont cru devoir recourir à l'hypothèse d'un développement faisant suite â une institution purement implicite. Sans doute, une telle hypothèse est bien différente de l'erreur moderniste contenue dans la proposition 10 du décret *Lamentabili.* voir plus loin, col. 561; il n'en est pas moins vrai qu'elle restreint singulièrement In portée de l'institution divine et qu'elle va à l'encontre des plus sûrs principes de la théologie sacramentaire.

Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point : présentement, il suffit de souligner que l'Écriture sainte fournit des *indications* suffisantes d'où il est permis de déduire logiquement que le Christ u vu l'intention de conférer une signification sacramentelle A certains rites implicitement proposés dans les cnscignements du Sauveur. Le développement affecterait l'élément matériel, non l'élément formel (au sens où nous entendons ce mot avec Jean de Saint-Thomas) du sacrement.

D'ailleurs, n'est-ce pas le travail de recherche positive qui a été accompli dans ce Dictionnaire, â propos de chaque sacrement étudié séparément ? Pour le baptême, voir t. n, col. 167-168. Pour la confirmation, t. m, col. 975-1026. où l'auteur conclut que le Christ a *voulu* et laissé entrevoir la confirmât ion au moment de son baptême dans le Jourdain. Peu importe, d'ailleurs, la précision relative au temps ct au lieu : ce qui importe, c'est la volonté du Christ (col. 102G). Pour l'eucharistie, voir t. v. col. 989-1121. Pour la pénitence, voir t. xu, col. 719-752. Étudiant la pénitence primitive, l'auteur envisage la collation par Jésus â l'Églisc d'un pouvoir sur le péché. Ici encore, la volonté de Jésus apparaît clairement, louchant la rémission des péchés commis après le baptême ct confiant â l'Églisc l'exercice de ce pouvoir. Cc sont les modalités de cet exercice qui constituent le développement historique. La volonté du Christ existe formelle et explicite dès la collation du pouvoir. Pour l'extrême-onction, voir t. v. col. 1898-1927. ‹ L'extrême-onction est antérieure â l'épitre. Saint Jacques n'invente pas. Il parle d'un rite connu... Sa lettre a été composée vers 61. L'extrême-onction avait donc été connue et employée avant cette date. Il devient bien difficile, sinon impossible, de trouver entre son apparition ct la mort de Jésus le temps matériel nécessaire pour qu'elle ait pu se glisser dans les communautés, puis sc faire accepter et enfin s'imposer comme un rite qui s'accomplit au nom du Seigneur ▮ (col. 1826). Pour l'ordre, voir son institution par le Christ, t. xi, col. 1193-1209 : « Le Christ pouvait instituer l'ordre simplement en le voulant ct en exprimant sa volonté par rapport à ceux qu'il revêtait du caractère sacré (col. 1206). Le rite employé ensuite a pu être choisi par le Christ d'une manière très générale. Ici encore, le rite a pu subir des modifications, la volonté du Christ de lui conférer une signification sacramentelle est demeurée la même. D'ailleurs, le concile de Trente (session xxm, c. m) enseigne que l'ordre est un sacrement en s'appuyant sur II Tlm., î, 6, 7. Pour le mariage, plusieurs paroles du Christ, notamment Matth.. xix. G, indiquent sa volonté d'élever l'institution naturelle du mariage â l'état de sacrement. Le texte de saint Paul aux Éphésiens (v, 32) indique que « le mariage n'est plus seulement un état qui impose des devoirs difficiles en certains cas ct qui exige des grâces spéciales; ces devoirs reçoivent par le seul fait de. leur assimilation aux rapports entre le Christ et l'Églisc, non pas une difficulté de plus, mais une élévation qui les place en plein surnaturel; c'est un nouveau titre pour qu'au mariage soit attachée la grâce de Dieu ». Noir t x. col. 2009.

Dans le cas du mariage, avec plus d'évidence que dans les autres sacrements, se vérifie la souplesse des principes théologiques posés par Jean de Saint-Thomas. L'institution du sacrement de mariage sc réduit â une simple élévation, par un acte de la volonté du Christ, d'une Institution déjà existante â l'état de sacrainentalité.

///. L'INTENTION DU CHRIST. FORMELLEMENT ATTESTÉE PAR LE MAGISTÈRE DE L'ÉGLISE.- La vraie preuve de l'existence de sept sacrements institués par le Christ réside dans l'enseignement traditionnel de l'Églisc. Le principe général de la démonstration positive est exprimé par la décrétale *Ad abolendam* de Lucius III, au concile de Vérone de 1181 ; « Il ne faut pas en cette matière (sur l'eucharistie, le baptême, la confession des péchés, le mariage ou les autres sacrements de l'Églisc) *aliter sentire aut docere... quam sacrosancta romana Ecclesia pnedicat ct observat.* Denz.-Bannw., n. 103.

Um· démonstration complète devrait reprendre, pour chaque sum nient, renseignement de la tradition. Le travail a été fait ici pour chacun des sacrements. On voudra donc bien se reporter à ces monographies particulières.

Nous ne pouvons.cn cet article, que nous en tenir aux affirmations générales du magistère, (les affirmations peuvent sc répart ir sur deux périodes : la première va des temps apostoliques au ✻iî siècle; la seconde, du xir siècle à la Déforme et nu concile de Trente.

1° *Première période : état implicite de ta doctrine catholique.* Il est bien évident que l'Églisc n usé de ses sacrements bien avant d'en faire la théologie: elle a vécu son dogme sacramcntaire avant de le formuler. La pratique sacramentelle a précédé de beaucoup le travail systématique ct celui-ci n'a été qu'une expression parfaitement exacte de celle-là : *lex orandi, tex credendi.* P. Pourrai, op. *cit* p. 231.

Dans cette première période de croyance implicite, deux causes ont empêché l'explicitation de la doctrine des sept sacrements institués par le Christ. La première est l'histoire même du mol *sacramentum.* La seconde est la formation du concept de symbole efficace. Ce sont les deux points que nous avons développés dans les deux premières parties de celte étude, précisément pour mieux montrer les tâtonnements de la pensée chrétienne.

Tout d'abord « l'histoire du mot *sacramentum* donne la clé de l'histoire même de la théorie sacramcntaire ct explique aisément ce qui. au premier abord, paraît trait à quelques-uns déconcertant et presque incroyable : en fait, il faut attendre jusqu'au ✻u siècle pour rencontrer les premières spéculations réfléchies où l'on puisse voir une ébauche consciente du *Traité des sacrements en général,* une coordination méthodique des éléments qui se présentaient épars et insuffisamment travaillés dans l'œuvre théologique des écrivains antérieurs... On discutait jusqu'alors des problèmes concrets posés par tel ou tel des rites fondamentaux et impliquant, sans que cela fût toujours perçu, une solution générale applicable à tous les cas semblables qu'il aurait fallu soigneusement énumérer : telle la controverse sur le baptême des hérétiques ou sur les réordinations. » F. Cavaliers. *Le décret du concile de Trente sur les sacrements en général,* dans *Bulletin de Toulouse.* 1911. ℘ 371.

Ensuite, et la seconde partie de notre étude le démontre, l'enseignement patristique sur la notion de sacrement, symbole ellicace de la grâce, n'est pas un enseignement d'ensemble, C'est un enseignement qui porte presque exclusivement sur le baptême et l'eucharistie. C'est presque exclusivement en fonction de ces deux sacrements que s'élabore le concept de symbole efficace, lia fallu pareillement attendre jusqu'au ✻u siècle pour formuler des conclusions générales. Durant la longue période qui va des temps apostoliques au ✻u siècle, il est donc impossible de présenter une étude d'ensemble. 11 faudra se reporter aux dlfiérents articles de cc Dictionnaire, relatifs à chaque sacrement pris en particulier. Nous ne pouvons ici que donner quelques indications d'ordre général.

1. D'une manière générale, les Pères rapportent à Jésus-Christ l'origine ct l'efficacité, non seulement du sacrement de baptême ct de l'eucharistie, dont l'institution divine est nettement affirmée dans les évangiles, mais encore des autres sacrements, au fur el à mesure que l'exercice des pouvoirs sacramentels s'affirme dans l'Églisc. On trouvera de bonnes indications sur ces différentes affirmations particulières dans Pourrai, *op. cil.,* p. 289-299. D'affirmations générales, nous n'en trouvons pas avant le pscudo-Ambroise : *Diviniora sunt sacramenta Christianorum quam judn orum. Auctor sacramentorum quis est nisi Dominus Jesus? De avio ista sacramenta venerunt. De sacramentis.* L IV. c. iv, n. 7. *P. L,,* t. xvi, coi. 139. Saint-Augustin affirme la même vérité dans sa lettre A Januarius, *EprsL,* i.rv, ɳ. 1 : *Primo itaque tenere te voto quod est huius disputationis caput. Dominum nostrum Jesum Christum, sicut ipse in Euangelio loquitur, teni jugo suo nos subdidisse et sarcimr tevi; unde sacramentis numero paucissimis, observatione /acillimis, significatione privstantisslmis, societatem novi populi colligavit, sicuti est baptimus.,., communicatio corporis et sanguinis ipsius et si quid aliud in scripturis canonicis commendatur... P. L.,* t. xxxm, coi. 200. Dans Ia controverse donat iste. Augustin parle du *baptême du Christ,* pour la validité duquel sont requises les paroles indiquées dans l'Évangile. *De baptismo,* I. VI. n. 47, *P. L.,* t. x1 iii, col. 214; ct, a cc propos, il rappelle, dans une formule plus générale, que · les sacrements du Christ ct de l'Eglisc », pour être employés illicitement par les hérétiques et tous les impies ct pécheurs, n'en demeurent pas moins les sacrements du Christ. *Ibid.,* 1. III. n. 13. col. 144. C'est du côté du Christ, entrouvert par la lance, que sont sortis les sacrements qui constituent la vie de l'Églisc, *mortuo Christo, lancea percutitur latus, ut profluant sacramenta, quibus formetur Ecclesia. In Joa.,* tract. IX. n. 10. t. xxxs, coi. 1463.

Sous une autre forme encore, les Pères reconnaissent Jésus pour l'auteur des sacrements, lorsqu'ils affirment que les paroles sacramentelles sont les paroles de Jésus-Christ lui-même ct que les sacrements ne peuvent en aucune manière être regardés comme les sacrements des apôtres, mais uniquement comme les sacrements de Jésus-Christ : « Examinez les paroles des apôtres. Nul n'a jamais dit : · Mon baptême, *baptismus meus* ». Quoique l'Évangile fût le même pour tous, ils ont pu dire : · Mon Évangile » (cf. Il Tim.. n. 8), mais nulle part vous ne trouverez : ‹ Mon baptême ». S. Augustin, //i *Joa.,* tract. V, n 9, col. 1 119; cf. *De baptismo.* 1. V, n. 16. t. x1 h i, col. 185. Et, sur le texte de saint Jean, iv. 2. *quamvis ipse non baptizaret, sed discipuli ejus,* saint Augustin fait observer que, quel que soit le ministre, c'est Jésus qui baptise, dès là qu'il s'agit du baptême institué par le Christ : ‹ Ceux que Jean a baptisés, c'est Jean qui les a baptisés; mais ceux que Judas a baptisés, c'est le Christ qui les a baptisés. · *In Joa.,* tract. V, n. 18, t. xxx\. col. 112 t.

2. Il faut admettre, dans cette période de croyance Implicite, un très réel progrès dans le développement de la doctrine, ct même dans la pratique des sacrements. Mais cc développement est légitime. Si nous l'admettons volontiers dans le dogme proprement dit, à plus forte raison devons-nous admettre un progrès parallèle dans la connaissance des sacrements, dont la pratique ne s'impose pas aux chrétiens, pour tous et pour chacun, avec la même nécessité. Cf. Concile de Trente, sess. vit, can. 4. Denz.-Bannw.» n. 847.

Comme pour le dogme en général, les causes et occasions de ce progrès sont multiples. Au fond, l'unique cause dirigeante ne peut être que le magistère de l'Eglisc, lequel, sous l'assistance du Saint-Esprit, développe les trésors du dépôt de la révélation. De là la règle posée par Lucius III. Voir col. 5-19. Mais différentes causes secondaires ont stimulé l'Égllse dans ce travail d'élaboration de la doctrine sacramentairc.

Tout d'abord, l'amour de la vérité a stimulé les Pères ct les docteurs. Nous avons constaté quelle influence exerça, en matière sacramcntaire, cet amour de la vérité, sur Origènc, Cyrille de Jérusalem, Basile le Grand, en Orient et. en Occident, sur Tertullien, Cypricn. Ambroise. Augustin. Isidore de Seville. Mais c'est surtout dans la dernière période

(révolution que le travail des théologiens s'est affirmé plus fécond : lingues de Saint-Victor et Pierre Lombard» en effet, peuvent être présentés comme les véritables fondateurs de la théologie des sacrements en général.

Ensuite, la pieté chrétienne. La piété procède de la foi, mais rejaillit sur elle en la perfectionnant. Le progrès de la dévotion entraîne un réel progrès dans la connaissance de la doctrine. C'est ainsi que la communion des fidèles a été pour les évêques l'occasion d'un enseignement plus approfondi sur le dogme de la présence réelle et la manière dont elle se réalise (S. Cyrille de Jérusalem. S. Augustin). La multiplication des fonctions ecclésiastiques a obligé l'Église a prendre une conscience de plus en plus parfaite de l'origine des différents degrés de la hiérarchie et des pouvoirs attachés au sacrement de l'ordre Les sacramentaires et les *ordines* fixèrent dans les textes liturgiques eux-mêmes les croyances qui s'affirmaient jusque h) dans la pratique. Les différents rites sacramentels apparurent avec plus de relief. Pour une grande part encore, la piété chrétienne a contribué â faire connaître la valeur sacramentelle du mariage. On pourrait en dire autant au sujet de l'extrême-onction. Ce sont aussi les exigences de la vie chrétienne qui ont fait comprendre que la confirmation était un sacrement distinct du baptême : ‹ La création des paroisses rurales fut l'occasion de cette distinction absolue. Tant que l'évêque présida l'administration solennelle du baptême, la confirmation fut administrée aux néophytes de suite après le bain baptismal: elle n'était conférée séparément qu'à ceux qui avaient reçu le baptême clinical en cas de maladie. Lorsque les paroisses rurales furent fondées et confiées à de simples prêtres, l'évêque se réserva la confirmation en Occident. C'est alors qu'un temps plus ou moins long sépara la réception des deux sacrements et accentua leur distinction. En Orient, on accorda aux prêtres chargés des paroisses le droit de confirmer de suite après le baptême : usage qtii existe encore aujourd'hui. » P. Pourrai, op. r/L, p. 296. Nous citons expressément cet exemple entre cent, pour montrer combien la vie pratique de l'Église et des fidèles a pu influer dans le développement de la croyance sacramentaire. I n autre exemple, très obvie aussi, est celui de l'administration du sacrement de pénitence. La nécessité de ne pas abandonner les chrétiens tombés dans le péché après leur baptême lit peu à peu prendre conscience aux chefs de l'Église du contenu des pouvoirs accordés à eux par Jésus-Christ : *Les pfchfs seront remis...; ils seront retenus...* Joa., xx, 22. Voir ici Pénitence, t. mi, col. 773 sq.

Enfin, la cause ou mieux l'occasion la plus frequente de progrès a été l'obligation de faire face aux erreurs ou hérésies naissantes. Aucun sacrement n'a échappé, sur ce point, à la loi du progrès. Contre les pélaglens. Il faut affirmer la nécessité du baptême pour la rémission des péchés cl, s'il s'agit de petits enfants, du pêche originel. Il a fallu défendre l'origine divine de la pénitence et scs droits et prérogatives à l'égard de tous les péchés sans exception contre le rigorisme des montanistes et. plus tard, des nox at iens. non moins que contre l'arrogance des confesseurs et martyrs qui prétendaient se passer de l'évêquc et des prêtres dans la réconciliation des *lapsi.* De meme, l'origine divine des divers degrés de la hiérarchie ecclésiastique fut mise en relief à l'occasion du mouvement hérétique du gnosticisme. Contre les gnostiques. et plus tard contre les manichéens, il fallut insister sur l'origine divine du mariage chrétien. Bien plus» saint Augustin cul lui-même à défendre la sainteté du mariage contre sa propre doctrine du péché originel, que les pélagiens trouvaient déshonorante pour la vie conjugale, propagatrice de la faute héréditaire. L'efficacité des sacrements a dû être défendue par l'Eglise au moment de la controverse baptismale, au temps de saint Cypricn, de la controverse donat isle, au temps de saint Augustin. cl plus tard, au sujet des réordinal ions. .Si les sacrements d'eucharistie, de «o u firmat ion et d'extrême-onction paraissent échapper, dans les premiers siècles de l'Église, aux attaques de l'hérésie, il n'en sera pas de même dans la suite et. là encore, un progrès dogmatique s'affirmera, en raison des negations host iles.

Le progrès s'affirme donc, en matière sacramentaire, d'une façon indubitable. On peut également faire état des modifications importantes introduites au cours des siècles dans l'administrât ion des sacrements. L'onction de la confirmât ion ne semble pas avoir été une cérémonie primitive, pas plus que la porrcction des instruments dans l'administration du sacrement de l'ordre, pas plus que diverses formules (pie certains, aujourd'hui, disent appartenir à l'essence même du sacrement. Ge nouvel aspect du progrès en matière sacramentaire s'apparente intimement au premier, car. dans l'un comme dans l'autre, se pose la question de l'institut ion divine à laquelle il semble (pie l'Églisc ne puisse substituer scs initiatives humaines. Les théologiens auront â résoudre ce problème assez complexe du progrès en matière sacramentaire. Nous rappellerons et étudierons les solutions après avoir exposé la doctrine du concile de Trente. Voir col. 561.

3. Parallèlement à ce progrès en matière sacramentaire s'affirme un progrès dans la connaissance du dogme du nombre septénaire. A vrai dire, les Pères ne se sont jamais préoccupés du nombre des sacrements : ‹ L'Église s'est empressée de se servir de ces moyens de salut. mis par le Christ à sa disposition pour convertir et sanctifier les hommes. Ce n'est que plus tard — nous ne saurions trop le remarquer - qu'elle a eu le temps cl la pensée d'en dresser l'inventaire, lorsqu'une étude synthétique des sacrements eut été faite, (pii permit de les considérer tous dans une vue d'ensemble, de déterminer leurs caractères communs et de les compter.» P. Pourrai, op. *cit.f* p. 235 ; cf. I ranzelin. *De sacramentis in gencre,* th. xvm.

Les Pères n'ont parlé des sacrements que dans un but essentiellement pratique. On l'a vu dans la seconde partie de celte étude : tout d'abord, c'est le baptême et l'eucharistie qui retiennent presque exclusivement l'attention des Pères apostoliques et apologistes. Puis, les crises montaniste et novatienne mettent en relief la pénitence, sans (pi'on attribue encore à la discipline pénitent idle le nom de sacrement. Au ⁱv siècle, les nécessités de l'initiation chrétienne obligent les Pères à poser les bases d'une première liste : baptême, confirmation et eucharistie sont étudiés simultanément pour l'instruction des néophytes (en Orient, saint Cyrille de Jérusalem. Théodore de Mopsuesle; en Occident, saint Ambroise et le pseudo-Ainbroise du *Dr sacramentis}.* Saint Augustin, dont la doctrine sacramentaire est déjà cependant assez développée, ne donne nulle part une énumération complète des sacrements. Il indique, à propos des sacrements, le baptême et l'eucharistie, *et si quid aliud in scripturis canon icis commendatur. Episi.,* i.iv, c. i, voir col. 512.

Dans le sermon ccxxvm. n. 3, il déclare avoir enseigné ‹ aux enfants (c'est-à-dire aux néophytes, quel (pie soit leur âge) le sacrement du symbole, qu'ils doivent croire, le sacrement de l'oraison dominicale, qui leur apprend à prier, le sacrement du baptême. Quant au sacrement de l'autel, ces enfants n'en ont pas encore entendu parler. » *P. /..*, I. xxxvm, col. 1102. Pour expliquer que les sacrements, même administrés par des hérétiques, sont validement administrés, il donne l exemple des prières validement

récitées sur l'eau du baptême. sur l'huile (de la confirmat ion), sur l'eucharistie, ou sur la tête de ceux à qui l'on impose les mains (pénitence). *Dr baptismo,* I. V. η. 28. t \î m. col. l'.m.

Outre l imprécision du sms alors accordé nu mol *sacramentum,* certains théologiens ont Invoqué, pour expliquer les imperfections de renseignement patriotique en matière sacramentaire, la *discipline de l'arcane.* Celte discipline imposait sur bien des points un silence prudent, pour ne point dévoiler aux profanes la doctrine sacramentaire. Voir ici Ahcaxi.. t. i, col. 1738. Il ne semble pas toutefois que celte explication puisse être admise pour just Hier l'apparition tardive de la liste des sacrements. Voir Pourrai, *op. cit.*. p. 250. Nous devons dire cependant que cette opinion de Batiffol et de Pourrai n'est pas admise par tous. Cf. I'.-X Funk, *Throlog.Quartalschrifl.Tiüùnüuc,* 1963. p. 69 sq.

I. Des difficultés sont soulevées du fait que quelques Pères rangent parmi les sacrements proprement dits, des rites que le magistère n'a pas reconnus comme tels. Il s'agit surtout du lavement des pieds, que saint Ambroise indique comme le sacrement institué pour remettre le péché originel, tandis que le baptême remettrait simplement les péchés personnels : *Planta ejus* (Petri) *abluitur, ut hereditaria peccata tollantur, nostra enim propria per baptismum relaxantur. J)r mysteriis,* c. vi. n. 32. *P.* L., t. xvi, coi. 398. Voir aussi *Dc sacramentis,* I. 111. c. ι. η. 7. col. 133, et comparer S. Bernard. *Sermo in cerna Domini,* η. I, *P. L.,* t. ctxxxiii, col. 373; Arnauld de Bonncval. sous le nom de saint Cyprien. *De cardinalibus operibus Christi.* P. *L.*. t. ci.xxxtx, col. 1010-1678. Voir la réponse à celle difficulté, ici même, t. ix. col. 31-36.

5. Le haut Moyen Age accuse un certain progrès dans les listes de sacrements. La numération des *sacrements* étant subordonnée au développement dc la définition et dc la doctrine des sacrements, elle ne pouvait atteindre sa perfection dernière tant que la définition et la doctrine n'étalent pas sanctionnées par renseignement commun des théologiens.

On a vu plus haut que saint Isidore dc Séville, au vne siècle, avait entrevu la méthode à suivre pour produire la liste des sacrements. Il ne nomme que trois sacrements, le baptême, la confirmation, le corps et le sang du Christ, *quiv ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem corumdem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus. vel a sacris sacramenta dicuntur. Elijmol* . L \ I. c. xix. n. 39- IU. Sans Ignorer les autres rites sacrés qui plus lard devaient être appelés sacrements. Isidore, partant d'une définition discutable, ne pouvait donner qu'unc liste défectueuse. Et comme la définition isidorienne fut acceptée par les auteurs des vin· et ix» siècles, nous ne trouvons aucun progrès à celte époque. Cf. Baban Maur. *De institutione clericorum.* I. I, c. xxiv, *P, L.,* t. c v ii. coi. 309; Batramnc, *De corpore ct sanguine Domini,* n. 16, *P. L.,* t. cxxi, coi. It6. Pour Pascase Badberl. nous avons vu que. grâce ù la définition isidorienne du sacrement, il insérait dans sa liste non seulement le baptême. la confirmation cl l'eucharistie, mais encore l'Écrilurc sainte et l'incarnation.

L'activité intellectuelle qui reprend au *i siècle porta les auteurs à eut reprendre des travaux d'ensemble sur les sacrements: doctrine sacramentaire et règles à suivre dans l'administration dos dits sacrements. Mais, comme la signification du mol sacrement n'était pas llxéc, «fans ces listes entraient bien des rites qui n'avaient qu'une analogie lointaine avec les sacrements proprement dits. La définition sur laquelle ces listes se fondaient n'était autre que la formule august mienne : *Sacramentum est sacrum signum.* Or. c< n'était là que l'élément générique du sacrement véritable, qui devait fatalement faire considérer comme sacrements des rites qui, en réalité, n'en sont pas.

Saint Pierre Damien (t 1072) compte douze sacrements : le sacrement de baptême, dc confirmation, dc Ponction des infirmes, de la consécration des pontifes, dc Ponction des rois, de la dédicace dc l'église, de la confession, des chanoines, des moines, des ermites, des moniales, du mariage. *Serm.,* l x ix , *P. L.,* t. c x l iv , col. 897 sq. El dans celte liste ne figurent ni l'eucharistie, ni l'ordre qui sont pourtant, au dire du même auteur, avec le baptême, les sacrements principaux » de l'Église. Cf. *Opusc.,* vi. *Liber qui dicitur Gratissimus,* η. 9, t. cxi.v, col. 109.

Saint Bernard, dans son sermon déjà cité. *De corna Domini,* parle de plusieurs sacrements, sans en donner la liste; il en énumère dix. parmi lesquels le lavement des pit <ls, l'investiture des chanoines, des abbés ct des évêques.

D'ailleurs, la liturgie dc Pépoque qui s'est conservée jusqu'à nos jours emploie encore le mot *sacramentum* dans son sens large. Le voici appliqué au carême dans la secrète dc la messe du mercredi des cendres : *ipsius venerabilis sacramenti celebramus exordium.* Et au graduel de la messe de la Dédicace, le lieu saint, *a Deo factus est, inirstimabile sacramentum...*

2° *Deuxième période : de Pénumération définitive des sept sacrements* (xtr siècle) *au concile de Trente.* — Cet le période comprend deux étapes. La première s'étend jusque vers le milieu du xnr siècle; on y relève les premières affirmations nettes du septénaire, concurremment avec d'autres énumérations trop courtes ou trop longues, héritées des siècles precedents. La seconde étape, du *m siècle au concile dc Trente, est celle de la paisible possession. Pendant cette période, un certain nombre dc documents ecclésiastiques commencent à se faire l'écho dc la doctrine définit ivc sur le septénaire. Des définitions sont portées contre les premiers négateurs de l'institution divine de sept sacrements. Période intéressante entre t-iules.

I. *Première étape. — a) La distinction des · sacramenta majora › et des ‹ sacramenta minora ›.* — Nous avons vu plus haut que les auteurs dc cette époque recherchèrent tout d'abord une meilleure définition du sacrement (col. 529). Le sacrement ne fut plus seulement un signe sacré, mais un signe sacré efficace, producteur do la grâce. Cette definition, formulée en vue du baptême, type du sacrement, devint le critérium permettant de distinguer, parmi tous les rites sacrés, ceux qui sont, non seulement signes de la grâce, mais signes producteurs de la grâce. Celte méthode rigoureuse aboutit à un résultat définitif.

L'école d'Abélard, on l'a vu, fut l'initiatrice. Comme on n'avait qu'un seul mot pour désigner les vrais sacrements et les rites qui n'en sont pas, Abélard distingua ceux qui sont spirituels, c'est-à-dire utiles au salut, ct ceux qui ne le sont pas. Ces premiers sont les sacrements majeurs. *Horum sacramentorum aha sunt spiritualia, alia non. Spiritualia sunt illa majora. quit scilicet ad salutem valent. Epitome,* η. 28, *P. L.*. I c l x x v iii, col. 1738. Cette expression, *sacramenta spiritualia, ad salutem valentia,* devait avoir une fortune considerable chez les théologiens ct les canonistes du xir siècle Restait, pour Abélard, fl dresser la liste des *sacramenta majora.* L'*Epitome* mit au nombre des sacrements principaux, outre les trois sacrements de la liste Isidorienne (baptême, confirmation, eucharistie). l'onction des malades, dont l'efficacité est comparée à celle de l'eucharistie, n. 36, cl le mariage, dont le symbolisme est très élevé et qui remédie puissamment â la concupiscence.

Pour I lugues de Sainl-\ ici or. comme pour Abélard,

il y a aussi les sacrements principaux, *in quibus principaliter salus constat et percipitur,* et les sacrements de moindre importance, *sacramenta minora,* destinés à accroître la dévotion des fidèles (eau bénite,imposition des cendres) ou â fournir les objets necessaires au culte. C'est la première distinction des sacrements et des sacramcntaux. Voir ce mot, col. 169. Comme exemples de *sacramenta majora,* Hugues cite le baptême et la communion. L'expression qu'il emploie : sieur *aqua baptismatis cl perceptio corporis et sanguinis Domini,* montre qu'il y a d'autres sacrements majeurs. Cf. *De. sacramentis,* l. I. part. IX, c. vu; l. II. part. I, c. î. *P. L.,* t. c l x x vi. col. 327, 171. Mais la place assignée à la confirmation entre le baptême et l'eucharistie, I. II. part. VII, col. 159-162, et sa comparaison avec le baptême, c. iv, col. 161, Γimportance attribuée â l'ordre, I. II, part. III, col. 121-131. au mariage, I. II. part. XI, col. 179-520, à la pénitence, I. II. part. XIV, col. 519-573, â l'extrême-onction, I. II, part. XV, col. 577-580, les mettaient à part des sacramentaux. Voir ici Hugues de Saint-Victoh, t. vu, col 280-281.

L'auteur de la *Summa sententiarum* franchit une étape nouvelle. Sans dire expressément qu'il y a sept sacrements, la *Summa* traite des sacrements en général et des sacrements de l'ancienne Loi, tr. IV, c. i-n, *P. L* . t c l x x v i, col. 117-120; puis successivement des sacrements du baptême, tr. V, col. 127-138; de la confirmation, tr. V, c. i, col. 137-139; de l'eucharistie, tr. V, c. ii-ix, col. 139-116; de la pénitence, tr. V, c. x-xiv, col. 116-153; de l'extrême-onction, tr. V, c xv, col. 153-151; de l'ordre, mentionné d'un mot, c. xv, col. 151. probablement parce que l'auteur n'a pas eu le temps de terminer l'ouvrage; le traité du mariage qui termine la *Summa sententiarum,* tr. Vil, col. 153-171, est de Gautier de Mortagne. Voir ici l x π. col. 281 c! 251.

Robert Pull,dans scs livres de Sentences (vers 1111), traite de tous les sacrements, sauf de l'extrême-onction. *Sententiarum.* I. V-VIII. *P. L.*. t. c l x x x v i, col. 829-Ht 10. Les rites secondaires sont laissés, pour marquer leur distinction d'avec les véritables sacrements. Un autre disciple de l'école abélardicnne, Roland Bandlnclli (futur Alexandre III), expose aussi exclusivement la doctrine des sept sacrements, dans le même ordre que *lu Summa sententiarum.* Il ne parle du sacrement de l'ordre qu'à propos de la rémission des péchés. El.de plus, Roland applique encore le terme sacrement à l'incarnation.

L'inHucncc d'Hugues de Saint-Victor se fait sentir à la même époque, sur les canonistes du xn· siècle, dans la *species quudriformis sacramentorum,* ou quadruple division des sacrements, qui se rencontre chez un groupe de glossatcurs du Décret. Cette répartition distingue les *sacramenta salutaria,* les *ministratoria,* les *veneratoria,* les *prreparatoria.* Les principaux auteurs qui remploient sont Rufin, Étienne de Tournai, Jean de l'aenza, Sicard de Crémone, la *Summa Lipsiensis* et Huguccio, tous canonistes, auxquels il faut joindre un théologien, Simon de Tournai, et un annotateur anonvme de Pierre Lombard. Voir J. de Ghelllnck, *Le mouvement théologique du* jr/z· *siècle,* Paris, 1911. p. 359 sq. ; Gillmann, *Die. Sicbcnzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratianischcn Dckrcts,* dans *Der Katholik,* 1909, t. n, p. 182-21 I. Tous ccs auteurs ne font entrer dans les sacrements salutaires que le baptême, la confirmation et l'eucharistie. Seul l luguccio de I·errare y ajoute la pénitence et l'extrême-onction. L'ordre est rangé dans les *sacramenta praeparatoria,* avec les consécrations d'églises et des vases sacrés. Ces divisions n'ont d'ailleurs aucun but théologique; elles servent d'introduction à la troisième partie du Decret. *De consecratione,* pour en exposer la répartition des matières. Mais les sept sacrements sont implicitement reconnus. Cf. Gillmann, *op. cit.*

bJ Les premières listes du septénaire, — Après la *Summa sententiarum,* i) ne restait plus qu'à affirmer le nombre septénaire des sacrements. Quel auteur a. le premier, fait cette énumération? Plusieurs noms ont été mis en avant. Schanz indique Otto de Bamberg (f 1121) dans un sermon publié par l'auteur de sa vie; voir *Acta sanctorum,* jtiiii t. i. p. 396 sq.; cf. *Kirchcnlexicon,* t. vu, p. 912; P. Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramcntcn,* Eribonrg-cn-B., 1893, p. 198. (Le text esc trouve dans la P. L.,t. c l x x iii, col. 1357-1360.) D'autres citent l'auteur des *Sentential divinitatis. L.,* t. c l x x v i, col. 127 sq.; édit. B. Geyer, dans les *Heilrdge,* t. vu, 2-3, p. 119, et *J.* de Ghelllnck, A *propos de quelques affirmations du nombre septénaire des sacrements au X/r siècle,* dans les *Hecherches de science religieuse,* Paris, 1910, p. 193-191.

Mais c'est à Pierre Lombard qu'il faut rapporter l'honneur d'avoir introduit le premier l'enseignement théologique du septénaire sacramentairc. Son grand mérite fut d'insister tellement sur la distinction qui existe entre les sacrements proprement dits, signes efllcaccs de la grâce, et les autres rites, simples signes sacrés, que désormais le mot sacrement devait être exclusivement réservé, dans le langage théologique, à désigner nos sept rites sacramentels. Au lieu de se contenter, comme ses devanciers, de traiter des sept sacrements, le Maître des Sentences commence par en donner la liste : *Jam ad sacramenta novie Legis accedamus, quie sunt : baptisma, confirmatio, panis benedictio, id est eucharistia, picnitentia, uncliu extrema, ordo, conjugium. Quorum alia remedium contra peccatum præbent, et gratiam adjutricem conferunt, ut baptismus; alia in remedium tantum sunt, ut conjugium; alia gratia et virtute nos fulciunt, ut eucharistia et ordo. Sent.,* I. IV, dist. H, c. i. Par cette énumération, l'on volt que Pierre Lombard, tout en considérant le mariage comme un véritable sacrement, ne lui indique, à l'égard de la grâce. qu'un rôle négatif, réprimer la concupiscence. Les théologiens de l'époque de saint Thomas et saint Thomas lui-même rappelleront que le mariage ne peut remédier à la concupiscence que s'il produit la grâce dans l'âme. S. Thomas, *In 1* Vum *Sent.,* dist. H, q. n.

Dans la deuxième moitié du xir siècle, le traité *De cieremoniis, sacramentis, officiis... ecclesiasticis,* l. I, c. xn, attribué faussement à Hugues de Salnt-Vlétor, et qu'on doit plus probablement restituer à Robert Paululus, donne aussi une liste exacte des sept sacrements, fondée sur la distinction abélnrdienne des sacrements principaux et des sacrements moindres. Sur ces sept sacrements principaux, cinq doivent être dits généraux, parce que personne n'en est exclu, ni par l'âge, ni par le sexe, ni par sa condition, mais deux sont particuliers, parce qu'ils ne peuvent être conférés à tous indistinctement, mais seulement à certains hommes déterminés : le mariage et l'ordre. *P. I...* t. a.xxvn, col. 388.

c) Les premiers documents officiels. — Les premiers documents officiels de l'Église présentent encore quelques expressions imprécises. Dans son canon 7, le HI· concile du Latran, condamnant la vénalité de certaines Églises, déclare qu'on ne doit rien exiger *prn episcopis vel abbatibus, seu quibuscumque personis ecclesiasticis ponendis in sede, seu introducendis presbyteris in ecclesiam, necnon pro sepulturis ct cxcquiis mortuorum, ct benedictionibus nubentium, seu aliis sacramentis.* Cf. Hefclc-Leclercq, *Histoire des conciles,* t. v *b,* p. 1093. Le mot *aliis sacramentis* allecte-t-ll uniquement le sacrement de mariage qui précède dans l'énumération, ou toutes les cérémonies qui ont été énumérées?

Au concile de Vérone (1181). le pape Lucius 111. dans la constitul ion *Ad abolendam,* condamne tous ceux qui *de sacramento carpons ct sanguinis Domini nostri Jesu Christi, vel de baptismate, seu de peccatorum confessione, matrimonio,* vel hiliqvis ecclesias?i-(is saciiames ris. *aliter sentire aut doceri non metuunt, quam sacrosancta romana Ecclesia prodicat et observat.* Denz.-Bannw., n. 402. Voir ici t. ix. coi. 1060.

Mais Innocent 111. dans la profession de foi adressée aux évêques des provinces où habitent les vaudoh cl qui devait être imposée aux hérétiques désireux de rentrer dans le sein de l'Eglise. décrit nettement les sept sacrements et réprouve les erreurs enseignées sur chacun d'eux. Dcnz.-Baimw., n. 121. Cette profession de foi, contenue dans la bulle *Ejus exemplo,* du 18 décembre 1208. montre que, si le ₹V concile du Latran, en 1215, dans son premier *capitulum,* ne contient pas une énumérai ion complète des sept sacrements, cc n'est pas, de la part du magistère, incertitude ou hésitation. On pourrait en dire autant des déclarations du ₹11 concile du Latran ct du concile de Vérone. Le ₹V concile du Latran reprend simplement les erreurs les plus graves des albigeois ct des autres hérétiques : erreurs concernant le sacrement de l'autel (à propos duquel il est fait mention du prêtre *rite, ordinatus),* ct aussi le baptême et la pénitence. Denz.-Bannw., n. 430.

L'énumération complète des sept sacrements se retrouve dans les conciles provinciaux de l'époque : Durham (1217) et Oxford (1222), Mansi, *Concil.,* t. xxn, col. lin, 1173.

2. *Seconde étape : paisible possession de la doctrine. — a) L'œuvre des grands théologiens du* **sur** *siècle.* — Les théologiens du ₹m siècle considèrent comme un article de foi, sans discussion possible, le nombre septénaire des sacrements. Ils n'en cherchent même pas la justification dans une étude de la tradition; ils se contentent d'exposer les raisons de convenance qui rendent ‹ nécessaires › les sept sacrements. L'idée générale est que les sacrements sont nécessaires pour remédier au péché. Mais dans les applications particulières de cette idée générale à chaque sacrement, souvent interviennent l'arbitraire ct la subtilité.

Albert le Grand énumère les sept sacrements et s'efforce de démontrer qu'ils ont été institués pour remédier aux sept péchés capitaux, *in* 1 *Vüm Sent.,* dLst. 11. a. 1. Saint Bonaventure voit une correspondance dans le nombre des sacrements avec les sept vertus chrétiennes (trois théologales ct quatre cardinales) cl avec les sept maladies *(septiformis morbus)* causées par le péché. Bonaventure développe celte idée dans le *Hreviloquium,* part. VI» c m.

Dans le Commentaire *in* 1 Vum *Sent.,* dist. 11, a. 1, q. it, Bonaventure considère les sacrements comme les armes de l'Église contre ses ennemis. La meilleure démonstration de la convenance des sept sacrements est à coup sûr celle de saint Thomas, que nous avons résumée au début de cc paragraphe. \ ‹»ir col. 538-539.

Ccs travaux des théologiens sur les convenances rationnelles du nombre des sacrements indiquent que le dogme a trouvé, au ₹in siècle, son développement le plus complet (Test alors que les conciles, dont l'œuvre aura été préparée par les théologiens, définissent authentiquement la doctrine traditionnelle contre les hérésies.

I ne double série de définitions conciliaires se produit dans l'Église à partir du xm· siècle. D'une part, il s'agit d'aihrmer à l'égard des *Orientaux* la doctrine des sept sacrements, en éliminant les Incorrections qui s'étaient glissées dans leur théologie sacramentairc. D'autre part, un enseignement plus complet devra être formulé Λ l'égard des *protestants.* Nous n'en exposerons ici que cc qui concerne l'institution divine et le nombre des sacrements.

b) L'œuvre du magistère à l'égard des Orientaux. — a. Les grandes lignes de la doctrine sacramentairc des Orientaux, du ₣ *au siècle.* — O qui avait été fait cn Occident, à l'époque carolingienne, pour la formation des clercs. avait déjà été tenté, cn Orient, par le pseudo-Denis, dans sa *Hierarchic ecclésiastique,* où il explique les cérémonies du baptême, de l'eucharistie, de la confirmation, des ordinations, de la profession monacale cl des funérailles a ceux qui sont chargés d'enseigner et d'administrer aux autres les saints mystères. *Eccles, hier.,* L 1 L Λ G.> t. m, col. 372. Dans celte liste de six mystères » n'entrent, on le voit, que quatre sacrements proprement dits. Ccs quatre sacrements sont désignés par le pseudo-Dcnys de divers noms : τὰ ἱεραρχικὰ μυστήρια, *ibid.,* I. j i. t. in, col. 372; τὰ «ΙβΟητὰ εικόνα τωνὑπυρανίων, *ibid.*. I. j v, col. 376 D; τὰ Octazalιερά σύμβολα, *ibid.*. II. ι. col. 392 B; τὰ αἰσΟητὼ Ιερά τών νοητών ἀζτειζονίσματα καὶ ἐπ' αὐτὰ χειραγωγία ζαϊ οδό , *sensibilia simulacra sacra intelligibilium, ad qua· manuducunt ac viam sternunt, ibid.,* II, m, § n, col. 397 C; τὰ ἱεραρχιχὰ τελετὰ , *ibid.*. III. I, col. 425 A. L'eucharistie est spécialement appelée τὰ τελεστικὰ μυστήρια; τὰ Οεαρχικὰ καὶ τελειωτικὰ μυστήρια; τε/χτών τελετή. *ibid.,* col. 424-125. Mais on constate qu'en Orient le mot μυστήριον, comme *sacramentum* cn Occident, n'a pas encore une signification précise. Denys réserve la même appellation aux sacrements ct aux sacramcntaux. Parmi les μυστήρια et les ιερὰ σύμβολα, il recense la consécration du saint chrême et de l'autel, le rite de la sépulture qui comportait jadis une onction sur le corps du défunt, le rite de la consécration monacale. Cf. Jugie. *Theologia dogmatica Christianorum orientalium,* t. in, Paris. 1930, p. 9.

Jusqu'au ₹m siècle — on notera la correspondance entre les deux Églises — la signification du mol μυστήριον demeurera imprécise chez les Orientaux. Au début du ₹x siècle, nous retrouvons sous la plume de Théodore le Studite la liste des quatre ‹ mystères › dionysiens. *Epist.*. l. 11. c1 x v , P. G., I. xeix. col. 1524. El pourtant, cet auteur connaissait les trois autres sacrements : avant de mourir, en effet, il reçut l'extrême-onction. τον ευχέλαιον. *Theodori Sluditæ vita* (II), n. 67. *P. G.. ibid.*. col. 325 B; cf. col. 1815 A. Lui-même, dans ses écrits, témoigné de l'usage fréquent de la confession chez les fidèles, *Epist.,* l. II, c i.x ii. *ibid.,* col. 1501-1516. Et il est pareillement très certain qu'ù celle époque les Byzantins entouraient la célébration du mariage des rites et des prières de la liturgie, cc qui indique que le mariage était considéré comme sacrement. Gf. J. Pargoire, *L'Église byzantine de 327 à* >/;. Pans. 1905. p. 338

Il fallait le contact de l'Eglise romaine avec l'Église d'Orient pour amener chez celle-ci l'évolution qui s'était produite en Occident, la nette distinction des .sacrements et des sacramcntaux.

b. Une instruction du pape Innocent IV à Odon. cardinal de Tusculum, legat du Saint-Siège près des Grecs dans Tile de Chypre (125 D. — H s'agit des Grecs qui veulent vivre cn communion avec l'Église romaine. Le pape donne ses instructions au sujet du baptême, de la confirmation, de la penitence, de rcxlrêmc-onction, du sacrifice de la messe et de l'eucharistie, du sacrement de l'ordre (le pape demande que désoruiais les sept ordres soient conférés, bien qu'on puisse tolérer, cn raison de leur grand nombre, les prêtres qui ont été ordonnes différemment). Enfin, Innocent IV demande aux Grecs d'accepter les secondes et meme les troisièmes noces entre personnes qui peuvent licitement les contracter, bien que la bénédiction

nuptiale ne puisse être accordée aux secondes noces. Dcnz.-Bannw. (17· édition), n. 3011.

c, La profession de foi de Michel Paléologue au II· conrjlc de Lyon. (1271). — Cette profession de foi. imposée par le pape Clément IV et acceptée des Grecs sans difficulté, a été intégralement reproduite ici, t. IX, col. 1381. Le passage concernant les sacrements en général est ainsi libellé :

> La même sainte Église romaine tient aussi et enseigne qu'il y a sept sacrements ecclesias! iqnes : l'un est le baptême dont Il a été parlé plus haut, un autre est te sacrement do In continuation, que les évêques confèrent par l'imposition «les mains, en oignant de chrême les baptisés, un autre est la pénitence, un autre l'eucharistie, un autre le sacrement de l'ordre, un autre est le mariage, un autre est l'extrême-onction, qui. selon la doctrine de saint Jacques, est appliquée aux malades. · Cf. Dcnz.-Bannw., n. 165.

La profession de foi du concile de Lyon fut suivie d'une déclaration du patriarche Jean Beccos (avril 1277). Cette déclaration admet pleinement le septénaire sacramentel, dans les termes mêmes où l'enseigne le concile de Lyon. Le patriarche ajoute simplement quelques explications concernant les différents usages reçus dans l'une et l'autre Église au sujet de l'administrai ion des sacrements.

Il est utile de noter que, dans la version grecque de la profession de foi de Michel Paléologue, certaines expressions latines ont été traduites littéralement. Le sacrement de confirmation est appelé μυστήριον βεβαιώσεω et l'extrême-onction, τδ ἐσχατον χρίσμα. Cf. Λ. Theiner et l·', Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum qrirca· et lalinæ,* Vienne, 1872. p. 17-18 Beccos reprend les mêmes expressions, sauf en ce qui concerne l'ordre, qu'il nomme τδ μυστήριον τη ιερατική χειροτονία au lieu de ἡ ιερά τά ι . Expliquant le texte de sa confession, le patriarche déclare que la confirmation, τδ μυστήριον τή βεβαιώσεω , est conférée indifféremment par les évêques ou par les prêtres, παρ' ἡμίν δέ ἀδιαφόρω οἱ αρχιερεί καί πρεσοὑτεροι τούτο ποιούσιν. De même, il dit (pie l'extrême-onction est appelée par les grecs το ἐπταπάπαοον, c'est-à-dire le sacrement administré par sept prêtres. Dans l'un et dans l'autre document, le mot latin *transsubslantiari* est rendu en grec par le mot μετουσιούσΟαι. jusque là inouï chez les Orientaux. Id., *ibid.,* p. 27 28.

Il est remarquable que. pendant et après le concile de Lyon, aucun des adversaires de l'union ne réclama jamais contre la liste septénaire des · mystères ; mais eux-mêmes, depuis cette époque, ont constamment enseigné le septénaire sacramentel.

d L'enseignement des Orientaux, entre le 11· concile de Lyon et le concile de Florence. — La plupart des théologiens enseignent nettement le septénaire.

Ainsi, le moine Job. qu'il faut très probablement identifier avec Job Jasilès. conlrovcrsisle de la seconde moitié du xur siècle, semble être l'auteur d'un curieux traité des sacrements, adressé aux habitants de Phocée. Sur cc traité cl son texte authentique, voir t s m. col. l 188-1 189. Or. dans ce traité. Job énumère les sept sacrements. Toutefois, comme il est moine, il ne veut pas exclure l'habit monastique du nombre des sacrements et il énumère en les fusionnant la pénitence et l'cxtrênie-onctlon, εὐχέλαιον, ἑβδομον ἠτοι ἡ μετάνοια. Cod *6 I Supplem. grirci Paris,,* fol. 239. Et cependant, un peu plus loin, il distingue assez nettement l'extrême-onction de la penitence, le premier sacrement ne dispensant pas de recevoir l'autre. *Ibid.,* fol. 213 *b* Voir les textes dans Jugic, *Theol. orient.,* t m. p 17-18. L'œuvre de Job est intéressante à un autr< titre. L'auteur, en effet, sc demande si d'autres rites doivent être appelés sacrements. Sans trancher directement la question, il rattache la virginité à l'habit monastique, la consécration des églises à la confirmation, la consécration du saint chrême à ('eucharistie, la consécration solennelle de l'eau qui se fait à l'Épiphanie et que les grecs appellent τόνμέγαν ἁγιασμόν, au baptême, tandis cpie la petite consécration (pii peut se faire en n'importe quel temps, n'est rattachée à aucun sacrement, mais relève de la miséricordieuse puissance et protection de la Mère de Dieu. Id.. *ibid.,* fol. 253 *b.* Enfin, l'élévation de la ‹ tonte-sainte ·, υψωσι τή παναγία , est rapportée â l'eucharistie.

La classification du saint habit parmi les sacrements eut peu d'écho dans la théologie orientale. Les auteurs du xiv'· et du ⁑v siècle se contentent communément de l'énumération latine du septénaire. Ainsi Michel Calécas, *De principiis fidei ⁑atholica* c. vi, *P. G.,* t. cLii, col. 597-610. Calécas appelle le sacrement de l'ordre τδ μυστήριον των τάξεων, col. 608 G. Ainsi également Joseph Bryennios (t 1135), *Sermo / de mundi consuinnlütione. Opera,* édit. Bulgaris, Leipzig, 1769-1781. t. h, p. 198 : μυστήρια τή 'Εκκλησία ἔπτα βάπτισμα. χρισι μύρου, ἁγιον ἐλαιον, ἐν Κυρίω γάμο , χειροτονία, ἐ ομολόγησι καί μετάληψι . luifin, S.sméon de Thessalonique (f 1129) a écrit un traité des sacrements ainsi que des offices et rites de l'Église. *P. G.,* I. c.i.v, col. 176-696. Gel auteur semble avoir connu l'écrit du moine Job, car il le corrige dans sa nomenclature des sacrements, supprimant le «saint habit » pour y substituer la pénitence, distincte de l'extrême-onction. Dans son ouvrage, et comme d'ailleurs l'indique le titre, il aborde la question des sacramentaux, qu'il se garde bien d'assimiler aux vrais sacrements : consécration du chrême, consécration de l'autel et dédicace de l'église, sacre de l'empereur, oraison dominicale et heures canoniques, rite de la παναγία , office des funérailles, etc.

Quelques auteurs cependant ont encore une doctrine moins ferme. On peut citer le hiéromoine el protosyncelle Joasaph. qui devint métropolite d'Éphèsc (t vers l 137) el qui compte dix sacrements de l'Église: en plus des sept sacrements authentiques, la consécration des églises, le rite des funérailles, l'habit monacal. *Œuvres* (publiées en grec ct en russe), Odessa, 1903, p 38. Sur ce Joasaph, voir *Rame de POrirnt chrétien,* t. i. p. 691-692; Jugic, op. *cil.,* p. 2(1.

Chez les Arméniens, quelques hésitations sont également à relever. Un théologien monophysile de la deuxième partie du xur siècle, Vartan le Grand (t 1271). énumère ainsi les sacrements. Le premier est le baptême: le second, le sacrifice de la messe; le troisième, la bénédiction de l'huile (pic les latins appelle le saint chrême; le quatrième est l'ordre; le cinquième est le mariage; le sixième est l'huile dont on oint les malades el les pénitents; le septième est le rite funéraire sur les défunts, auquel les latins ont substitué la pénitence, tandis (pie l'huile dont sont oints les malades et les pénitents, voilà la pénitence. *Monita ad Anncnos,* c. vi. dans Galano. *Conciliatio Ecclesia· ⁑rmena cum romana,* t. m. Borne, 1658. p. (39-1 H). On rapprochera cette doctrine de celle il·· Job J.isites. C0l 551.

Chez les nestoriens, le nombre septénaire ne s'introduit qu'au xur siècle, vraisemblablement sous l'influence latine. Mais, dans ce nombre, il y a des variantes. Le métropolite de Nisibe, Ébedjésus (t 1318), admet bien le septénaire, mais, s'inspirant des saintes Écritures, il énumère ainsi les sept sacrements : le premier est le sacerdoce, (pii fait tous les autres sacrements; le second est le saint baptême; le troisième, l'huile de l'onction; le quatrième, l'offrande du corps et du sang du Ghrist.; le cinquième, la rémission des péchés; le sixième, le ‹ ferment sacré ·. le septième, le signe de la croix vivifiante. El il

ajoute : ceux «les chrétiens qui n'ont pas le ferment sacré, considèrent le mariage, conclu selon la loi du Christ, comme le septième sacrement. *Liber .Xlargarilir,* tract. IV, c. i, dans Mal, *Script, vet. nova collectio,* t. x /», j). 355. Le · ferment sacre . n'est autr< que le levain dont doit être fait le pain qui est changé au corps du Christ. I n contemporain d'Ébcdjésus. h patriarche Timothée II (ï 1332) donne une nomenclature différente : le sacerdoce, la consécration de l'autel, le baptême, l'huile sainte (confirmaiion), les saints mystères du corps et du sang du Christ, la bénédiction des moines, l'office pour les défunts, le sacrement de mariage. En fin du livre, il ajoute un chapitre sur la pénitence et la rémission des pêches. Dans Assémani, *Biblioth. orientalis,* t. ni. 2· part., p. 240. CL Jugic, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium,* t. v, Paris, 1935, p. 281.

Les hésitations cl divergences des Arméniens furent-elles dénoncées au pape Benoit XII? Toujours est-il qu'une enquête fut faite ct qu'il en sortit une sorte de questionnaire auquel le catholicos des Arméniens devait répondre. L'acte d'accusation transmis aux Arméniens ne porte aucune précision sur le nombre septénaire, mais uniquement sur la vertu sanctificatrice des sacrements cl leur validité en fonction de la fol ou de la sainteté «lu minisire. Prop. 42, 68. Dcnz.-Bannw., n. 5 lu. 515. Toutefois, le document pontifical provoqua une réponse intéressante : l'Église arménienne, celle de Cilicie surtout, a toujours admis sans restriction les sacrements de l'Église romaine. Elle voit dans les sacrements des remèdes spirituels «pii servent ù notre salut cl en reconnaît la vertu sanctificatrice. Tous les sacrements se rattachent à la tradition primitive de l'Église arménienne, seule l'extrême-onction fait quelque difficulté, si l'on considère la pratique, mais les évêques sont prêts à se conformer de plus en plus, sur ce point particulier, à l'usage «le l'Eglise romaine. Voir I lefele-Leclcrcq, *Hist. des conciles,* t. vj &. p. 853.

e. Les documents du concile de Florence. — Le principal document est le célèbre décret *Pro Armenis,* emprunté presque littéralement à l'opuscule de saint Thomas. *De fidei articulis et septem sacramentis.* L'assertion qui concerne le nombre de sacrements sc retrouve identique chez saint Thomas et dans le texte conciliaire : *Nova' Legis septeni sunt sacramenta : videlicet baptismus, confirmatio, eucharistia, pernitentia. extrema unctio, ordo ct matrimonium.,,* Dcnz.-Bannw.. n. 695. Sur l'autorité du décret, voir Or d iu . t. xi. col. 1316 sq. Dans le décret *Pro jacobilis.* il est dit que l'Église croit fermement, professe el enseigne «pie les cérémonies légales de ΓAncien Testament (parmi lesquelles les sacrements de l'Ancienne Loi) ont cessé d'exister à l'avènement de Notrc-Sclgncur Jésus-Christ et «pie *les sacrements du Nouveau Testament ont commence.* Dcnz.-Bannw., n. 712.

Au xviir siècle, dans la profession de fol prescrite par Benoit XIV aux maronites. l'Église romaine n'aura qu'a reprendre les formules de Florence. On y ajoutera cependant quelques précisions s'inspirant du concile de Trente : *Item* (profitcor) *septem esse nova· Legis sacramenta a Christo Domino nostro instituta ad salutem humani generis, quamvis non omnia singulis necessaria, videlicet baptismus,* etc.

La doctrine est. même en Orient, définitivement fixée, el les dissidents qui veulent en nier quelque partir sc mettent aujourd'hui en contradiction avec l'enseignement traditionnel de leur Église.

/. I^s Orientaux après le concile de Florence. — La doctrine générale des Orientaux sur les sacrements, après le concile de Florence, est pour ainsi dire cakpiée sur la doctrine catholique. L« patriarche Jérémie 11, dans sa première réponse aux luthériens (15 mai 1576), jmtlfle l'appellation de μυστήρια, parce que sous des signes sensibles, ils ont un effet spirituel cl occulte. Chaque sacrement a été consacré par les saintes Écritures. Ils ont une matière ct une forme déterminées. une cause officiente ou plutôt instrumentale. » CL Gédéon Cyprios, Κριτή τή ἀληΟεία , t. ι, Leipzig. 1758, p. 36; Gabriel Severos, Συνταγμάτων περὶ των αγίων καὶ Ιερών μυστηρίων, Venise, 1600 (édit, de 1715, p. 17); Melctios Pigas (t 1601), *Ορθόδοξο διδασκαλία, Jassy, 1769. ρ. ϐοη On sc reportera surtout aux professions de foi : Moghila. part. I. q. xeix, dans Kimmel, *op.cit.,* p. 170; Dodthée. c. xv. id., p. 4 18-451: synode «le Constantinople contre les articles de Cyrille Lucar, p. lût; synode de Jassy contre les mêmes erreurs, xv-xvn, p. 414. On peut cependant signaler des infiltrations protestantes chez Métrophane Critopoulos. voir Kimmel, *op. cit.,* t. n, p. 89-90, Théophylactc Gorsky (t 1788). *Ecclesia orientalis orthodoxa dogmata,* Moscou. 1831, a. 8, p. 236, et quelques autres. L'enseignement des Églises d'Orient demeure néanmoins dans l'ensemble très ferme, tant sur la nature que sur le nombre, l'institution divine et les effets des sacrements. Voir sur tous ces points M. Jugic, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium,* t. ni, p. 12-32.

c) L'oeuvre du magistère à l'egard du protestantisme. — La controverse sacramcntaire entre catholiques ct protestants dépasse de beaucoup la question de l'institution «le sept sacrements par Jésus-Christ. C'est dans le paragraphe suivant, sur l'efficacité ct la causalité des sacrements que nous devrons l'aborder dans toute son ampleur. Vous n'envisagerons ici que le sujet abordé par le concile de Trente dans le canon 1 sur les sacrements en général : l'institution des sept sacrements par Xotre-Seigncur Jésus-Christ.

a. Les négations protestantes. — Si Luther avait été logique avec ses principes sur la justilleation, il aurait dû supprimer tous les sacrements et ne garder que le sacrement de la parole. Mais il fallait compter avec les habitudes cultuelles enracinées dans le peuple. Et le réformateur émet, tout au debut de son *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Eglise,* une affirmation tranchante que les théologiens et les Pères de Trente retiendront sous cette forme pour la condamner : *Sacramenta Ecclesia non esse septem, sed vel plura vel pauciora, quo vere sacramenta dici possunt.* Pour justifier leur imputation à Luther d'une semblable assertion, 1rs Pères du concile renvoient à trois ouvrages «lu réformateur. D'abord à la *Captivité de Babylone* (1520), dont la phrase est presque littéralement extraite : *Principio neganda mihi sunt septem sacramenta, et tria pro tempore concedenda, scilicet baptismus, eucharistia, pernitentia. Opera,* edit. <le Weimar, t. vi, p. 501. Plus tard. Luther ne garde que deux sacrements : *Duo remanent vera sacramenta, baptismus ct cana Domini una cum evangelio.* Les actes renvoient ici au ▮ Testament ». 11 faut lire : Vom *Abcndmal Christi, Bckcnntnis* (1528) : *Dass die zivey sacrament blciben, taufie und abcndmal des Herrn neben dem Evangelio. Opera,* t. xxvi, p. 508. Enfin, sous le prétexte qu'aucun « sacrement › n'est nommé ainsi dans l'Evangile, Luther veut réserver ce terme ù Jésus-Christ lui-même : *Nullum sacramentorum septem in sacris libris numine sacramenti censetur. Unum solum habent sacrir Ulterie sacramentum, quod est ipse Christus Dominus.* Disp. (1520), prop. *De fide infusa et acquisita,* 17, 18. *Opera,* t. vi, p. 86.

Les actes «lu concile ne font appel qu'aux textes de Luther. On peut y ajouter ceux de Mélanchthon. La confession d'Augsbourg parle du baptême, de la cène, de la confession, de la pénitence, de l'ordre ecclésiastique, sans employer le mol sacrement, a. 9-12. a. 1 L J.-Th Müller, *Symbolische Bûcher,* p. Il, 12.

Mnis dans *VApologie,* l'article xnt (vu) pose la question *De numero tt usu sacramentorum.*

Si Mcramenta vocamus ritus, qui habent mandatum Dei ct quibus addita est promissio ğratin facile est judicare que ſnt proprie sacramenta. Nam ritus ab hominibus Instituti non erunt hoc modo proprio «licta sacramenta·,. Vere igitur sunt sacramenta baptismus, camn Domini, absolutio qu.i· «'st sacramentum penitentlie. Nam hi ritus habent mandatum Dei ct promissionem ğratia «pia· est propria N. T... (p. 2021. (.«mflrmntio ct extrema unctio sunt ritus accepti a patribus, quos ne Ecclesia quidem tanqunm necessarios ad salutem requirit, quia non habent mandatum Doi. Propterea non est inutile hos ritus discernere a superioribus... (p. 203). Sacerdotium intelligunt adversarii... do sacrificio... Nos ſhus« sacrificium Christi morlcntis in cruce satis fuisse pro peccatis totius mundi.·· Ideo sacerdotes vocantur non ad ulla sacrificia... faciendi.....m«I... ad docendum evnngelium et sacramenta porrigenda populo... Si autem onio de ministerio verbi intelligatur, non gravatlm vocaverimus ordinem sacramentum. Num ministerium verbi habet mandatum Dei et habet magnificos promissiones (Bom., t, 16; Is., r.v, 11).... Si ordo hoc modo inlelligatur, neque impositionem manuum vocare sacramentum gravemus... (p. 203). Matrimonium non est primum institutum in Novo Testament» et statlni initio creato genere humano. Habet autem mandatum Dei, habet ct promissiones... Quare si quis volet sacramentum vocare. ğlscerncr< tamen n prioribus illis debet, ‡pia proprio sunt signa N. T. (p. 201).

Suit Ici le texte relevé par les théologiens du concile, relativement à la possibilité d'appeler sacrements la prière ct même les aumônes, les afflictions, etc. Voir plus loin.

Dans les Loe/ *communes.* Mélanchthon, traitant des « signes . déclare d'abord que deux signes seulement sont Institués par le Christ dans l'Evangile, le baptême et la participation à la table du Seigneur. */· ictus. De signis, Corp, reform.,* t. xxi. col. 211. Dans la deuxième rédaction, un chapitre est consacré aux sacrements, un au nombre des sacrements. Nous trouvons Ici la même doctrine que dans *VApologie;* si, par sacrement, on entend toutes cérémonies et même toutes choses auxquelles sont attachées des promesses divines, les sacrements sont nombreux; mais, si Ton entend par sacrement un rite institué dans l'Evangile, appartenant à la promesse propre A l'Evangile, il n'y a que trois sacrements : baptême, cène ct absolution. On pourrait,â la rigueur appeler l'ordre un sacrement, en entendant ici le simple ministère de l'Evangile ct l'appel à ce ministère. *//· ictus, De sacramentis, ibid.,* col. 407, ct surtout *De sacramentorum numero, ibid.,* col. 169-170. Même doctrine, plus développée, dans la dernière rédaction *ΠΙ‡ trias, De sacramentis, ibid.,* col. 817 ; *De numero sacramentorum, ibid..co*\. 818-850.

Zwingle alllnne nettement que le Christ ne nous a laissé que deux sacrements ; le baptême ct la cène. Les autres sacrements ne sont que de pures cérémonies, nullement Instituées par Dieu pour recevoir une Initiation quelconque dans l'Eglise. *De vera et falsa religione. De sacramentis. Optra,* t. ni, Zurich, 1832. p. 231.

Quant à Calvin, sa doctrine est développée dans *['Institution chrétienne,* l. IV, c. xiv. *Corp, reform.,* t. χχχπ, col. 877 sq.; cf. c. xvni, 19-20, col. 1077 sq. ‹ Le sacrement est un signe extérieur par lequel Dieu scelle en noz consciences les promesses de sa bonne volonté envers nous, pour confvrmer l'imbécillité de nostre fov : et nous mutuellement rendons tesmoignage tant devant luy ct les Anges «pie devant les hommes, que nous le tenons pour nostre Dieu. N. 1, col. 878. Ils sont institués par Dieu pour confirmer ct provoquer notre foi : Ils produisent lors leur eilicacc, quand le Maistre intérieur des aines y adioustc «3 vertu : par laquelle seule les coeurs sont percez, ct les affections touchées pour y donner entrée aux Siicrvineiis. SI cestuy-IA defaut. Ils ne peuvent non plus apporter aux esprits, que la lumière du soleil aux aveugles ou une voix sonante à sourdes oreilles ·. N. 9. col. 886. « Il faut savoir «le res «leux Sacremcns. desquels l'usage a esté donné Λ l'Eglise chrcsl lennr des le commencement du nouveau Testament, pour ſusque A la consommation du siècle : c'est assavoir, alla que le Baptême soit quasi comme une entrée en icelle Eglise et une première profession de foy ct la Cène, comme une nourriture assiduellc, par laquelle losus-Christ repaist spirituellement ses fidèles... C. xvm. n. 19, col. 1077. Et l'Eglise se contente de ces deux « et non seulement n'en admette, approuve ou recognolsse pour le présent, mais n'en désire, n'attende Jamais illsques à la consommation du siècle nul autre troisième. Id., *ibid.,* η. 20, col. 1078.

Les · Confessions de foi » protestantes ne reconnaissent, en général, que deux sacrements. Nous donnons les références d'après l'ouvrage de V.-K. Müller, *Dekenntnisschri/tcn der reformierten Kirche,* Leipzig, 1903.

Confession de Ddle (1531). § v, p. 97 : In «User Kylchen brucht man elnerlcy Sacrament, nemlich den ToufT..., Jm Jngnng «1er Kylchen, und «les Herren Nnchtmid... zu tlncr zyt. *Confessio heluetica* prior (1536), § xx (xxi), p. 106 : Dcren zcychcn. die man Sacrament nent, sind zwey, namlicii der ToufT und «bis nachtmal des Herren. — *Confessio rha'ticu* (1552), p. 167 : Signa externa a Domino Instituta. Baptismum et Eucharistiam (tot enim numero tenemus sacramenta) retineri volumus ab Ecclesia. · *Confessio heluetlca posterior* (1562), § xix. p. 205 : Novi j>opiili sacramenta sunt Baptismus ct ſ∩ri dominica. Sunt «pii sacramenta novi populi septem numerent. Ex «|uibus nos ſxitentiam, ordinationem ministrorum, non papisticani quidem illum, sed apostolicam. et matrimonium agnoscimus instituta esse Dei utilia, sed non sacramenta. — *C.onltssion des l'aui'lhis* (1566), a. 8, p. 937 : XVy bekennen... twcc Sacramentcn. het heylige Doopsel, ende het H.Nachtmacl. *Confession de Genève* (1536), § xtv, p. 11 1 : Et seulement en v a deux (sacrements) en l'Eglise chrétienne, qui soient constituez «le l'auctorit«; de Dieu : le baptisme ct ta cène de nostreSeigneur; pourtant ccqulest tenu au royaulniedu pape de sept sacremcns, nous le condemnons comme fable ct mensonge. *Catéchisme de Genève* (1515), p. 1 17 : Quoi sunl christ lame ĕcclesia sacramenta? Duo sunt onmfao... baptismus el sacra ſna. *Confession gullicant* (1559), n. 35, p. 230 : Nous confessons seulement deux (sacrements) communs à toute l'Eullse. desqnclz le premier, qui est le Baptcsme, nous est donne pour tcsmolgnngc de nostre adoption...; n. 36 : Nous confessons «pie la Cène (qui est le second Sacrement) nous est ſ∩m«>ignagc de l'unité, etc. - Gon/essfbn *belge* <1561), a. 33. p. 216 : Sulllcit nobis ls Sacramentorum numerus, «piem Christus, Magister noster, instituit : «pi:e «luo duntaxal sunt, nimirum Sacnimentuin Baptismi et S. Cœne .lesii Christi. - *Confession écossaise* (1560), a. 22, p. 259 : Nunc «pioquc, evangelii tempore, nos «luo quidem sacramenta, eaque sola agnoscimus. at«|ue n Christo instituta fatemur. f.'on/rxsfon *hongroise* (1562). a. 36, p. 116 : Ejusmodi Sacramenta, «piorum usus in Ecclesia sit perpetuus el universalis, «luo tantum exse censemus... Baptismum videlicet... et ſ∩a[m] Domini.— Les confessions et documents postérieurs reproduisent la môme doctrine : confession irlandaise (1615). q. 86, p. 537; confession de Westminster <1617), c. xxvn. η. I. p. 602; grand catéchisme «le Westminster (1617), <|. 161, p. 637; petit catéchisme de Westminster, q. 93, p. 650.

b. Lu définition du concile de Trente. — En retenant, pour la condamner, l'assertion luthérienne que ‹ les sacrements ne sont pas au nombre de sept, mais qu'ils sont plus ou moins, qui peuvent être vraiment dits sacrements les théologiens du concile de Trente estimèrent que la première partie de l'assertion devait être condamnée sans restriction. Quelques-uns pensaient qu'il valait peut-être mieux passer sous silence la seconde partie *(vel plura, vel pauciora),* ainsi qu'on l'avait fait A Florence. Dans les discussions (pii s'ensuivirent. on trouve comme un écho de tout renseignement antérieur : enseignement spéculatif des

théologiens du xnv siècle, sur les convenances des sept sacrements, mais surtout enseignement positif, cherchant un point d'appui dans l'Écriturc et dans la tradition. Deux documents surtout sont Invoqués en faveur du septénaire : la décrétale de Lucius 111 *Ad abolendam.* cl l'assert ion d'Hugues de Saint A'letor. Les théologiens chargés d'examiner l'article hétérodoxe proposèrent de le compléter par l'addition de cette autre erreur *: omnia sacramenta non esse a Christo instituta.* Voir *Concilium Trldenlinum,* édit. Ehscs, t. v, p. 8G5. 867. et dans notre ouvrage : *Les décrets du concile de Trente,* Paris, 1938, p. 181. 185.

Nous avons déjà donné plus haut le texte du canon L anathémat isnnt quiconque dit que les sacrements de la Loi nouvelle n'ont pas été tous institués par Notrc-Scigneur Jésus-Christ, ou qu'il y en a plus ou moins de sept : savoir, le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence. l'extrême-onction, l'ordre cl le mariage; ou «lit que quelqu'un de ces sept n'est pas proprement et véritablement un sacrement. » Denz.-llannw.. n. 8-14.

La première vérité affirmée en ce canon, c'est que tous les sacrements ont été institués par Jésus-Christ. Sans doute, ni au cours de la discussion, ni dans la rédaction définitive du décret, les Pères n'ont envisagé de définir l'institution *immédiate* des sacrements par le Christ. Cette vérité cependant, disent les théologiens. découle directement de l'assertion conciliaire. D'où, s'il est de fol que les sacrements ont été institués par le Christ, il est théologiquement certain que le Christ les a institués d'une façon immédiate. - Sans doute, pour des motifs particuliers, le concile n'a point fait entrer le mot *immédiate* dans la susdite déclaration; mais que la déclaration doive être entendue en ce sens, c'est ce qui ressort ct de la nature même du sujet et de la façon ordinaire de s'exprimer. En effet, au sens propre et rigoureux du mot – ct le canon du concile prend évidemment le mot en ce sens — l'expression *instituere* ne s'applique qu'à celui qui, immédiatement et par lui-même, crée une institution quelconque, et non à celui qui se borne à donner à un autre la faculté de procéder à cette institution. Lors donc <pie Jésus-Christ est déclaré, simplement ct dans tout le sens du mot, l'*instituteur* des sacrements, il est suffisamment affirmé qu'il les a établis, non point par d'autres ou médiatement. mais immédiatement par lui-même ou personnellement. Les institutions qui ne dérivent (pie médiatement de Jésus-Christ ne sont Jamais, dans le langage de l'Église. simplement attribuées au Sauveur, mais aux apôtres ou à l'Eglise. Une comparaison éclairera la question. Les rites si pleins de signification, les ceremonies que l'on emploie dans l'administration des sacrements, ne viennent pas immédiatement ou directement de Jésus-Christ, mais de l'Église ou des apôtres : aussi leur institution n'est-elle pas rapportée au Sauveur, bien qu'elle puisse lui être attribuée au moins médiatement. en tant qu'il a donné aux apôtres et. dans la personne des apôtres, à l'Église le pouvoir surnaturel d'établir ces rites et ces cérémonies. Celte différence. l'Église elle-même l'atteste, lorsqu'elle déclare que son autorité ne s'étend qu'aux pratiques ct aux prières *accidentelles* de l'administration des sacrements, mais nullement à la substance même du sacrement (cf. *Culte. Trid.,* sess. xxi, c. n. Denz.-Bannw.. n. 931 : *salva illorum substantia).* La raison propre de celte distinction dans l'autorité de l'Église ne peut évidemment être (pie celle-ci : la substance des sacrements, c'est-à-dire tout ce qui constitue I'essem e des sacrements, la forme et la matière essentielle, vient, non point de l'Église. mais immédiatement de Jésus-Christ lui-même; et. par conséquent. tout cela est soustrait à l'autorité de l'Église. Ce que Jésus-Christ a établi doit toujours être observé invariablement, tandis que l'Église peut, dans certaines circonstances et pour de sages motifs, modifier ou même abroger les Institutions dont elle est l'auteur. › N. Gihr, *op. cil.,* L i. p. 161-162, Ajoutons que, si l'intention des Pères de Trente n'avait pas visé une Institution Immédiate, le concile n'aurait pas enseigné que Jésus-Christ a *institué* le sacrement de pénitence principalement quand, après sa résurrection, Il souffla sur ses apôtres, leur disant : *Recevez le Saint-Esprit,* etc,, et surtout il n'aurait pas précisé (pie Jésus-Christ a *institué* l'extrèmc-onction, dont il attribue à l'apôtre Jacques la promulgation seulement. Sess. XIV. c. I, De *psrnitcntia* et can 1, *De extrema unctione,* Denz.-Eannw., η. 894. 926.

La seconde vérité, c'est qu'il y a sept sacrements, ni plus ni moins. Comme on l'a dit plus haut, l'argument de convenance a été invoqué au cours des débats; mais l'argument d'autorité a été. lui aussi, mis en relief. La décrétale *Ad abolendam* énonce le principe général. Mais la détermination des sept sacrements avait déjà été faite avant le concile de Trente. Nous l'avons vu plus haut ct. au coins des discussions, les Pères ne manquent pas de sc reporter aux documents antérieurs, principalement au concile de Florence.

Enfin, le concile détermine une troisième vérité : ces sacrements sont proprement ct véritablement des sacrements : le mot est entendu Ici au sens strict que la théologie lui reconnaît depuis le xni· siècle : signe efficace de la grâce qu'il produit. Les canons suivants développeront à ce sujet la pensée du concile.

IV. Les EXPLICATIONS TlIéOLOOIQUES BEL STIVES A l'institution m.s sac.hexiknts par i.F Christ et au NOMBHi septinaibe. — Nous pouvons considérer : 1° les explications hétérodoxes; 2° les explications catholiques.

/. r:xpU(\îT/oxs HÉTÉRODOXES. — Elles partent toutes d'un principe identique : les sacrements n'ont pas été. du moins dans leur totalité. Institués par le Christ ; ils sont, tout au moins pour un certain nombre d'entre eux. le fruit d'une évolution naturelle du sentiment religieux. Nous trouvons, sur ce thème fondamental, trois variations : l'explication protestante, l'explication moderniste, l'explication rationaliste.

1° *L'explication protestante.* — C'est celle qui. dans l'ensemble, s'éloigne le moins de la doctrine catholique, les protestants admettant l'institution de quelques sacrements par le Christ. Le critérium de l'instltut ion. c'est l'Évangile. Or. dans l'Évangile. deux sacrements seuls sont Indiqués comme voulus ct Institués par le Christ, le bajitême et la cène. Tous les autres rites sacrés, que l'Église catholique appelle sacrements, ne sont donc, en réalité, que des cérémonies religieuses, plus ou moins respectables sans doute, auxquelles l'Église catholique a attaché une valeur qu'ils ne possédaient pas.

Ainsi, dans la *Captivité de Babylone,* Luther montre son dédain pour le sacrement de confirmation. Un sacrement devrait rappeler une promisse du Christ; or. dans la confirmation, il n'y' a aucun rappel d'une promesse du Christ. Ce n'est pas un sacrement, mais *une simplt cérémonie extérieure.* Elle n'a aucun droit d'être rangée parmi les sacrements de la foi. « On sc demande, écrit-il. ce qui leur a passé par l'esprit de faire de l'imposition des mains un sacrement de confirmation. Et il insinue que c'était pour fournir aux évêques une occasion de parader! *Opéra,* Weimar, t. vi, p. 519. Et Mélanchthon, dans *VApologie de la confession d'Augsbourg,* affirme (pie tant la confirmation que l'extrême-onction sont des rites humains Introduits par les Pères; qu'en conséquence· il est indispensable de distinguer ces rites des vrais sacrements qui ont reçu de Dieu une destinai Ion expresse

avec une promesse certaine de la grâce. *Apologia confessionis,* a. 13, dans J.-Th. Müller, *Symbolische Bûcher,* p. 203. Bien plus, le même Mélanchthon affirme que le rite de la confirmation, tel que le pratiquent aujourd'hui les évêques, est une cérémonie oiseuse. La confirmation n'était autrefois qu'une catéchèse, par laquelle ceux qui approchaient de l'adolescence exposaient en face de l'Eglise la raison de leur foi. Cf. *Loci communes, /// nias,* dans *Corpus reformai.,* t. xxi, col. 853. Et Calvin ne voit dans la confirmation qu'un rite inventé par les eiigraisscurs » catholiques, mais qui, primitivement, n'était qu'une simple bénédiction prononcée sur les enfants lorsque, parvenus à l'âge de discrétion, ils venaient, dans une cérémonie spéciale, confirmer la foi de leur baptême. *Insiilution chrétienne,* I. IV, c. χιχ, η. I, 6, *Corp, reform.,* I. xxxn, col. 1081-1085.

La pénitence, au dire des réformateurs, aurait subi une évolution analogue. Bien qu'ils parlent parfois du *sacrement* de pénitence, Luther ct Mélanchthon entendent bien que l'Eglise a totalement perverti la notion de pénitence inculquée par l'Evangile. L'Eglise n'avait reçu du Christ qu'un ministère â remplir en excitant le pécheur à revenir aux ſentiment de son baptême. A ce ministère de la parole, l'Eglise a substitué un pouvoir qu'elle exerce moyennant les trois éléments dont elle a constitué le sacrement nouveau. Luther. *Captivité de Babylone,* Weimar, t. vi. p. 513-511, 572. La pensée de Mélanchthon, malgré «les expressions différentes, se relie à celle de Luther. *Apologia confessionis,* a. 12 (5). dans *Symbolische Bûcher,* p. 167 sq. Calvin, de son côté, déclare que la pénitence n'est devenue, dans l'Eglise romaine, un sacrement que parce que cette Eglise a défiguré une cérémonie ordonnée pour confirmer notre foy en la rémission des péchez et ayant promesse des clefs ». *InstiL chrét,* I. IV, c. xix, n. 16. *Corp, reform,,* t. xxxn. col. 1095.

L'extrême-onction ne saurait cire un sacrement. Primitivement elle n'aurait été. dans la pensée de l'auteur de l'épltre do saint .Jacques, qu'un rite comportant une promesse de guérison pour les malades. - Mais, dit Luther, qui ne voit que cette promesse ne sc réalise que rarement, et même jamais? Sur mille, il y en a un â peine qui se rétablit ; et encore personne ne l'attribue au sacrement, mais à la nature ou aux remèdes. *Captivité de Babylone,* t. vi, p. 569-570. Pour Calvin, l'extrême-onction n'était qu'un des movens employés pour guérir les malades, par application de ce don des miracles dont jouissait la primitive Eglise. Mais, dans l'Eglise catholique, ce rite est devenu une bastcUerlc et singerie par laquelle, sans propos et sans utilité, ils (les catholiques) veulent contrefaire les apôtres. › *Inst, chrét.,* I. IV, c. xix, n. 18-20, *Corp, reform.,* t. xxxn. col. 1098 sq. Mélanchthon a des propos semblables, *Apologia confessionis,* a. 13 (7|. *Symbolische Bûcher,* p. 203; *Loci communes, H nias, Corp, reform.,* t. xxi, col. 170; cf. ///· *ætas,* col. lion.

Conformément au système protestant de l'universel sacerdoce des fidèles, les novateurs étaient obligés de nier le sacrement de l'ordre. Il n'est pas question de sacrement d'ordre dans l'Evangile; c'est le fanatique » Denys l'Arcopaglte qui l'a inventé. *Captivité de Babylone,* Weimar, t. vî. p. 572. Tous les baptisés sont prêtres : les prêtres ‹ ordonnés ▮ n'exercent qu'un ministère (un service) que leur a confié l'ensemble des fidèles. L'ordination est une simple cérémonie ecclésiastique, analogue à la bénédiction des vases sacrés. Voir Ici, t. xi. col. 1337-1338 Conclusion : si le sacerdoce est considéré par les catholiques comme un sacrement véritable, c'est qu'il y a eu. de leur part, une déformation de rôle des ministres primitifs. prêtres et évêques. On trouve des idées analogues chez Mélanchthon,Calvin. Théodore de Bèzc, Zwingle.

Quant au mariage, il ne saurait être question, disent les réformateurs, de le considérer comme un sacrement : · Dans tout sacrement, dit Luther, sc trouve la parole de la promesse divine, a laquelle doit croire celui qui reçoit le signe : le signe, à lui seul, ne saurait constituer un sacrement. Or, nulle part, il n'est écrit que celui qui prend femme recevra la grâce de Dieu. Mieux : aucun signe n'a été lié par Dieu au mariage... *Captivité de Babylone,* t. vî, p. 550 sq. Au fond, le mariage n'est qu'une nécessité physique imposée par la nature. A *la noblesse chrétienne* (1520). t. vi, p. 122; *Sermon sur le mariage* (1522). t. x *b,* p. 276. Voir pour Calvin, *Inst, chrét.,* I. IV, c. xix. n. 31, *Corpus reform.,* I. xxxn. col. 1121-1125; *Commentaire de l'épltre aux Êphésiens, Corp, reform.,* t. ι.χχιχ. col. 227. Mélanchthon est plus hésitant dans sa manière de parler, mais au fond, il est. quant à la doctrine, d'accord avec Luther.

L'explication des protestants orthodoxes pari d'un principe, non seulement contestable, mais faux : c'est que le Christ aurait dû instituer les sacrements avec les cérémonies telles que nous les avons aujourd'hui. Or, il est évident que le point de départ de nos sacrements n'a pas été aussi explicitement déterminé dans les autres sacrements que dans le baptême et dans l'eucharistie. Les théologiens catholiques les plus sérieux l'admettent. Voir plus loin. Il faut donc admettre que l'Eglise a reçu un certain pouvoir ministériel. non pas certes pour instituer le sacrement, mais pour en déterminer certaines modalités non envisagées par le Christ. En second lieu, tout en admettant que la sainte Ecriture seule est insuffisante pour *démontrer* l'institution de *tous* les sacrements par .Jésus-Christ et qu'il est indispensable d'avoir recours â l'enseignement traditionnel de l'Eglise, il ne convient pas de céder trop facilement aux affirmations protestantes concernant le prétendu silence des Ecritures sur l'institution des sacrements. La position que nous avons adoptée plus haut, voir col. 198. nous semble répondre aux exigences de la vérité historique et fournir cependant une base solide de réfutation.

En réalité, si l'on veut être logique, il faut dire avec Harnack, quo la doctrine luthérienne de la foi justifiante ct de la certitude du salut implique la négation des sacrements. *Dogmengeschichlc,* 1· édit., t. ni, p. 85(1 sq. Si Luther a cru devoir, en raison de leur fondement scripturaire, conserver le baptême cl l'eucharistie, il s'efforce de concilier l'existence de ccs deux sacrements avec son système, en expliquant que les sacrements *non implentur dum fiunt, sed dum creduntur.* Id., *ibid.,* p. 851. et en ne voyant en eux qu'une forme particulière de h» parole salvifique de Dieu. Id.. *ibid.* Le véritable et seul sacrement est ainsi la parole de Dieu; il a fallu la polémique contre les sacramentairc s pour que Luther revint à une conception plus rapprochée du dogme catholique. L'est ainsi que dans Jes articles de Smalkalde, Luther affirmera que Dieu ne donne sa grâce que *per vocale verbum et sacramenta* et que *quidquid sine verbo et sacramentis jactatur ut spiritus sit ipse diabolus.* Part. III. a. 8. *Symbolische Bûcher,* p. 321. Même conception dans la *Confession d'Augsbourg,* a. 5; id., *ibid.,* p. 39. CL l larnack.op. *cit.,* p. 880. C'est dans cet ordre d'idées que Luther affirme que le baptême des petits enfants est un vrai sacrement. Cf. Harnack, *op. cit.,* p. SSL Le luthéranisme est en opposition avec les idées de Calvin, de Zwingle et des piétistes de tout genre (sectes d'Angleterre et d'Amérique) jusqu'il nos jours et a toujours professé, dit Harnack, une doctrine sacramentaire rapprochée de la conception catholique. *Op. cil.,* p. 895. Aussi Harnack reproche-t-il au luthéranisme orthodoxe de

n'êlre qu'une « mauvaise réplique du catholicisme ». Id., *ibid.* Sur la position des luthériens actuels, voir Kaftan, *Dogma!ik,* 3r edit., Leipzig, 1909, § 61.

2° *L'explication du modernisme rt du protestantisme libéral.* Pour les modernistes aucun sacrement n'a etc institué par Jésus-Christ : «Ou peut dire que Jésus, au cours de son ministère, n'a ni prescrit à ses apôtres, ni pratiqué lui-même aucun règlement du culte extérieur qui aurait caractérisé l'Evangile comme religion. Jésus n'a pas plus réglé d'avance le culte chrétien qu'il n'a réglé formellement la constitution et les dogmes de l'Église... L'Évangile, comme tel. n'était qu'un mouvement religieux, qui se produisait au sein du judaïsme, pour en réaliser parfaitement les principes et les espérances. Il serait donc inconcevable que Jésus, avant sa dernière heure, eût formulé des prescriptions rituelles. Il n'a pu y songer qu'à ce moment suprême, lorsque l'accomplissement immédiat du règne messianique apparut comme impossible en Israël, et qu'un autre accomplissement, mystérieux dans sa perspective, obtenu par la mort du Messie, resta la dernière chance du royaume de Dieu sur la terre... » A. Loisy. *L'Évangile rt l'Église,* c. vi. Et, comme explication : « On perçoit encore sans dilllculté, dans le Nouveau Testament, que l'Église n'a été fondée el les sacrements n'ont été institués, â proprement parler, que par le Sauveur glorifié. Il s'ensuit (pie l'institution de l'Église ct des sacrements par le Christ est, comme la glorification de Jésus, un objet de foi. non de démonstration historique. » Loisy, *Autour d'un petit livre,* p. 227. Gomme l'Église. les sacrements, non prévus par le. Christ, sont donc le résultat d'une évolution lente et graduelle. Aussi. - les sacrements sont nés de ce que les apôtres et leurs successeurs, sous la poussée des circonstances et des événements, ont interprété une idée et une intention du Christ. » Décret *Lamentabili,* prop. 10, Denz.-Bannw., n. 2010. Ainsi, on ne nie pas que Jésus-Christ ait posé le principe sacramentel; mais il l'a posé tomme il a posé le principe du dogme ct de la hiérarchie. C'est la conscience chrétienne qui a, sous la poussée de l'enseignement du Christ, établi ГÉglise, formulé le dogme, institué la hiérarchie et les sacrements.

Pour éluder les définitions du concile de Trente, le modernisme prétend qu'en ces définitions le point de vue de la foi et celui de l'histoire sont confondus, comme s'il pouvait y avoir une séparation radicale entre l'un et l'autre î Aussi, d'après les modernistes. les opinions que sc faisaient les Pères de Trentc sur l'origine des sacrements, et qui ont sans doute influencé leurs canons dogmatiques, sont fort éloignées de celles qui, à juste titre, régnent aujourd'hui parmi les critiques et les historiens du christianisme ». Prop. 39, Denz.-Bannw., n. 2039. Cf. Loisy, op. ri/., p. 255 : «Si donc il est une chose évidente, c'est (pie l'idée générale de l'institution sacramentelle, comme elle est énoncée dans les décrets du concile de Trente, n'est pas une représentation historique de ce qu'a fait Jésus ni de ce qu'a pensé l'Église apostolique, niais une interprétation authentique, je veux dire, autorisée pour la foi. du fait traditionnel. Sans doute, les opinions (pie les Pères du concile de Trente ont pu émettre au cours des discussions conciliaires n'ont pas la même valeur ni la même certitude (pie leurs décisions dogmatiques. Mais les décisions, par le seul fait (pie le Saint-Esprit (pii assiste l'Église les a permises, ont une valeur absolue, indépendante des « opinions » quo pouvaient avoir personnellement les Pères.

Il est curieux de constater que les modernistes ne font, en somme, (pic reproduire les assertions des protestants libéraux. Pour ceux-ci, comme pour ceux-là, le Christ n'a institué qu'une religion sans culte extérieur ct sans sacrement. D'après Harnack, l'essence du christianisme consiste uniquement dans la révélation de la paternité de Dieu. Le dogme ct lrs sacrements catholiques sont étrangers au christianisme tel que l'a voulu son fondateur; ils sont des altérations de l'œuvre (pie Jésus est venu accomplir. *L'essence du christianisme,* trad, franç., Paris, 1967, p. 86 sq.; cf. A. Sabatier. *Esquisse d'une philosophie de la religion, d'après lu psychologie et l'histoire,* Paris, 1897. p. 208 sq ; 232 sq. Au fond, cette orientation de la pensée religieuse relève d'un problème plus vaste, celui dr la critique de la connaissance. Toute religion impliquant un principe d'autorité extérieure et sc manifestant dans des pratiques de culte, telles que lrs sacrements, doit admettre des éléments objectifs de connaissance â l'origine de la foi. Or. précisément, la plupart des protestants libéraux repoussent l'élément objectif de la religion. Le subjectivisme kantien lrs a envahis. « On conçoit écrit O. Pllcidcrcr, (la défiance envers Kant) d'une religion (pii repose depuis quinze siècles sur le principe de l'autorité sacerdotale. Mais l'Église protestante, qui a secoué le joug de cette autorité, qui a revendiqué les droits de la conscience individuelle, qui a pris pour unique principe la foi. c'est-à-dire le don du cœur à la volonté divine, cette Eglise ne devait-elle pas reconnaître dans la religion de la conscience. telle que Kant l'a conçue, l'esprit de son esprit? · *Geschichle der Heligionsphilosophie,* p. vu Comparer l encyclique *Pascendi,* Denz.-Bannw.. n. 2072. La religion, pour les protestants libéraux, el pour les modernistes, consistera donc uniquement dans le sentiment religieux. Tout ce qui est extérieur à l'ûine. comme le dogme, qui est imposé du dehors par une autorité, el les sacrements, doit être rejeté. La religion véritable doit être · le culte en esprit el en vérité . A. Sabatier, op. ci/., p. ni, et p. 3-63. Comparer l'encyclique *Pascendi, ibid.,* η. 2071. C'est donc dans la refutation des principes philosophiques qui dominent cette conception, plus encore que dans l'appel a l'autorité de l'Écriturc ct de la Tradition, qu'il faut chercher la réfutation des thèses du protestantisme libéral et du modernisme sur l'origine des sacrements.

3n *L'explication purement rationaliste.* — Elle complète la précédente. Puisque les sacrements n'ont pas leur origine historique dans l'institution du Christ, ils ont pour point de départ des emprunts faits au paganisme. Aux n· et mr siècles, l'Église se serait approprié, en les' modifiant un peu. les usages superstitieux des mystères païens, afin de sc concilier plus facilement les esprits du monde gréco-romain. On insiste sur les ressemblances qui existent entre les rites chrétiens et certains rites païens.

Pour le baptême, on fait valoir que la religion de Mlthra imposait à ses initiés un rite baptismal, accompagné d'autres cérémonies analogues à la confirmation cl à la communion. On trouve d'ailleurs une étude sur le baptême chez les différents peuples de l'antiquité dans *VEncgclopirdia u/ religion and ethics,* d'Edimbourg, art. *baptism,* t. u (1909) ct *Initiation,* t. vu (1911); cf. P. Gardner, *The religious experience o/ saint Paul,* Londres. 1913; L >isy, *L'initiation chrétienne,* dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1l' sér., t. v, p. 198 sq. : rites de lustration du culte d'Érida en Babylonie, purification chez les Parsis, baptême de la religion mandéenne. bain de purification dans la mer des futurs initiés aux mystères d'Eleusis, ablution des initiés dans les mystères d'Isis. De plusieurs de ces pseudo-baptêmes, Tcrtullieii nous a déjà entretenus. (J. *De baptismo,* v, *P. L.*. t. î. col. 1205. D'après A Sabatier, le baptême chrétien ne serait autre (pie le baptême de Jean-Baptiste. CL Les *religions d'autorité ct la religion de l'esprit,*

Paris, 1901, p. 101-101. S'il ne s'agit pas ici d'emprunt païen, H s'agit tout au moins d'emprunt non chrétien détruisant l'institution par le Christ du baptême d'eau, pour ne lui laisser que le baptême « d'esprit ct de feu ».

Il est difllcilv de soutenir la thèse de l'emprunt quami on examine sans parti pris les rites païens et nos rites chrétiens. Dans les rites païens, les purifications n'cnlèwnt au candidat à l'initiation (pie les souillures matérielles de son impureté cérémonielle; le baptême purifie vraiment l'âme du catechumene. Le catéchumène baptisé est tenu de mener une nouvelle vie morale, conforme aux exigences de son nouvel état; le myste n'est pas un converti, il continue sa vie précédente. · L'initiation était dans la vie des initiés (aux mystères d'Eleusis) un événement considérable, propre â exalter leur foi en Démeter et dans scs promesses, mais non le début d'une existence nouvelle...· «Ccttc pureté (des purifications) est toute matérielle. Que, plus tard, les philosophes aient voulu y voir une image, un symbole de la pureté de l'âme bien supérieure à celle du corps; que, dans quelques inscriptions de l'époque gallo-romaine, le règlement prescrive aux visiteurs du dieu d'avoir l'âme pure aussi bien que les mains, c'est possible. Mais, parmi les témoignages qui nous sont parvenus sur la préparation aux mystères, il n'y a pas trace d'instruct ion ou de purificat ion morale, pas de prescript ion pour réparer ou expier les fautes commises, pas d'exhortation â les éviter dans l'avenir. I'. Foueart, *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Éleusis,* Paris, 1895. p. 103,289. Aucun rapport d'ailleurs entre les rites de l'initiation païenne et le rite du baptême chrétien. Les rites de purification dans l'initiation païenne ne sont que des préparations â l'initiation même; ils étaient suivis de sacrifices, de processions, et c'était seulement alors que commençait la célébration des grands mystères, initiant le candidat au grade de myste. Le baptême chrétien, au contraire, est lui-même une purification du péché et une introduction du néophyte dans le corps de l'Église en même temps qu'une union mystique avec Jésus-Christ. Cf. I Cor., xi!, 12; Horn., vi. 3; Gai., ni, 26, 27; Col . n. 13. De ces divers textes, il ressort que le baptême chrétien ne produit pas son effet d'une manière mécanique comme l'initiation païenne; il agit d'une façon spirituelle. Le baptême qui unit le catéchumène à la mort ct â la résurrection du Christ, n'est et ne peut être qu'une opération spirituelle. « C'est l'union au Christ qui nous fait enfants de Dieu, ct cette union est opérée par la foi et par le baptême; mais ni l'union effective du baptême ne peut se produire sans l'union affective de la fol. ni l'union affective de la foi sans quelque relation intrinsèque à l'union effective du baptême; c'est parce que l'union affective de la foi tend essentiellement à l'union effective du baptême qu'elle devient elle-même effective; et lrs deux conceptions, loin d'être opposées, se rejoignent. » F. Prat. *La théologie de saint Paul,* t. n. Paris, 1912. p. 377. Enfin, s| les religions de mystères, et en particulier les mvstères d'Eleusis, assuraient â leurs initiés l'immortalité de l'âme et une vie bienheureuse après la mort, il ne faudrait pas croire que saint Paul leur aurait emprunté ces vérités, qui sont d'ailleurs le bien commun de l'humanité. Prêchant le baptême, la foi. l'union au Sauveur, il n'a fait que développer renseignement de Jésus-Christ. Marc., xvj. 6, enseignement mis en pratique dès les temps apostoliques, \ct . n. 38. Il ; s in. 12

Il n'est pas plus possible de trouver l'origine de l'eucharistie dans des emprunts aux mystères d'Élcusiv On a fait état d'un passage de Clément d'Alexandrie, *Pud,* I 11 c. n. n. 21, P, G., t. via, col. 129 CD. rapportant un fragment du rituel des mystères d'Eleusis, montrant que l'initié mangeait ct buvait. Voir aussi un autre fragment, xv, qu'on retrouve chez Firmicus Maternus. *De errore profanarum religionum,* c. .vix, P. Λ.. t. xu. col. 1022 sq. On a essayé aussi de trouver des rapports entre la cène et les mystères dionysiens et orphiques, dans lesquels l'initié dévorait la chair crue d'un animal.

Quoi qu'il en soit de ces faits et d'autres qu'on pourrait encore ajouter — notamment les repas sacrés des mystères de Mithra — il est impossible de trouver dans la cène chrétienne une transposition de ces repas sacrés.

En somme, si l'on peut découvrir entre les mystères chrétiens et les mystères païens certaines analogies lointaines, si l'on peut même admettre que saint Paul, ayant connu les mystères païens, soit directement, soit par l'intermédiaire des convertis, a pu prendre de ces mystères quelques expressions pour les transposer dans le langage chrétien, si, enfin, quelques idées générales communes, qui se trouvent d'ailleurs à la base de beaucoup de religions différentes, peuvent à la fois se rencontrer dans le christianisme ct dans les mystères païens, il reste qu'une différence profonde, au point de vue moral ct religieux, sépare les cultes orientaux et le christianisme, tel qu'il apparaît chez saint Paul. Voir ici Eu c h a r ist ie, t. v, col. 1112sep,et, dans le *Dictionn, apologétique de la foi catholique,* les deux articles *Mithra* et *Mystères païens (Les) el saint Paul.* Cf. Pinard de La Boullayc, *L'étude comparée des religions,* Paris, 1931, spécialement t. i. p. 310-372; 518. note 1 où l'on trouvera une abondante bibliographie.

//. EXPLICATIONS CATHOLIQUES. — 1° *Quelques principes théologiques,* — Avant tout, il importe de résumer les principes posés par saint Thomas. *Sum, lheol.,* Ill·, q. i.xiv, a. 1-1. Dieu seul, en tant qu'agent principal, peut produire dans l'âme l'effet intérieur qu'y cause le sacrement (a. 1): donc Dieu seul peut, en tant qu'agent principal, être l'auteur des sacrements. Seul il a donc, â l'égard des sacrements, la *puissance d'autorité* (a. 2). Le Christ, Dieu et homme, opère dans l'âme l'effet intérieur du sacrement, en tant que Dieu, par une puissance d'autorité, en tant qu'homme par une puissance ministerielle principale, que lui communique la divinité, puissance que les théologiens appellent *puissance d'excellence* (a. 3). Cette puissance d'excellence s'affirme sous quatre aspects différents. Tout d'abord, les mérites ct la vertu de la passion du Christ opèrent dans les sacrements; le sacrement est un instrument uni à l'humanité sainte *(instrumentum conjunctum)* cl recevant d'elle la puissance de produire la grâce dans l'âme. En second lieu, c'est au nom du Christ que les sacrements sont faits et administrés : la vertu de la passion du Christ agit dans les sacrements et nous atteint par la foi, que nous ne pouvons manifester qu'en invoquant, dans l'administration des sacrements, le nom el l'autorité du Christ. Ensuite, le Christ, comme homme, a la puissance d'instituer les sacrements : s'il a la puissance de rendre les sacrements vivifiants par une action dérivée de sa passion, il a la puissance d'instituer les sacrements. Enfin, sa puissance sanctificatrice n'est pas nécessairement liée à l'action sacramentelle : les sacrements dépendent du Christ, non le Christ des sacrements. En fait nous le voyons, dans l'Evangile, remettre, sans aucun sacrement, les fautes du paralytique et celles de la pécheresse (a. I).

Tous les théologiens admettent que le Christ ne pouvait communiquer à personne la puissance d'autorité qu'il possède, comme Di vu. sur les sacrements : cette puissance d'autorité est une prérogative divine, incommunicable aux simples créatures. Quant â la

puissance d'excellence qui lui appartenait comme homme, les théologiens sont d'accord pour proclamer qu'en fait, le Christ ne l'a. de fait, communiquée à personne. Le Christ a agi ainsi * pour empêcher les fidèles de mettre leur espérance dans un homme et dans la crainte que la multiplicité et la diversité des sacrements n'introduisissent la division dans l'Églisc.» S. Thomas. *Sum. lheol.*, III·, q. uxiv, a. I, ad !«■. Quelques-uns vont même plus loin et affirment qu'une telle communication de pouvoir était impossible. Telle est l'opinion de Scot, *In /Vwn» Sent.,* dist. I, q. ni; de Biel, *ibid.,* q. n,a. 3; de Durand de Salnt-Pourçain, *ibid.,* dist. 11, q. ı. ŋ. I. L'opinion contraire, enseignant la possibilité d'une telle communication de pouvoir, est enseignée par le plus grand nombre des théologiens. Cf. Salmanticenses, *De sacramentis in communi,* disp. VI, dub. n ; Gonct. op. *cil.,* disp. V, a. 2.

2° *Institution immediate ou mediate des sacrements?* — 1. *Comment sc pose cette question.* — Les principes qu'on vient de rappeler nous permettent de formuler deux assertions : la première est que le Christ, comme Dieu, a institue les sacrements en usant de sa puissance d'autorité; la seconde, c'est que le Christ, connue homme, a institué les sacrements en usant de sa puissance d'excellence. Quand on parle d'institution médiate des sacrements, il ne s'agit donc pas d'imaginer une communication générale faite par le Christ aux apôtres de son pouvoir d'excellence à l'égard des sacrements. Aucun théologien même n'a rêvé d'une commission générale donnée aux apôtres par le Christ, en vue d'instituer, comme il leur plairait, les sacrements destinés ô appliquer aux hommes ses propres mérites. La question précise que sc posent ici les théologiens est celle-ci : *certains* sacrements ont-ils pu être institués par les apôtres ou par ('Église, à qui le Christ ou l'Esprit-Salnt auraient confié la charge de déterminer *certains* rites, ainsi que l'effet à produire par le moyen de ces rites en vue de communiquer aux hommes une grâce sacramentelle *déterminée* ? Ou bien faut-il admettre que Jésus-Christ a lui-même *immédiatement* institué tous les sacrements et chacun d'eux, ct quant â la *grâce* sacramentelle à produire et quant au *rite* producteur de cette grâce?

Les raisons pour lesquelles la question de l'institution médiale de certains sacrements ne peut pas ne pas se poser sont principalement d'ordre positif. Tout d'abord – ct c'est l'argument des protestants pour réduire le nombre des sacrements à deux — il n'est fait mention dans l'Écriture sainte que de ^institution immédiate de deux sacrements : h· baptême cl la sainte eucharistie. Il faut donc admettre (pie les apôtres ou l'Églisc ont reçu le pouvoir d'instituer les autres. Ensuite, les faits historiques semblent exiger, pour certains sacrements, une institution seulement médiate. « Les sacrements sont des rites concrets, composés de matière et de forme. A leur institution immédiate appartient donc la détermination immédiate de leur matière ct de leur forme. Mais le Christ n'a pas déterminé les matières et les formes de tous nos sacrements. Donc, il n'a pu être leur auteur immédiat. Salmanticenses, op. *cit.,* disp. \ 1, dub. i. n. 8. Et. comme exemples, on cite le sacrement de l'ordre, pour lequel le Christ certes n'a pas déterminé· la manière de le conférer, de sorte que le rite de l'ordination est différent chez les Latins cl chez, les Orientaux. Pour le sacrement de mariage, aucune matière, aucune forme n'a été déterminée par le Christ. De plus. Il faut admettre qu'en modifiant la forme du sacrement, on en change substantiellement le rite et on constitue pour ainsi dire un nouveau sacrement. Or, les apôtres ont modifié la forme d'au moins un sacrement, celui de baptême qui se conférait d'abord au nom de Christ, et qui, ensuite, fut conféré au nom de la Trinité. Id., *ibid.* Nou donnons ccs raisons des Salmanticenses pour cc qu'elles valent, mais pour montrer (pie des théologiens fermement attachés aux solutions thomistes n'ignoraient pas les difficultés soulevées — Λ bon droit d'ailleurs — par la critique moderne. Sur le baptême conféré au nom de Jésus, voir t. ïi. col. 172. On pourrait ajouter la difficulté provenant de l'addition de Ponction au rite primitif de l'imposition de la main dans k· sacrement de confirmation

2. Une *solution dr théologiens catholiques avant le concile de Trente : institution médiale de quelques sacrements.* – Les termes institution médiate, institution immédiate n·· se trouvent pas chez les auteurs anciens, mais leurs expressions ont un sens analogue. Saint Thomas, dans les questions controversées sur ce sujet, emploie, pour désigner l'institution immédiate par le Christ, la formule : *instituit per seipsum,* et c'est ainsi qu'l! déclare dans le Commentaire sur les Sentences que Jésus-Christ institua *tous tes sacrements par lui-méme,* bien qu'il ne les ait pas tous promulgués par lui-même et qu'il ait réservé à scs apôtres le soin d'en faire la promulgation. Cf. *In /* V«® *Sent.,* (list. I. q. L a. L

La controverse a porté spécialement sur la confirmation et l'extrême-onction. On trouvera ici l'exposé des opinions pour la confirmation, t. m, col. 1070-1072; pour l'extrême-onction, t. v, col. 1988-1989. On rencontre aussi des hésitations au sujet de la pénitence : voir Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea,* l. IA'. Ht. n, c. m ; Alexandre de Halts, *Summa,* part IV, q. i.ix, memb. 3; cl S. Bonaventure, *In I* Vum *Sent.,* (list. XVII. a. I. q. m Deux auteurs du ⁑iv siècle. Pierre de La Palu et Capréolus, ont parfois été présentés comme partisans, pour la confirmation ct l'extrême-onction, d'une simple institution apostolique. Mais c'est à tort, car l'un ct l'autre affirment vouloir tenir l'opinion de saint Thomas contre l'opinion d'Alexandre et de Bonaventure. Leur hésitation porte sur un point unique : le saint chrême ct l'huile des infirmes doivent-ils, d'institution divine, être bénits par l'évêque: ou bien le pape peut-il autoriser les prêtres à >e servir d'huile non bénite ordinaire, sans que pour autant le sacrement devienne invalide. Cf. Pierre de La Palu. *In I* Vum *Sent.,* dist. \ II, q. rv, a. t ; Capréolus, *ibid,,* q. n. a. 3.

L'opinion d'une institution des sacrements *par TEglise* (Institution purement ecclésiastique) était, même avant le concile de Trente, totalement inadmissible. Et quand on attribue â Alexandre de Halès l'opinion que la confirmation aurait été Instituée à un concile provincial de Meaux de 815, cf. *Summa lheol.,* I. IV, q. IX. memb. 1, on dépasse peut-être la pensée d'Alexandre. Voici une interprétation probable : *Institutum fuit hoc sacramentum Spiritus Sancti instinctu in concilio Mcldensi quantum ad formam verborum et materiant dementarem, cui (ritui) etiam (sicut et ritui antea usitato) Spiritus Sanctus contulit virtutem sanctificandi.* Cf. de Baets, dans *Revue thomiste,* t. xiv,19<M p. 31.

L'opinion d'une institution des sacrements *par les apôtres* (institution apostolique) semble condamnée par les définitions de Trente, relatives à l'institution des sacrements. Voir ci-dessus, les raisons pour lesquelles l'interprétation d'une institution immédiate s'impose, col. 557. Est-ce â (lire, pour autant, que l'opinion de saint Bonaventure ct d'Hugues de Saint-Victor soit éliminée par ccs définitions conciliaires? Certains auteurs en doutent. Même en interprétant d'une institution immédiate le texte de Trente, il faudrait prouver que l'opinion de saint Bonaventure équivaut â enseigner l'institution médiate. Or, une telle équivalence n'est pas chose certaine. Car une institu-

tion faite par le Snint-Esprit dans les apôtres, en tant qu'organcs «le la révélation, diffère considérablement de l'institution médiate telle qu'on la décrit habituellement. Ce serait, en réalité, une institution divine immédiate. En parlant strictement, les apôtres seraient. non les auteurs, mais les simples promulgatcurs des sacrements et les sacrements institués de cette façon par l'Esprit du Christ agissant dans les apôtres seraient en réalité les sacrement s du Christ .tout comme est dite doctrine chrétienne la doctrine tout entière du Nouveau Testament, meme celle qui leur fut communiquée par le Saint-Esprit après l'ascension. Cf. Van Noort. *De sacramentis,* t i. η. 96. Il n'est pas question de rendre droit de cité à une opinion abandonnée aujourd'hui par tous: on explique simplement que l'hypothèse bonaventuricnne n'est atteinte ni directement ni indirectement. Le concile de Trente a voulu simplement définir que l'institution des sacrements est de droit divin.

3. *Les solutions des théologiens catholiques après le concile de Trente.* — Apres le concile de Trente, tous les théologiens acceptent de parler d'institution immédiate de tous les sacrements par le Christ. Toutefois, il reste encore â résoudre les dilhcuités historiques — et dogmatiques, par contre-coup inhérentes aux modificat ions subies au cours des siècles dans les éléments visibles des sacrements, matière cl forme. Voir ces mots, t. x, col. 21 Toutefois, un point de départ plus précis a été fourni â la discussion par le concile de Trente lui-même.

Parlant du pouvoir de l'Eglise sur les sacrements, le concile a précisé la doctrine oflicirlle en ces termes :

Le concile déclare que l'Eglise a toujours possédé le pouvoir de statuer ou de modifier, dans la dispensation des sacrements, en respectant leur substance *(salva illorum substantia),* ce qu'elle juge le plus utile au bien des fidèles ou au respect des sacrements eux-mêmes, selon la diversité des temps, des lieux et des conjonctures. » Sess. XXI. c. n. Denz.-Bannw., n. 931. Avec logique, les théologiens post trident ins estiment qu'il faut rapporter à l'institution immédiate du Christ « la substance des sacrements . Mais les difficultés et les divergences commencent quand il s'agit de déterminer quelle est la substance des sacrements. Et l'on aperçoit bien vite que. si le texte conciliaire a déplacé quelque peu la question, il ne l'a point résolue, et n'a pas voulu la résoudre. En vue d'esquisser une solution, la théologie catholique distingue l'institution *in individuo, in specte, in genere.* L'institution *in individuo* serait celle dans laquelle le Christ aurait déterminé la • substance des sacrements jusque dans ses derniers elements. L'institution *in specie* est celle dans laquelle le Christ aurait déterminé *Vélément sensible,* matière et forme, des sacrements, non pas peut-être Jusque dans ses derniers éléments Individuels, mais du moins en spécifiant à quels cléments physiques il entendait attacher la signification sacramentelle. Enfin, l'institution *in genere* n'aurait eu en vue que l'élément métaphysique du sacrement, c'est-à-dire le signe eflicacv de la grâce, quels que soient les éléments physiques auxquels devrait être attaché ce signe, étant supposé par ailleurs que ces élément s, laissés au choix des apôtres ou de l'Eglise, soient aptes à exprimer cette signification.

Quelques auteurs attaquent celte terminologie : de la déclaration trident inc, disent-ils, il résulte que l'Eglise ne peut rien retrancher ni ajouter à la substance du sacrement. Le sacrement, institué par Jésus-Christ, est *ce* qu'il est. A quoi bon parler d'éléments Individuels, spécifiques, génériques? Cf. A. Straub, *De Ecclesia Christi,* t. n, Inspruck, 1912, n. 710. Pratiquement cependant, c'est, faute de mieux, a cette terminologie qu'il convient de recourir pour saisir sur le vif lis nuances qui séparent les théologiens. Cf. Chr. Pesch. *Pnrlcctinncs dogmaticir,* t. vi, n. 219, note L

a) Institution · in individuo ». — D'une manière générale, personne ne soutient que le Christ ait institué les sacrements jusqùe dans leurs derniers éléments individuels. A moins d'attacher de l'importance aux rêveries d'une Catherine Emmerich, on est bien forcé de constater que l'Eglise grecque observe d'autres rites que l'Eglise latine dans l'administration de certains sacrements (l'ordre en particulier), et personne cependant nc peut dire que dans l'une ou dans l'autre Eglise, les sacrements ne sont pas validement administrés. De plus, même dans l'Eglise latine, les rites de l'administration des sacrements ne sont pas demeurés les mêmes. Autrefois, l'ordination se faisait sans porrcction des instruments; aujourd'hui, certains estiment cette porrcction comme une partie essentielle du rite.

b) Institution ‹ in specie·. — Les t héologiens distinguent entre le baptême et l'eucharistie d'une part, et les autres sacrements d'autre part. En ce qui concerne le baptême et l'eucharistie, tous les théologiens sont d'accord pour affirmer que le Christ les a institués, en déterminant la nature même de leurs éléments sensibles, matière et forme, même *usque in speciem infimam.* C'est-à-dire que. pour la matière du baptême, il a choisi non seulement l'eau *(species),* mais l'eau naturelle *(species infima),* et pour la matière de l'eucharistie, non seulement le pain *(species),* mais le pain de froment *(species infima).* Quant â la détermination de la forme, il s'agit, non des sons et de l'idiome, mais du sens et de la signification : Jésus parlait en araméen; il n'a jamais entendu attacher à cet idiome la forme des sacrements de baptême et d'eucharistie.

Quant aux sacrements autres que le baptême cl l'eucharistie, un certain nombre de théologiens estiment qu'ici encore, l'institution du Christ fut *in specie,* et quant à la matière et quant à la forme. Ainsi Suarez, *De sacramentis,* disp. 11, sect, in et S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis,* l. VI. η. 12 (et saint Alphonse se place sous le patronage de saint Thomas, *Sum. theol.,* 11‡ q. i.x. a. 5 et ad lutt). Saint Alphonse cite d'anciens théologiens, dont le plus connu est le continuateur de Tournély, partisans de cette opinion. Cette opinion est présentée non comme une doctrine certaine (comme c'est h· cas pour le baptême et l'eucharistie), mais simplement comme une opinion plus probable. Parmi les théologiens plus récents, i) faut citer Chr. Pesch, *Prirlcctionrs dogmaticae,* LM, n. 222, qui. comme saint Alphonse, s'abrite sous l'autorité de saint Thomas, *loc. cil,;* d'Adrien VI, *De baptismo,* édition romaine de 1522, fol. x. p. 2, col. l cl 2: de Tolet. *in ///·» part. Surnmir S. Thonuc,* q. bxiv, a. 2; de Bellarmin, *Control)., De sacramentis.* I. L c. xxi; *De ordine,* c. ix, *fine;* de Vasqucz, disp. CXXIX, c. v; de Eranzelin. *De sacramentis,* th. v. p. 17 (qui admettrait cependant une exception pour l'ordre: cf. note 1); de De Augustinis, *De re sacramen· taria,* th. χιιι, etc.

Enfin, parmi les contemporains, tiennent celte doctrine : Van Hossum, *De essentia sacramenti ordinis,* 2e édit., Borne, s. d. (1931), n. 171 sq.; Lépicier. *De sacramentis in communi,* q. v, appendix n, p. 195-202; Lcrcher, *Institutiones thcologiie dogmaticir,* t. TV, n. 238 sq.; 1·. Diekamp-1 iotlmann. *Theologia· dogmatico· manuale,* t. iv, p. 21-23; J.-B. 1'mberg, S. J., *Systema sacramentarium,* Inspruck, 1930, n. 16-17. Ces auteurs précisent, en général, deux points. Le premier est que l'institution du Christ, pour les cinq sacrements autres que le baptême et l'eucharistie, n'a pas déterminé la forme et la matière *in specie inpma, b/* ἀτὸμω. L'institution du Christ doit comporter une

certaine latitude. Van Hossum, op. *cit.,* n. 176. Lc second rejoint l'observation do Van Noort a propos de la these de saint Bonaventure; voir ci-drssus, col. 519. Le Christ devrait être dit l'auteur immédiat des sacrements, même s'il avait laissé aux apôtres le soin de déterminer la matière et la forme sous l'inspiration du Saint-Esprit. Chr. Pcsch, *op. cit.,* n. 222; Van Hossum. n. 179.

Les arguments invoqués pour prouver cette opinion sont principalement, sinon exclusivement, d'ordre théologique. **1**'mberg considère que cette opinion doit jouir du préjugé favorable · puisque, o *priori,* on peut dire que le Christ a institué les matières et formes des sacrements dans leurs éléments spécifiques, lui qui a institué les sacrements comme des actions-vicaires devant être faites en son nom et en son autorité personnelle pour signifier et produire des effets voulus par lui-même. *Op. cit.,* n. 17. De plus, la doctrine même de l'Eglise nous invite à nous \ rallier. L'Église, en effet, n'a aucun pouvoir sur la substance même des sacrements : c'est la déclaration même du concile de Trente, sess. xxi, c. îi, voir ci-dessus, col. 557. Cf. **1**'mberg, *Die Bedeutung* des *Tridentinischen ‹ salva illorum substantia ›.* dans *Zcitschr. /iïr kathol. Théologie,* t. χι,νιιι, 1921. p. 161-195. On s'appuie également sur la déclaration de Clément \ l (1351) aux catholiques arméniens, Denz.-Bannw., n. 3019; sur les lettres apostoliques de Pic X aux archevêques, délégués apostoliques près des Orientaux (26 décembre 1910), Denz.-Bannw.. n. 3035. Le décret *Pro Armenis* d'Eugène IV dit que la confirmation (avec le saint chrême) a été substituée à l'imposition des mains qui appelait l'Esprit-Saint dans les Actes, vm, 17 : mais Eugène IV, d'accord en cela avec saint Thomas et saint Bonaventure, pense (pie la venue du Saint-Esprit racontée aux Actes, vm, 17, n'est pas l'effet d'un sacrement, mais d'un privilège extra-sacramentel. Le décret n'insinue donc aucune substitution réelle d'un rite nouveau au rite primitif, **1**'mberg. *op. cit.,* n. 17. Lépicicr invoque l'autorité de Benoit XIV, *De synodo diaeecsana,* l. VIII, c. x. n. 10, et il en conclut même que dans *tous* les sacrements de la Loi nouvelle, *res et verba divinitus determinata sunt, non solum in genere, sed etiam in specie infima. Op. cit.,* p. 196.

Toutefois, cette hypothèse se heurte à de très graves difficultés historiques : **1**'mberg les énumère loyalement. En ce qui concerne le baptême, plusieurs Pères, et d'une autorité incontestable, semblent admettre que la bénédiction de l'eau baptismale est d'une telle importance que sans elle on ne saurait reconnaître à l'enu de vertu sanctificatrice, tout au moins dans le baptême solennel. Cf. dom Toultéc dans la note 5 à la **nr** catéchèse de saint Cyrille de Jérusalem. n. 3. />. G., t. xxxiii, col. 130. Pour la validité de la continuation, outre l'imposition de la main, est requise aujourd'hui Ponction dont il n'est pas question dans l'Ecriture (cf. Act., mu. 17; xix, 6; I Ici»., vi. 2). Bien plus, la matière de cette onction doit être l'huile d'olives, probablement mélangée de baume, bénite auparavant par l'évêque et faite sur le front du confirmé en forme de croix. Tous ces éléments étaient absents du rite primitif de la confirmation. Voir 5 ce sujet la controverse de Puniet (lait 1er, dans la *Hevue d'histoire ecclesiastique,* t. xn. 1911, p. 351 sq.; t. xm, 1912, p. 257 sq.; 150 sq.; 167 sq. Pour l'extrême-onction, il semble qu'aujourd'hui la bénédiction de l'huile est requise à la validité du sacrement, et l'épi·re de saint Jacques, v, l I, n'en parle pas. Enfin les rites essentiels du sacrement de l'ordre comportent aujourd'hui la porrcction des instruments, qui n'existait pas jadis. Cf. Décret *Pro Armenis,* Denz.-Bannw.. n. 701. Ne pourrait-on pas même ajouter que les conditions posées par le décret *Tametsi h* la validité du mariage ont modifié le rite essentiel de ce sacrement? Vmbcrg, *Zur Gen ait der Ktrche fiber die Sakramente,* dans *Der Kathotik,* 1915, t. il, p. 25-15.

La solution de rcs difficultés d'ordre historique n'est pas facile pour qui enseigne l'institution immédiate des sacrements par le Christ (piant *h* leurs éléments sensibles spécifiques.

Plusieurs solutions ont été proposées.

La plus dmpfc - · et la plus radicale— c'est de dire (pic 1rs modifications apportées au cours des siècles dans les rites sacramentaux n'en atteignent pas la substance ». Toutes ces modifications sont donc purement accidentelles. Telle est la thèse du cardinal Van Hossum à propos du sacrement de l'ordre, voir OnimE, t. xi, col. 1317sq.,et des sacrements en général. *De essentia sacramenti etrdinis,* n. 179. Thèse admise avec des nuances diverses par les théologiens cités ci-dessus. Ces nuances portent sur la manière d'expliquer les faits historiques concernant les changements apparemment survenus dans l'essence même du rite sacramentel. D'une manière generale on nie donc que ces changements aient atteint l'essence du rite; mais, pour en expliquer la valeur exacte, des divergences se rencontrent entre les auteurs. Dans sa thèse sur le sacrement de l'ordre. Van Hossum ne craint pas d'accuser d'erreur le décret *Pro Armenis.* Voir t. xi. col. 1320. Solution extrême devant laquelle reculent les autres auteurs. Lépicier penche visiblement pour une solution plus douce : dans la confirmation, il n'y aurait eu aucune modification substantielle; dans l'ordre, l'imposition des mains serait seule matière essentielle, la tradit ion des instruments n'étant nécessaire que de précepte chez les latins. Plus probablement encore, il faut dire que les grecs ont l'équivalent de la tradition des instruments, *elsi hire non tam patens et explicita existât (!). Op. cit.,* p. 201. Chr. Pesch insinue que, dans la confirmation. « très vraisemblablement les apôtres ont déjà pratiqué Ponction du saint chrême. *Op. cit.,* t. vi. n. 519. Quant à l'ordre, la seule imposition des mains constitue le rite essentiel; la déclaration d'Eugène IV dans le décret *Pro Armenis* n'a pas d'autre but que d'uniformiser les rites orientaux et les rites latins. Diekamp semble tenir davantage compte des faits historiques· *Op. cil.,* p. 22-23. Tout d'abord, il n'a pas de peine a montrer que le Christ n'ayant pas déterminé la forme de rabsolution. cette· forme peut être déprécatlve (forme orientale) ou indicative (forme latine) sans préjudice de la validité du sacrement. Quant à la matière de Pexlrêmc-onction. c'est l'huile : que cette huile soit bénite par un évêque ou par un simple prêtre ou qu'elle ne le soit pas, c'est, *en soi,* indifférent pour la validité de la matière. Dans le sacrement de l'ordre, la tradition des instruments n'appartient pas probablement Λ la matière essentielle. Enfin, une probabilité bien établie montre Ponction déjà en usage, dès le début, dans Padministration du sacrement de confirmation.

La meilleure réponse, dans l'hypothèse de l'institution immédiate des éléments spécifiques, nous parait être celle du P. **1**'mberg. *Zur Gênait...,* dans *Der Kathotik.* 1915. t. n, p. 25 sq., complétée par *Die Bedeulung....* dans *Zcitschr. /tir kath. Theol.,* t. x 1 v iii, 1921, p. 161-195. Le Christ aurait institué tous les sacrements dans leurs éléments spécifiques. Les matières et formes des sacrements indiquées par la sainte Ecriture ont toujours été conservées spécifiquement les mêmes dans Pusage de l Église; bien plus, ces matières et formes indiquées par la sainte Écriture ont été déterminées spécifiquement par le Christ lui-même. Mais à certains sacrements, dont la forme et la matière ont été déterminées par le Christ, l'Église semble avoir

ajout» quelques éléments nécessaires à leur validité. Ce principe de solution des difficultés est que « substance » et « valeur » des sacrements répondent à des concepts équivalents. Les additions ecclesiastiques sont de simples conditions de valeur mais n'affectent pas la substance des sacrements. *Systema sacramentorum,* n. 11-19. Toutefois, une difficulté subsiste : comment de simples conditions apposées par l'Église peuvent-elles engager la validité du sacrement? Cf. Dickamp-Hoffmann, t. iv, p. 23.

c) Institution « in genere ». — C'est précisément pour faire face aux difficultés historiques que bon nombre de théologiens ont émis l'hypothèse d'une institution immédiate de tous les sacrements par le Christ, institution qui ne déterminerait cependant pas, pour chacun d'eux, les éléments spécifiques de la forme et de la matière, mais en laisserait la détermination à l'Église. Un fait est un fait, et les plus belles argumentations spéculatives n'y changeront rien. Si la matière et la forme de tous les sacrements avaient été déterminées spécifiquement par le Christ, elles seraient demeurées *toujours* et *partout* les mêmes. Si donc des changements, mutations ou additions» ont été faits touchant des éléments considérés comme essentiels, c'est que le Christ ne les avait pas spécifiquement déterminés et que la détermination spécifique a dû venir de l'initiative ecclésiastique. Ainsi, tout en sauvegardant la vérité substantielle des sacrements, laquelle dépend de leur institution immédiate par le Christ, on peut admettre que le divin auteur des sacrements a pu laisser à son Église la mission de déterminer quelles paroles, quels éléments matériels pourraient constituer la forme et la matière des sacrements. C'est la thèse exposée assez récemment pur le P. Lennerz, S. J., expliquant le *Salua illorum substantia* du concile de Tronic. *Gregorianum,* 1922, p. 385-419; p. 521 557 (article écrit en langue allemande).

La thèse a de solides appuis dans la tradition théologique posttridentine. Les premiers théologiens (pii Laient envisagée en fonction de l'expression *salua illorum substantia* ont résolu la difficulté des changements « substantiels » en distinguant l'institution *jormrlte* et l'institution *matérielle : Huic difficultati... responderi potest, materiam et /ormam hujus sacramenti* (Il s'agit de l'ordre] *eu modo quo a Christo juil instituta, non posse mutari; Christum tamen non determinasse in individuo materiam et jormam* materialiter *sumptas; sed solum voluisse, quod con/erretur ordo per aliquod signum sensibile significativum potestatis qinr traditur et per verba hoc ipsum exprimentia.* De Lugo, *De sacramentis in genere,* disp. II, a. 5. Et le théologien Jésuite invoque ici l'autorité d'Innocent IV que nous avons citée à l'article Ordre, col. 1333. Même distinction entre institution formelle par le Christ et choix matériel des éléments répondant à celle « institution chez Its Salmanticenses. *De sacramentis in communi.* disp, « I, dub. i. n. 8; cf. disp. 11. dub. iv, n. til sq.; disp. ID, dub. in. n. 31; chez lionet, à propos du sacrement de l'ordre, disp. II, a. 3. n. 57 (la tradition des instruments ne diffère que *materialiter* de l'imposition des mains); chez Billuart, à propos du mariage et de l'ordre, *De sacramentis in communi,* dissert. I, a 5 obj. 3. Mais ces auteurs présentent leur solution avec si peu de souplesse qu'on serait tenté de les ranger encore parmi les partisans de l'opinion précédente.

Les théologiens plus récents, devant les affirmations incontestables de l'histoire, ont apporté plus de nuances dans leurs réponses.

Une première solution est proposée par de Sniel, *De sacramentis in genere,* Bruges, 1926, n. 71 sq. (ancienne édition, n. 91 sq.). Cet auteur accepte de retenir l'idée d'une institution immédiate par le Christ des éléments spécifiques des sacrements, a condition d'ajouter que celle détermination, tout au moins pour quelques sacrements, ne soit pas sans admettre des variations et additions possibles. Il admet également qu'on puisse se contenter, pour certains sacrements, d'une détermination purement générique des éléments sensibles. On peut vraisemblablement rapprocher de celle solution celle du P. d'Alès, dont on a rapporté l'essentiel à l'article Ordre, col. 1331. Voir aussi, du même auteur, *Salua illorum substantia,* «laus *Ephemerides theologico? lovanienses,* 1924, p. 497-504.

Une autre solution, à peine différente de la précédente, consiste à dire purement et simplement que certains sacrements ont été institués immédiatement par .Jésus-Christ, non dans leurs elements spécifiques, mais uniquement dans leur signification générique : « Le décret (du concile de Trente, *salua illorum substantia]* invite à distinguer de l'institution du Christ» qui. par nature, est immuable, la détermination précise de la matière et de la forme qui, sans détriment de la substance du rite, peut s'adapter aux temps et aux lieux. L'institution du Christ est un acte personnel et immédiat du Seigneur. À qui seul appartient de lier la grâce divine à un rite sensible permanent. La détermination de la matière et de la form»· *in ultima specie* a pu être abandonnée à l'Église, agissant à la fois comme interprète infaillible du Christ, pour marquer les bornes de son institution, et comme mandataire fidèle de sa volonté pour régler les modalités du rite, dans les limites de cette institution. ▮ P. Pourrat, art. *Sacrement,* dans le *Diclionn. apologétique de la joi calh.,* t. iv, col. 1070-1071. On trouvera des idées analogues chez S. Ifurent, La *part de l'Église dans la determination du rite sacramentel,* dans les *Études,* t. 1 x x iii. p. 315-336. P. Galtier, dont les travaux ont incontestablement établi lo fait historique des mutations ou additions dans les éléments « essentiels » des sacrements (La *consignation dans les Églises d Occident,* dans *Revue d'histoire ecclésiastique,* de Louvain, t. xm, 1912, et *La consignation à Carthage et à Home,* dans les *Recherches de science religieuse,* Paris, 1911. p. 350 sq.), admet pleinement le pouvoir de l'Église dans la détermination des éléments spécifiques que le Christ a laissés dans l'indétermination. Voir ici Imposition des mains, col. 1381 sq.;el Ordre, col. 1323 sq«

On doit citer, dans le même, sens, Van Noorl, *De sacramentis,* t. i, n. 101; F. Schmid, *Die Geivalt der Kirche beztiglich der Sakramenlc,* dans *Zcitschr. fftr kath. Théologie,* t. xxxn, 1908, p. 13-54, 251-288; J. de (Juiberl, *Chronique de théologie,* dans *Revue pratique d'apologétique,* l. xix, 1914, p. 211-227; A. d'Alès, *L'essence du sacrement de Tordre,* dans *Recherches de science religieuse,* t. x, 1919, p. 116-136; J. de Guibert» *Le décret du concile de Florence pour les Arméniens,* dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse, 1919, p. 81-95. 150-162, 193-215; J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes,* Paris, 1925, p. 103-101; Th. Spàèil, *Doctrina theologiæ Orientis séparait de sacra infirmorum unctione,* dans *Orientalia Christiana,* I. χχιν, 2· part., 1931, p. 146-155, etc.

A celte thèse, si favorablement accueillie par les théologiens contemporains auxquels les exigences de l'histoire n'échappent pas, L. Billot a donné un relief spécial, en raison de l'explication théologiquc qu'il y apporte. Ce théologien précise qu'· il suffit <pie l'institution divine atteigne l'élément constitutif du sacrement sous la raison général»· de signe symbolique par ailleurs apte à exprimer une signification sacramentelle certaine (par exemple la transmission d'un pouvoir sacré), tout en abandonnant À une autorité compétente le choix <le la matière et de la forme

considérées dans leurs éléments individuels. Et ainsi, à l'uniformité qui est de rigueur pour ce qui relève de l'institution divine, savoir pour ce qui est du signe sacramentel considéré comme tel formellement, pourra sc trouver jointe une réelle diversité, toute matérielle, dans les éléments qui constituent ce signe. *De sacramentis,* t. i, th. n, ad 1um. 1/édition de 1921, p. 37, note 1, ajoute ces considérations qui ne sont pas inutiles pour faire comprendre l'explication et h) dégager des critiques qui n'ont point manqué do l'assaillir : « Supposons un exemple : le Christ aurait simplement institué que dans l'Église existerait un rite sacramentel signifiant la communication du pouvoir sacerdotal avec la grâce correspondante, mais sans déterminer ce que serait ce rite dans son clément individuel et laissant aux apôtres le soin de choisir tel ou tel signe cérémoniel, apte d'ailleurs à cette signification. Or Pierre, supposons-lc encore, aurait choisi en Occident la tradition des instruments du sacri lice cl Jean, en Orient, l'imposition des mains, l'un et l'autre rite étant parfaitement apte à figurer la transmission du pouvoir du ministre au sujet. En de tilles conjonctures, le choix fait par Pierre ou celui fait par Jean aurait été *une simple condition* qui, une fois posée, permettrait à l'institution divine d'obtenir son plein eilet et de conférer (au rite choisi) tout ce qui constitue le signe sacramentel comme tel. » L/explication est excellente et n'a pas encore été, croyons-nous, suffisamment soulignée.

Cette explication satisfaisante montre qu'il n'est point nécessaire de recourir à l'hypothèse d'un développement de l'implicite à l'explicite, comme la formule P. Pourrai dans *La théologie sacramentaire :* Le Sauveur n'aurait-il pas institué quelques sacrements à l'état implicite? Ne sc serait-il pas contenté d'en poser les principes essentiels, desquels, après un développement plus ou moins long, seraient sortis les sacrements pleinement constitués? N'aurail-on pas, dans celte conception des origines des sacrements, l'explication de cette conscience explicite, relativement tardive, que l'Églisc a eue de certains de ses sacrements? Si donc il est permis, à la suite de Newman, de proposer une troisième hypothèse, ou plutôt de modifier un peu l'hypothèse de l'institution immédiate *m genere,* on peut dire que le Christ a institué immédiatement tous les sacrements; mais tous les sacrements n'ont pas été donnés â l'Église par le Sauveur pleinement constitués. Sur plusieurs, particulièrement essentiels au christianisme, le baptême et l'eucharistie par exemple, le Christ s'est expliqué complètement, si bien que l'Église, dès l'origine, a eu pleine et entière conscience do ces rites sacramentels. Quant aux autres, le Sauveur en a posé les principes essentiels; le développement devait montrer aux apôtres et à l'Église ce que le Maître a voulu faire. Jésus, en effet, ne pouvait pas tout dire à ses apôtres : *Xon potestis portare modo.* De même qu'il a laissé à l'Esprit-Saint le soin de faire connaître explicitement à l'Église le dogme catholique révélé, ainsi il a pu confier à ce même Esprit la mission de dévoiler toutes les richesses de l'institution sacramentelle, lorsque les besoins de la société chrétienne grandissante l'exigeraient. On comprend alors pourquoi l'Église, d'après le témoignage de l'histoire, n'a pas eu. tout à fait dès l'origine, une conscience *pleine ct entière* de quelques sacrements. La formule dont nous nous servirons pour énoncer celte doctrine assurément complexe, est celle ci : Jésus a institué Immédiatement cl *explicitement* le baptême cl l'eucharistie; il a institué immédiatement, mais *implicitement* les cinq autres sacrements. ‡ *Op. cit.*. p. 273-271.

P. Pourrai explique lui-même que sa formule est trop absolue, car le degré d'implidlation n'est pas le même pour les cinq sacrements. Malgré cette restriction opportune, son explication a été critiquée. On lui a reproché d'invoquer A tort le patronage de Newman, de ressusciter dans l'intention implicite l'institution médiate, indirectement condamnée par le concile de Trente. Cf. Chr. Pcsch, *op. cit.,* n. 223, p. 98 (edit. de 191 I); J. Hessmer, *Philosophie und Théologie des .ModtrnUmus,* Fribourg-cn-B.. 1912, p. 365 sq. Ces appréciations visiblement exagérées reçoivent une utile mise au point par de Smet, *op. cit.,* n. 98 (ancienne édition).

L *Conclusion : trois principes de solution qu'il ne /aut pas perdre de rue.* Les hésitations cl les divergences des théologiens proviennent vraisemblablement de ce qu'un certain nombre d'auteurs ne considèrent pas assez complètement trois principes théologiques qui s'imposent en la matière.

a) Premier principe. — C'est qu'il ne faut pas raisonner sur les sacrements en général d'après les principes qui peuvent, en toute rigueur, s'appliquer au baptême ou à l'eucharistie. D'excellents auteurs, comme Franzelln, *De sacramentis,* p. 187, n. 3, et Pohle, *Lehrbuc.h der Dogmatik,* t. vi. Paderborn, 1906, p. 55 sq., ont voulu arguer de la détermination par le Christ des éléments spécifiques de l'eucharistie pour · démontrer » que les autres sacrements avaient été institués de même. Les analogies théologiques ne sauraient être invoquées devant des faits historiques précis. Et même, en soi, avant de les accepter, il faudrait démontrer qu'elles existent au point de justifier les déductions qu'on en veut tirer. Or, nous l'avons constaté, toute la théologie sacramentaire a été hésitante, incomplète, jusqu'au *n siècle, précisément parce que les Pères de l'Églisc ct les auteurs ecclésiastiques ont senti que leurs conceptions ne pouvaient guère s'appliquer qu'au baptême et a l'eucharistie. Ou, pour mieux dire, il n'y eut de théologie sacramentaire qu'à propos du baptême et de l'eucharistie. A partir du XIIIe siècle, la systématisation scolastique a voulu uniformiser la notion du sacrement quel qu'en fût l'élément sensible. La doctrine hylémorphique (matière et fonno des sacrements) n'a pas peu contribué à inciter les théologiens a une systématisation qui, forcément, comportait de regrettables assimilations. Tout en reconnaissant le bien fondé de celle doctrine, il faut en affirmer le caractère *très largement analogique* quand on l'applique aux différents sacrements. Voir Matière et forme, t. x. col. 351. H n'est pas même certain théologiquement que les sacrements de la Loi nouvelle se composent (le choses (matière) et de paroles (forme) comme d'éléments *intrinsèques* cl *constitutifs de leur essence.* » Col. 339. L'opinion scotlsle n'a jamais clé condamnée cl admet que pour certains sacrements, seule la forme ou seule la matière, appartient à l'essence. *Ibid.* Il faut donc se montrer extrêmement large et sc tenir en garde contre ï'à-priorisme de certaines généralisations thomistes.

b) Deuxième principe. C'est qu'il est contraire, non seulement à l'esprit, mais encore à la lettre du concile de Trente de vouloir y trouver un argument en faveur de l'institution immédiate des éléments spécifiques de tous les sacrements sans exception : ‹ On écrit souvent sur la discussion au concile de Trente comme si l'on y avait examine directement la valeur de chacune des théories (des anciens scolastiques sur l'institution des sacrements) et pris une décision en conséquence. La vérité est que les procès-verbaux ne portent pas trace d'une pareille altitude... Le premier projet écartait résolument, ainsi que le portait le programme général du concile, les questions controversées entre catholiques. D'autre pari, puisque c'est à l'initiative d'un franciscain, llichard du Mans,

qu'est duc la mise à l'ordre du jour dc la doctrine dc l'institution (ci. Cône, *Tnd.,* édit. Elises, t. v, p. 815), il y a peu de vraisemblance qu'il ail cherché a provoquer la condamnation des deux illustres docteurs de son ordre, Alexandre et saint Bonaventure. Cc qu'on a voulu nettement frapper, c'est l'erreur niant l'origine divine des sacrements el leur refusant tout rapport avec l'œuvre de Jésus-Christ, pour en faire un *figmentum humanum.* › 1·. Cavalière, *Le décret du concile de Trente sur les sacrements en général,* dans *lliillehn de Toulouse,* 1911, p. 111».

L'expression *salva illorum substantia* de la session xxi, c. n, n'apporte aucune lumière qui permette de dfrimer la controverse entre partisans, pour certains sacrements, de l'institution *in genere* el partisans de l'institution *in specie.* Il s'agit ici uniquement d'affirmer le pouvoir de l'Église dans la dispensation des sacrements. Déjà la question avait été amorcée dc très loin au canon 13, de la ℣u session, des sacrements en général. Anathème est porté contre quiconque ‹ dit que les rites reçus et approuvés dans l'Église catholique cl qui sont en usage dans l'administration solennelle des sacrements, peuvent être sans péché ou méprisés ou omis, selon qu'il plaît aux ministres, ou être changés en d'autres nouveaux, par tout pasteur des églises, quel qu'il soit. » Voir plus loin. col. 612. Toutefois le concile se garde bien dc légiférer sur la validité ou l'invalidité des sacrements ainsi administrés. Au c. m de l'extrême-onction, le concile déclare cpie t l'Église romaine... n'observe, dans l'administration de celte onction, *en ce gui touche à la substance même du sacrement,* que ce qui a été prescrit par le bienheureux Jacques. · Denz.-Bannw.. n. 910. Mais le c. n de la session xxi formule une doctrine positive; il distingue la substance des éléments constitutifs du sacrement et tout ce qui est accidentel. L'Église déclare qu'elle ne peut exercer son autorité que sur l'élément accidentel. Mais *elle ne dit pas en quoi consiste la substance › des sacrements.* Elle ne dit pas surtout qu'il y a, dans tous les sacrements el pour chacun d'eux, équivalence parfaite entre forme el matière » el ‹ substance ». La conception hylémorphique nc doit pas être appliquée aux sacrements avec cette rigueur métaphysique. Et partant, on doit se défier de toute systématisation qui possède celte équivalence à sa base. Or. c'est la précisément le point dc départ de l'opinion qui, dans l'institution immédiate des sacrements par le Christ, ne peut concevoir qu'une institution des éléments sensibles spécifiques.

Dans son premier article *Salua illorum substantia (Gregorianum,* 1922, p. 385-119), le P. Lcnnerz montre que les théologiens du temps du concile étaient partagés entre les deux opinions el n'enseignaient pas, pour tous les sacrements, l'institution divine *m forma specifica.* Il cite : de Lugo (p. 387), au sujet des changements introduits dans la matière cl la forme du sacrement de l'ordre; .Jean Eck (p. 390), au sujet du baptême *in nomme Jesu;* Albert Pighi (p. 391), au sujet du sacrement de l'ordre; Jean Cropper (p. 392), nu sujet des modifications apportées dans l'administration du baptême (baptême des petits enfants, baptême des cliniques); le cardinal Gaspard Contarini (p. 396), nu sujet des changements el additions dans la matière de la confirmation. Si Melchior Cano (p. 397) semble adopter des formules plus rigides, il n'en est pas de même de Pierre Solo (p. 400 sq.) qui écrit expressément : *t'bi de modo tradendi hanc potestatem fordinem) non est certum aliquid institutum a Christo, potest Ecclesia constituere quibus vel verbis vel actibus rei signis aliis in ejusmodi traditione utendum sit. De institutione sacerdotum,* lect. iv, édit, de Dillingen, 1558. foi. 3116. Buard Tapper (p. 403) approuve, lui aussi, l'enseignement probable des docteurs catho- i llqucs qui offirment *ab apostolis quiudam sacramenta ex Christi commissione et suggestione Spiritus ejus esse instituta et altcrata in forma et materia. Explicatio articulorum venerundir facultatis ℣acra theologur generalis studii Lovaniensis,* Louvain, 1555. a. 3. I. i. p. 3. Et très expressément il déclare (pic la confirmation fut instituée *saltem in genere,* a. 12. p. 230. Par contre, Dominique Solo (p. Ill sq.) est partisan de l'institution *in forma specifica,* au point que, pour lui, l'imposition des mains dans l'ordination primitive nc fut qu'un sacramental, tandis que, seule, la tradition du calice el de l'hostie fait partie de l'essence du sacrement. Et il faut en dire autant dc l'imposition de la main cl de l'onction dans la confirmation. *In l V^mSenl.t* dist. XXIV, q. i, a. 4. Jean Slotan, O. P. (p. 115), est, au contraire, partisan des variations et changements introduits par l'Église dans la forme et la matière dc certains sacrements, *Disputationum adversus hirreticos,* Cologne, 1558, p. 322.

Dans son second article *(Gregorianum,* 1922, p. 521-557), le P. Lcnnerz. s'inspirant des actes du concile, montre (pie l'intention du concile n'a jamais été de dirlmcr par la formule *salua illorum substantia* la controverse entre partisans de l'institution *in genere* et l'institution *in specie* et qu'on ne saurait déduire dc la formule conciliaire l'institut ion *in specie.* L'article montre enfin comment l'une ou l'autre explication sc concilie avec la doctrine du concile.

c) Troisième principe. — Il donne la clé dc celle double conciliation. Ou plutôt, il s'agit ici moins d'un principe (pie d'une considération théologique propre à résoudre les difficultés. On a vu plus haut, voir col. 533, (pie Jean dc Saint-Thomas enseigne que l'être propre des sacrements réside essentiellement dans la signification (pie leur attache la volonté du Christ, en les destinant à produire la grâce qu'ils signifient. Cette destination surnaturelle à produire la grike attachée à la signification (pic leur confère la volonté du Christ, voilà, à proprement parler, ce sur quoi porte l'institution du Christ : *Esse causativum ℣gratin potest du/diciter accipi, uno modo quantum ad* destinationem *ipsius sacramenti ut si/ causa, quia videlicet cum ex se non habeat causare gratiam, ex institutione Christi Domini habent sacramenta* esse destinata *ad causandam illam.* Mais, pour produire en fait la grâce, comme instruments de la passion du Sauveur, l'être intentionnel qui constitue proprement l'être sacramentel ne suffit plus : le sacrement doit, sous ce rapport, renfermer un élément sensible capable de recevoir l'influence instrumentale nécessaire à la production de la grâce. *Alia modo quantum ad susceptionem influxus physici instrumentons, quem redpiuni sacramenta a Christo Domino cl virtute passionis ejus. Quantum ad hoc secundum, esse causativum ℣gratin aliquid reale est, et competit sacramentis ratione sui materialis...* Sous le premier aspect, nous avons l'essentiel du sacrement, conforme à l'institution qu'en a faite le Christ, parce que cette institution nc vise pas seulement à déterminer les signes de la grâce, nu is à déterminer les signes productifs de la grâce et. en raison de leur élément matériel, doués de la causalité instrumentale nécessaire à celle production. *Quoad primum vero essentiale est sacramento secundum talem institutionem ejus, quia institutio Christi Domini non solum fuit destinare signa ℣gratin sed destinare signa causativo gratiic et participation causalitatis instrumentons ratione sui materialis.* Et ainsi, nous pouvons conclure que l'élément sensible des sacrements (pii reçoit l'influx instrumental pour produire la grâce, n'est pas, en dernière analyse, la raison quiddilalivc et essentielle du sacrement; cc (pii est essentiel dans le sacrement, en raison même de l'institution du Christ, c'est que le signe sacramentel, institué par Jésus,

s'attache à un élément capable de recevoir cet influx et dc produire la grâce : me *destinata ut causant, essentiale ipsis* (sacramentis) *est ex ni institutionis Christi Damini.* Jean de Saint Thomas, disp. XXII, a. 1, n. IG.

On constate, par celte analyse d'un concept sacramentel assez peu étudié jusqu'aujourd'hui, en quel sens nouveau pourrait être orientée l'explication du *salva illorum substantia* et, partant, de l'institution immédiate des sacrements par le Christ. Cette Institution immédiate porterait directement sur l'être intentionnel qui, au sens de Jean de Saint-Thomas, constitue l'élément formel du sacrement et, par voie de consequence, sur *Vaptilude* dc l'élément matériel (forme et matière) â signifier sacramentcllemcnt la grâce et à recevoir l'influence instrumentale de la passion du Sauveur pour produire cette grâce. Dans cette conception, la détermination matérielle, physique, pourrait-on dire, de l'élément sensible et réel du sacrement devient une question secondaire, n'entrant pas nécessairement, quand le Christ nc l'a pas faite lui-même, dans la « substance » du sacrement.

Mais pour admettre cette solution, il faut délibérément abandonner la notion du sacrement uniquement composé d'un élément formel et d'un élément matériel. Cette notion est exacte, mais incomplète; et il faut reprendre l'assertion du dominicain espagnol, d'une double composition dans tout sacrement : de l'être intentionnel émané de la volonté du Christ et dc l'élément sensible et, dans l'élément sensible, des paroles (forme) et des choses (matière). N oir Jean de Saint-Thomas, ci-dessus, col. 533 et a. 1, dub. îi, n. 36.

V. Dogme iτ théologie de la causalité sacramentelle. — L'étude dc l'ficriture, voir col. 495-198, cl dc la Tradition, col. 198-527, montre que l'efficacité des sacrements dans la production de la grâce est une vérité qui va puiser aux meilleures sources dogmatiques. Aussi les grands auteurs du ⁂n siècle qui ont fourni les premières formules générales d'une théologie sacramentaire n'hésitent pas ù déclarer, en termes équivalents ou exprès, que les sacrements ‹ contiennent la grâce invisible el spirituelle » (I lugues de Salnl-Victor, voir col. 529), qu'ils sont ▮ la forme visible de la grâce invisible contenue en eux cl conférée par eux, n'étant pas seulement doués de signification, mais encore d'cfllcarité à son endroit › *(Summa sententiarum,* voir ci-dessus, col. 547). Pierre Lombard emploie même le mol dc cause : *sacramentum mini proprie dicitur quod ita signum est gratin· Dei, cl invisibilis gratin· forma, ut ipsius imaginem gerat et* causa *existât. J\ Sent.,* dlsl. I. n. 2 (voir col. 530). Le terme · cause dc la grâce » est donc entré dans la terminologie catholique. Mais il reste à faire la proposillon authentique de la causalité des sacrements; et les théologiens auront encore â analyser les aspects théologiques de celle causalité. Nous verrons successivement : 1“ les premiers tâtonnements des théologiens dans l'exposé el l'explication du dogme dc la causalité sacramentelle; 2° les négations hérétiques et les définitions du concile de Trente; 3° les systèmes explicatifs des théologiens post (rident ins.

/. /,/;$ p/ir:\tn:nu tatoesealextsdestuéqu)Q1Ess EA.WS L'EXJi/SÉ ET /.'/-.XPLH'AT/nX J>V DE LA CAUSALITÉ hES sackemexts. On sc ferait illusion en s'imaginant les scolastiques du Moyen Age — saint Thomas y compris — attachés ù des systèmes aux contours bien déterminés. Nous n'en sommes encore, au xm· siècle, qu'à une période de tâtonnements où, Jusqu'au sein de la meme école théologlquc ou famille religieuse, les affirmations disparates se rencontrent. Plusieurs florilèges de textes relatifs à la causalité des sacrements chez les anciens théologiens ont été récemment édités, qui sont une démonstration dc cette vérité : Willlbrord Lampcn, O. F. M., *De eausaHtate sacramentorum juxta scholam franciscanam.* Bonn, 1931 ; M. Gierens, S. .L, *De causalitate sacramentorum..., textus scholasticorum principaliorum.* Borne, 1935; Il.-D. Simonin, O. P., et G. Mcersseman, O. P., *De sacramentorum efficientia apud theologos ord. pmedicatorum (1229-1276),* Home. 1936.

1° *Avant saint Thomas.*— 1. *Guillaume d'Auvergne* (t 1219). — Tout comme Hugues de Saint-Victor, l'auteur dc la *Summa sententiarum* et Pierre Lombard, Guillaume sc contente d'affirmer en général l'efficacité sacramentelle par rapport à la grâce, tout en rappelant (pie l'auteur de la grâce est Dieu seul, lequel, en l'occurrence, est présent par sa vertu, et opère dans le sacrement. *Si guis autem qusaierit utrum sanctificatio ex aqua sit, sciendum est quod non, 3rd ex solo Deo datore, qui invocatus ad hoc adest et assistit et operatur intus ad similitudinem et proportionem ejus quod aqua habet operari exterius. De sacramentis in speciali,* 1.i. Paris, 1674, coi. 118 à. Cf. Gierens, *op. cit.,* p. 24.

2. *Prévostin.* — Il distingue entre *opera operantia* el *opera operata,* cette dernière expression étant réservée aux sacrements et sacrifices. Les sacrements justifient en ce sens qu'ils contiennent la grâce ‹jui justifie : *attribuitur continenti, quod est contenti, nam sacramenta* [suo/] *vasa gratiarum. Summa. Cod. Erlangen 2δ3,* fol. 48 *b,* c. î, cité dans LT. Gillmann. *Zur Sakramcntrnlehrr des Wilhelm von Auxerre,* p. 10 sq.; Gierens, p. 27. Cette dernière formule est empruntée à Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis,* L L part. IX, c. iv : *Vasa sunt spiritualis gratin· sacramenta; ...non ergo ad hoc instituta sunt sacramenta ut ex cis esset quod in eis esset. P. L·.,* t. ci.xxvi, coi. 322.

3. *Guillaume d'Auxerre* (f vers 1230). — Chez lui, meme conception du sacrement. ‹ vase de la grâce ›, *sacramenta justificant tanquam medicinalia vasa, quia in ipsis sacramentis datur gratia.* Toutefois, nous trouvons chez cc théologien une affirmation non déguisée de l'efficacité instrumentale du sacrement : *sacramenta justificant, non ergo solus Deus.* Si les sacrements n'avaient pas une action réelle dans la sanctification des âmes, l'effet sanctificateur ne serait pas attaché à telle matière déterminée : *sicut baptismus si fieret in alio liquore guarn in aqua, non prodesset.* Quelle explication donner de l'enicacité propre au sacrement comme tel? Guillaume propose un système déjà nettement accusé : *Gratia contenta in sacramentis justificat; unde sacramenta non justificant tanquam causa efficiens, sed tanquam causa materialis.* C'est la théorie de la · causalité dispositive · qui commence â s'affirmer. Dans le baptême, la disposition à la grâce est le caractère : *character baptismatis esl causa integræ gratiic materialis...; est summa et consumptissima praeparatio materialis ad infusionem graine.* C'est en transposant au caractère ce que le pseudo-Dcnys dit du baptême lui-même *(De divinis nominibus,* c. iv, $ 10, *P. G..* I. m, col. 716), (pie Guillaume construit son système. Cf. l·'. Brommer, *Die Lehre vom sakramenlalen Characktcr in der Scholastik,* Paderborn. 1908. p. 50. note I. Voir les textes de Guillaume, dans Gierens. *op. cil.,* p. 27-29.

4. *Alexandre de Dales.* — La théorie de la causalité dispositive va prendre avec lui un singulier relief, grâce à la théorie de *Vornalus anima·,* qui est l'effet direct et immédiat du sacrement. (Nous faisons ici abstraction de la question critique de l'attribution â Alexandre de celte partie de la *Summa theologica* ipii pourrait avoir pour auteur Guillaume de Méliton ou un autre franciscain.) Voici l'essentiel dc la théorie : *Despondeo sine prirjudicio mêlions sentcntiic, opinando dico, nihil asserendo, quod sacramenta sunt*

enuj/r *alien/us effectus in anima, non dico solurn ‹ disponendo · sed efficiendo »; efficiunt enim simpli· citer, characlerizando et ornando. Unde dico, quod singula sacramenta aliquo modo ornant animam vel imprimendo characterem, vel alio modo signando, rt hujusmodi ornatus sive signationis sunt sacramenta causa efficiens.* Mais, par delà cct effet direct et immédiat, les sacrements produisent la grâce. A quel titre? Repoussant l'explication d'une condition *sine qua non,* tout au plus bonne à expliquer l'efficacité des sacrements de l'ancienne Loi, Alexandre recourt à l'explication d'une disposition appelant ou produisant la grâce : *Sine prmjudicio melioris sententte dicendum est, quod sacramenta sunt causa per modum materialis disponentis vel efficientis, large sumendo. Disponunt enim hominem et aptiorem reddunt ad gratia susceptio· nem, et etiam gratiam infusam ad operandum expedi- tiorem. Unde sunt causa gratia, non quantum ad esse, sed quantum ad inesse modo convenient(ori sive confor- miori, et quantum ad modum operandi expeditiorem.* Il faut donc dire qu'en même temps que le sacrement agit sensiblement sur le corps, une vertu spirituelle produit la sanctification de l'âme, appelée par la bénédiction sacramentelle, forme spirituelle atteignant l'âme et la disposant â la grâce : *actio sacramenti ut est sacramentum non est per sensibilem qualitatem in se, sed per virtutem forma inteUigibilis, qua est bene- dictio, qua agit disponendo, ut (ali /acta intinctione vel inunctione circa corpus, flat a virtute spirituali talis sanctificatio in anima.* Cette vertu spirituelle n'appar- tient pas par nature à l'élément corporel du sacrement; mais c'est une vertu surnaturelle qui lui est communi- quée par la passion du Christ. En un bref et saisissant raccourci, Alexandre fait la synthèse de sa doctrine sur la causalité sacramcntaire : *Deus justificat sicut causa efficiens separata; gratia justiftcal sicut causa con- juncta et in hoc ordine fides cl charilas dicuntur jus- tificare. Sacerdos vero dicitur justificare sive sanctificare ministerio; sacramenta vero dicuntur justificare sive sanctificare disponendo; mandata vero dicuntur justi- ficare dirigendo et in hoc ordine est lex justificans; opera vero dicuntur justificare exercitio. Summa theologica,* part. IV, q. v, a. 5. Les textes duns W. Lampen, *op. cit.,* p. 6. 17; Giervns, *op. cit.,* p. 30-33.

5. *Saint Bonaventure.* — Il reprend encore la comparaison du vase contenant la grâce. C'est par leur intermédiaire que la sanctification passe dans l'âme; c'est en ce sens que « les sacrements de la Loi nouvelle sont causes de la grâce et font ce qu'ils figurent. » *In /V·» Sent.,* dlst. I, part. 1, a. 1, q. m. Dans la question suivante (iv), Bonaventure établit le mode de causalité. Il rappelle une première opinion — celle d'Alexandre de Halés — selon laquelle les sacrements renferment une vertu créée, par laquelle ils Influent sur l'âme et possèdent une causalité s'exerçant différemment selon leur objet. Par rapport à la grâce sanctifiante, ils sont cause *sina qua non;* par rapport â l'impression d'un caractère ou d'un ornement dans l'âme, ils sont cause *efficiente;* par rapport à la vertu qu'ils possèdent pour diminuer la concupiscence ou revigorer les puissances de l'âme, ils sont cause *dispo- sitive.* Cette disposition est, non du côté de Dieu, mais du côté de l'âme : *non disponit a parte agentis, qui est Drus, sed a parte suscipientis, quod est anima.* La raison dernière d'un tel système, c'est (pie la grâce est créée *ex nihilo;* donc le sacrement ne dispose pas à la grâce *ratione ejus ex quo, sed ratione ejus in quod recipitur.* Nous retrouverons celte conception à la base de toute opinion préconisant la causalité dispositive.

Mais Bonaventure, sans réprouver cette explication, en propose une autre qu'il estime meilleure et prend à Guillaume d'Auvergne. Dans le sacrement il n'y a aucune vertu ni efficiente, ni dispositive par rapport à la grâce; mais il y a une assistance divine. Dieu ?git donc cn même temps gue ℔ sacrement, tout comme â Naaman le Lépreux, Elisée ordonna de sc laver dans l'eau du Jourdain et simultanément Dieu opéra la guérison du malade. La vertu du sacrement n'est donc pas une qualité qui s'y adjoint, mais un simple rapport à la production de la grâce par Dieu el ce, en raison de l'institution divine, *cx tali pactione Dominus astrinxit se quodam modo ad dandam gratiam suscipienti sacramentum; astringit enim quodam modo Deum ad conferendum, el ideo dicitur habere virtutem ad efficien- dum et etiam disponendum.* W. Lampen, *op. cit.,* p. 22, 25-26; cf. Gierens, *op. cil.,* p. 31-35.

Le *Brcviloquium,* part. VI, c. i, résume bien la pensée du Docteur séraphique : *Postremo, quoniam per hujus- modi signa sensibilia, divinitus instituta, gratia Spiri- tus Sancti suscipitur et in cis ab accedentibus invenitur, hinc est, quod hujusmodi sacramenta dicuntur gratte vasa et causa, non quia gratia in eis substantialiter conti- neatur nec causaliter efficiatur, cum in sola anima habeat collocari et a solo Deo habeat infundi, sed quia in illis et per illa gratiam curationis a summo medico Christo ex divino decreto oporteat hauriri, licet Deus non alliga- verit suam potentiam sacramentis.* W. Lampen, *op. cit.,* p. L

On le voit, ici encore la doctrine est commandée par la thèse d'une création proprement dite de la grâce.

6. *L'école dominicaine.* — L'école dominicaine nous offre déjà, à cette époque, d'intéressants représen- tants. Voir H.-D. Simonin et G. Mcersscman, *De sacramentorum efficacia apud theologos ordinis prédi- catorum,* p. 3-57.

a) Roland de Crémone (t 1259). — Il dépend à coup sùr de Guillaume d'Auxerre. Pour lui, les sacrements ne causent la grâce qu'en tant qu'ils disposent l'âme â la réception de lu grâce : *Deus justificat creando gra- tiam in anima; sacramenta justificant aptando animam ad receptionem sacramentalis rei, id est gratte, Unde sacramenta sunt causa materialis adaptans justifica- tionis.* ***In I*** Vura *Sent.,* dist. I, *op. cit.,* p. 2-3.

b) Hugues de Saint-Chcr (f 1263). — Il emploie des formules assez generales que les écoles les plus diver- gentes pourraient s'approprier : *sacramenta novæ tegis efficiunt quod figurant, et fustifleant... id est : Deus per illam vim, quam dat sacramento, efficit quod sacramentum figurat.* Et comme conclusion : *Quod solus Deus justificat, verurn est : auctoritate; sacerdos autem : ministerio; sacramentum vero : causaliter, sacramentum dico nova Legis, quia sacramenta veleris Legis tantum occasionalilcr... In Sent.,* dlst. I, *op. cit.,* p, 8-9.

c) Richard de Fishacre (f 1218). — Il propose une solution apparentée à celle do Guillaume d'Auvergne et de saint Bonaventure (deuxième opinion) : *Justifica- tionis facte in anima (ota causa immediata efficiens est Deus Trinitas.* Le sacrement est dit cependant faire ce qu'il figure parce que, sans eux, Dieu n'agirait pas. L'exemple de la guérison de Naaman est repris pour l'expliquer. La relation qui existe entre l'eau du baptême et la justification dépend de la volonté divine: *foedus ergo quod pactum est inter Deum el homines in sacramentis est. In ℣V» Sent.,* dist. I, *op. cit.,* p. 16-18.

d) Robert de Kilmardbg (? 1278). — Il rappelle lout d'abord — comme saint Bonaventure — les deux opinions courantes. Indiquant, comme le Docteur séraphique, la seconde comme plus probable. Puis il propose une troisième explication qui lui parait plus simple et suppose deux sortes do Juslifications : l'une extérieure, effet du sacrement, l'autre intérieure, effet de la foi dont le sacrement est l'occasion, ces deux justifications ayant d'ailleurs Dieu comme cause efficiente. *Sacramenta, quia assimilant hominem divins? voluntati, justificant, sed non ut causa efficiens, sed ut*

lorntalis. Deus rtiirn est principalis causa, cl ip.tr est effjiciens respectu utrtusque, quia fldem agit intra per Seipsuni, sacramentum extra per ministrum. C'est donc â In présence do In foi. excitée dans l'âme par la réception des sacrements, que Dieu intervient et justifie intérieurement l'homme. Quant aux petits enfants qui ne peuvent encore éprouver les mouvements de la fol. In foi de l'Égiise catholique et des autres suffit à justifier l'intervention divine cn leur faveur. *Ipsc* |/>cns| *ad prirsentiam fidei in aliis tl actualis susceptionis sacramentorum operatur per semel· ipsum spiritualiter habitualem justitiam interius in ipsis parvulis. In* / V»« *Sent.,* dist. I. *op. cit.,* p. 28. 30.

c) Albert le Grand. — Il semble incliner vers une causalité efficiente par mode de disposition : *sacramentum est causa ut disponens in subjecto et est dispositio quæ est necessitas, quantum in se est.* Seule, la fiction du sujet peut empêcher In disposition d'aboutir à l'effet *(res)* du sacrement. *In I* V«m *Sent.,* dist. I, B, a. 6, q. ii, ad 1um. I L-D. Simonin, *op. cit.,* p. 53 ; Glcrens, *op. cit.,* p. 38.

I) Hugues de Strasbourg. — Il sc rapproche beaucoup de Guillaume d'Auvergne, de Bonaventure (deuxieme opinion) et de Bichard de Flshacrc. Les sacrements sont dits vases et cause de grâce, *nort quod in cis gratia substantialiter contineatur vel causaliter efficiatur, cum in sola anima habeat collocari et a solo Deo infundi, sed quia in illis et per illa gratiam curationis a summo medico Christo oportet hauriri, licet non alligaverit potentiam suam sacramentis... Compendium thcologiic,* l. VI, c. iv, dans *Alberti At. opera omnia,* édit. Borgnel, t. xxxiv, p. 203; 1I.-D. Simonin, *op. cit.,* p. 56.

7. *Appréciation générale.* — Si nous mettons à part l'opinion personnelle de Bichard de Klhvardby, qui semble au premier abord un prélude lointain à la doctrine sacramentaire de Luther, on constate, dans l'ensemble des théologiens qui ont précédé saint Thomas, les deux grands courants signalés déjà par plusieurs d'entre eux, notamment par saint Bonaventure : d'une part, ceux qui accordent aux sacrements la vertu de produire dans l'âme une disposition à la grâce; d'autre part, ceux qui, recourant à l'explication de l'assistance divine présente dans le sacrement, enseignent qu'en vertu du pacte divin, chaque fois que le sacrement est administré Dieu confère directement la grâce. Les premiers paraissent les précurseurs de la causalité dispositive; les seconds s'apparentent aux futurs tenants de la causalité morale. Observons toutefois que saint Bonaventure comme Alexandre de Ilalès et, plus lard. Bichard de Médlavilla et Duns Scot sont représentés cumme ayant enseigné une causalité improprement dite de condition *sine qua non.* On l'a vu. pour les deux premiers auteurs cités, on le verra plus loin pour les deux autres, l'assertion est contestable. Cf. Henriquct, *De causalitate sacramentorum juxta codicem autographum S. Bonaventunr,* dans *Antonianum,* 1933, ρ. 377 sq.; P. Bemy, *La causalité des sacrements d'après saint Bonaventure,* dans les *Études franciscaines,* 1930, p. 324 sq.

2° *Saint Thomas d'Aquin.* — 11 convient d'exposer les textes avant les discussions exégéliques auxquelles ils donnent lieu.

L *Bxposé des textes. — a)* Dans le *Commentaire des Sentences,* L IV. dist. I. q. i, a. 4. saint Thomas répond à diverses questions touchant la causalité des sacrements.

Tout d'abord, tous sont obligés de confesser que les sacrements de la Loi nouvelle sont, nu moins d'une certaine manière, cause do la grâce. Rejetant l'opinion qui considère le sacrement simplement comme une condition *sine qua non,* saint Thomas s'arrête à l'explication des auteurs qui envisagent, dans l'âme. un double effet sacramentel : l'un, *sacramentum et res,* c'est-à-dire le caractère ou. dans les sacrements n'imprimant pas de caractère, un ornement de l'âme; l'autre, *res sacramenti,* c'est-à-dire la grâce. Par rapport au premier cfTel, le sacrement extérieur est cause efficiente. mais par rapport au second, il ne produit dans l'âme qu'une disposition appelant nécessairement la grâce, â moins que le sujet n'y mette obstacle.

La première opinion est rejetée par saint Thomas parce qu'elle ne lui semble pas suffisamment tenir compte de la notion de causalité : le rapport existant entre le signe extérieur et l'effet de la divine miséricorde dans l'âme ne dépendant que de la volonté divine, ne confère au sacrement aucune causalité véritable. Le sacrement demeure un signe et rien qu'un signe, tout comme le denier en plomb donné cn échange d'une somme d'argent. L'autre solution est *magis theologis et dictis sanctorum conveniens.* Elle répond mieux à la notion de la causalité instrumentale, qui est celle des sacrements. L'instrument, en effet, mû par la cause principale, atteint toujours un effet supérieur à l'effet qu'il produirait naturellement, soit la perfection dernière produite par la cause principale, soit une disposition à cette perfection. Or, dans la justification, Dieu est la cause principale et ne se sert des sacrements que comme d'instruments dont la nature même de l'homme montre la convenance. L'action propre de ces instruments, envisagés comme causes naturelles, est une action purement extérieure sur le corps : ablution, onction, etc. Mais, en tant qu'instruments de la divine miséricorde, les sacrements atteignent un premier effet dans l'âme elle-même, le caractère ou quelque chose d'analogue. Quant au dernier effet, qui est la grâce, *non pertingunt etiam instrumentaliter, nisi dispositive, in quantum hoc ad quod instrumentaliter effective pertingunt est dispositio, quæ est necessitas, quantum in se est, ad gratiæ susceptionem.* Id., sol. 1.

La suite des questions abordées renforce l'impression que saint Thomas enseigne ici la « causalité dispositive ». Dans la première opinion rejetée, la vertu sacramentelle n'est qu'une simple relation à l'effet surnaturel attaché par Dieu à la réception du sacrement; dans la seconde, c'est un être réel, mais incomplet, motion reçue de la cause principale et qui ne fait qu'y passer pour atteindre son effet. Id., sol. 2. L'efficacité de cette vertu a trois sources : l'institution du Christ, comme cause principale agissante; la passion du (.hrisl, comme cause méritoire; la foi de l'Égiise reliant l'instrument à l'agent principal. Sol. 3. C'est en raison de cette motion qui passe dans le sacrement qu'on peut dire des sacrements qu'ils contiennent la grâce. Ainsi la grâce est dans le sacrement comme dans sa cause instrumentale dispositive : *sacramentum etiam instrumentaliter non attingit directe ad ipsam gratiam, sed dispositive* (sol. I), tandis que ⁑ intention » ou ‹ vertu » qui dirige l'action sacramentelle est dans le sacrement comme dans son sujet. *Ibid.,* ad 1·». C'est en ce sens qu'il faut interpréter la comparaison des sacrements « vases » de la grâce. *Ibid.,* ad 2am. Enfin, la grâce produite par les sacrements est dite grâce *sacramentelle:* elle sc diversifie selon la diversité des defauts que doivent corriger les sacrements. Elle n'est pas séparable de la grâce qui accompagne les vertus et les dons, laquelle est une sorte de continuation de la grâce sacramentelle. Sol. 5.

Dans la (list. V. q. i. a. 2, saint Thomas expose comment les ministres du sacrement coopèrent à l'œuvre de sanctification dont Dieu est la cause efficiente. Il ne s'agit pas d'une coopération dont l'efficacité emprunterait sa valeur à l'œuvre accomplie pur le ministre lui-même, *cx opere operante,* mais d'une coopération dont la valeur est tout entière *ex opere*

op/777/o. C'est la coopération du ministère, dont saint Paid .i dit : *Sir nos existimet homo ut ministret Christi* (I Con, iv, I).

b) Dans lr *Questions disputées,* môme doctrine, avec Cependant quelque nuances de précisions sur lrs rapports de la ‹ disposition » causée par le sacrement à l'effet dernier produit par Dieu dans Pâme. Dans le *Dr veritate,* q. xxvil, a. I, après avoir exclu l'opinion du la condition *sine qua non,* saint I homas s'attache a démontrer que les sacrements dc la Loi nouvelle *aliquid ad gratiam habendam operantur.* Or, ni le sacrement, ni ain une créature ne peut donner la grâce par une action propre; c'est donc pat une *action instrumentale* que les sacrements opèrent dans lu production de la grâce... Comme tout instrument, le sacrement possède une double action; l'une répondant à sa forme propre, comme laver et oindre, l'autre exercée en vertu de la forme do l'agent principal, Dieu, et c'est justifier... Colle vertu reçue dc l'agent princl· pal n'a qu'un être incomplet, motion spirituelle dans un cire matériel; mais clic élève le sacrement Jusqu'à l'effet produit par Dieu. Jusqu'à la grâce. Toutefois les sacrements ne produisent la grâce que *per modum Instrumentorum disponentium.* Ad 3··. Et c'est dans le même sens quo Γ· illumination * do l'âme par la grâce est une œuvre proprement divine, à laquelle cependant peuvent coopérer les créai un s, *instrume.ntaliter et dispositive.* Ad 9··.

Le *Dr potentia* apporte une précision intéressante au sujet de la coopération instrumentale qu'une simple creature peut apporter A Dieu daris une œuvre dc création. Quelque chose peut être dit créé de deux façons. Certain être sont créés sans aucune matière pr< supposée, ni *dans* laquelle *(in qua),* ni *de* laquelle *fer qua)* soit produit l'être créé : à une telle création, lu nature ne peut coopérer dlsposltlvcmenl. Certains èlres sont créés, mais *dans* une matière présupposée : l'âme humaine, par exemple. Or, du côté dc celte matière dans laquelle se réalise l'œuvre créatrice, la nature peut agir *dispositforment,* sans cependant atteindre la substance même do l'être créé; ainsi les sacrement agissent Inslrumcntalernent ri dispositi- st iiiml \<l 7wm et nd 8,‹m·.

c) La question *quodlibétale* .t//· q. x. ne parle plu de causalité dispositive. mais simplement de causalité instrumentale; final salut Thomas ajoute ici une comparaison tirée dc la causalité Instrumentale dc l'humanité du Christ dan l'accomplissement des miracles, pour faire comprendre la notion *iVInstrumrntuni canfunc turn* dans le sac rement : *Duplex est virtus : scilicet propria cl insIru/nrnluUs, ...?/ sic sacramenta habent virtutem spiritualem tnstrumenlalem ad spin tualrm effectum, quia, ram sacramentum adhibetur rum invocatione divina, rfjlcit hunc effectum, /·// hoc est convenient. quia Verbum, per quod omnia sacramenta habent virtutem, habuit carnem et fuit Verbum Dei; rt steal caro ‹ hristi habuit virtutem Instrumentalrm ad laciendum miracula propter conjunctionem ad Verbum, ita sacramenta per continuationem ad Christum crm i /irum rt passum efficaciam habent,* Cf. *Summa coni.* <l'!\t .1 |\ . C. XI I

di La *Somme théologique,* du moins dan la III· purs, q r.xri, ou sc trouve exposée la doctrine du la causalité sacramentelle, est muette sur la causalité dispositive. La matière est Iraitée en six articles.

a t.rs sacrements de la Loi nouvelle sont ils causes île ht grâce 7 (a. I). Apre avoir, comme dans le *Commen taire* rt Je *Dr veritate.,* exclu la première opinion qui fait des sacrements de la Loi nouvelle de simples signes dc la grâce, saint Thomas accueille la seconde opinion qu'il illustre de ses considérations habituelles sur la causalité principale et la causalité Instrumentale. Les sacrement dc la Lot nouvelle sont *cause* dc la grâce, en tant *ipi'instruments* mus par la vertu divine; et c'est eu tant qu'instrumenta de la puissance divine qu'ils ni teignent l'rtino. Voir surtout l'nd 2·

b. /m grâce sacramentelle ajouir telle quelque chose â la grâce des vertus rt des dons?(n. 2). Nous Verrons plus loin, col. 585, l'évolution de la pensée de saint Thomas A ce sujet. Notons toutefois Ici qu'au Heu de faire des grâces sacramentelles des disposition à la grâce habituelle, comme il semble le faire ailleurs : *In ƒV· Sent,,* dlst. I, q. j, n. I, sol. I, et *De veritate,* q. xxvr, a. 7, saint Thomas ne hdt Ici de la grâce sacramentelle qu'un complément du la grâce habituelle. Serait cc un Indice d'évolution «lu la causalité dispositive à la causalité dite perfective?

c. Des sacrements contiennent ils la grâce? (a. 3). — La grâce n'est pas contenue dans le sacrement simplement comme dans un signe, mais aussi comme dans une cause. Etant causes instrumentales de la grâce, les sacrements de la Loi nouvelle contiennent la grâce d'une manière plus spéciale <pie les sacrements do la Loi ancienne, qui étaient de simples signes. r<>ulcfoh, iis la contiennent non sous une forme parfaite et permanente! qui ne saurait exister que dan la cause principale, mais sous la forme passagère et Imparfaite propre à la vertu instrumentale. ‹ Au fond, cela revient à dire que dans ƒ sacrement sc trouve une vertu <|ul va à causer la grâce. · I h. Pegues, *C.ommen taire littéral,* t. xvn, p, 99. On sait que l'expression *continent gratiam* a élu canonisée au concile de Trente, sess. vu, can. 6. Voir col. G06.

d. Les sacrements renferment ils une vertu, cause de la grâce? (a. I). Leux qui admet lent que les sacrements causent la grâce par une sorte <le concomitance, ne peuvent concevoir d'autre vertu sacramentelle que la vertu «le la puissance divine « conssistnnlc », laquelle opère directement l'elfct sacramentel. Mais, si le sacrement est vraiment cause instrumentale de lu grâce, il faut lui accorder une vertu instrumentale proportionnée à la nature dc l'instrument, vertu ne possédant qu'un être incomplet, sorte de mouvement spirituel transitoire, vertu que Dieu ordonne a la production d'un elfct spirituel (ad ƒ m)cl dont le sujet est l'élément sensible composé dc paroles el dc chose unies dans l'unité du sacrement. Ad T4W.

r. Enfin, lrs sacrements agissent en tant qu'instru - ments unis (instrumentum conjunctum) à l'humanité du (.hrlst et, par l'humanité, à la divinité, dc sorte que la vertu salutaire dérive de la divinité du Christ par son hmnanité juscpie dans les sacrements eux-mêmes ▮ (a. 5).

2. *Discussions sur la pensée dr saint 't'homas, -* Saint 'I homa étant lu maître commun , il est tout naturel cpte les partisans des système plus récent Invoquent non patronage. On verra plmt loin, col. Alt et *p, quel sont ces système Nous ne pouvons Ici qu'indiquer les grandes lignes îles arguments à l'aide desquels chacun prétend s'abriter sou l'égide de saint Thomas.

Le partisans <le la *causalité phgilque* font observer que saint Thomas n'admettant pas l'explication <lc l'elîlcacllé des sacrements comme conditions *sine quibus non* de la grâce et rejetant la comparaison du denier de plomb, signe convenu pour recevoir une somme d'urgent, exclut par là la théorie moderne de la causalité morale; qu'un comparant la causalité sacramentelle à la causalité de. l'humanité du Christ, saint Thomas ne peut concevoir qu'une causalité physique; que lrs exemples de causalité Instrumentale cités par saint I hormis (causidltc instrumentale de la hache, du bâton), rt <prc lrs expressions même dont il se sert pour désigner la vertu sacramentelle à la manière d'un mouvement physique ne. peuvent se comprendre que dans lu sen·, de lu causalité physique·

Cf. Ilugon, *La caiisaUté instrumentale en théologie,* Paris, 1007, p. IIX sq., mnh surtout ρ. 132-112; *Tractatus dogmatici,* t. in, 9 édit., p. 74 75; .L Buccc ronl, *t'.ommrniarlus dr sacramentorum causalitate.* Purls. 1H8 l ; B. Lnvaiid, *Saint Thomas rt la causalité physique instrumentale dr ta sainte humanité rt des sacrcmcnb,* dans la /friwr *thomiste,* 1927, p. 202 ɖq.; *La thèse thomiste dr la causalité physique dr ta sainte humanité rt des sacrements he heurte t cite à d'insurmontables difficultés ? ibid.,* p. 105 s‹f. ; cf. A. Telxidor, *Dr causalilate sacramentorum,* dans *Gregorlanum,* 1927, . 76 sq.

Les partisans de la *causalité morale* ou de la causalité intentionnelle sc réfèrent aux textes qui présentent la vertu micramentclle comme sc rattachant â la passion du Christ, dont le mérite opère dans h s sacrements, ou encore à l'ordination divine, a In foi do l'Eglise ‹ t qui en propres ŧerme la dénomment vertu spirituelle ou Intentionnelle. Voir II. Boucsué, *La Causalité cfflctenir instrumentale dt l'humanité du Christ rt des sacrements chrétiens,* dans In *llcoue thomiste,* 1931. p. 370 303; M. Gierens, *Zur Lehre ŧe Id. Thomas fiber die Kausalitàt der Sakramentr,* dans *Scholaslik,* 1931, p. 321 315. Iranzelin. *Dr sacramentis,* th. xi, scholion i; Chr. Pcsch, *Pni tectiones Ihrologicit·,* t. m, n. IQO.

Mais on a cru découvrir une évolution dans la pensée de saint Thomas qui. dans les ouvrages de jeunesse, surtout dans h· *Commentaire sur 1rs Sentences,* aurait enseigné une causalité simplement dispositive, le sacrement ne produisant immédiatement qu'une disposition à la grâce, pour sc rétracter, au moins implicitement, dans la *Summe théotoyique,* en y enseignant une causalité perfective, atteignant la grâco ellemême. C'est la renseignement dc Cajétan : *Quidquid enim, secundum aliorum opinion/tn ut proba bitiorem dixerit auctor in I* Vun‘ *Sent., hoc in toco, secundum propriam sententiam, longe altius sensit, expresse ponens gratiam gratum lacientem.,, a Deo principaliter et a sacramento instrumrntalitrr effici. Comment, in Sum. Ihrul. S. 7honor,* ɨll q. i.x ii, a. 1. Interprétation contestée par Silvestre dc Perrare, *Comment, in S. 'Thonor Aquinatis Summam contra genlilts,* I. IV, .j.vu. Voir les textes dans Giercns. *op. cit.,* p. 102. 103, n. 73, 71. A l'encontre do cell© interprétation, on lait valoir également que la causalité dispositive sacramentelle n'est pas absente ‹le la *Somme théologique.* Ainsi, III·, q. i.x iii, a. t. saint 'I homas affirme que ‹ le caractère est dit une disposition à la grâce · ou encore, ce qui revient au mêmc.rrs *et sacramentum, ibid.,* a. 3, ad 2·M. D'ailleurs, la doctrine générale n'est elle pas afllrméc dans la I·, q. xi.v, a. 5 : *Causa secunda intdrummlalix non participat actionem cumae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium* nisi'oMiivE *operatur ad effectum principalis agentis,* A celte instance, les meilleurs Interprètes de saint 'I homas, notamment Baflcz, *In h· Sum. S. Thortue,* q. xi.v, a. 5, conci l, ct Jean de Saint 'I honin', *Dr sacramentis,* disp. XX IV,n. 323 sq.,répondent que l'expression *dispositive operari* ou *causare* ne doit pas faire illusion : elle signifie simplement *instrumcnlulitrr agere,* et n'est pas du tout synonyme de *dispositionem operari. Dispositionem operari* est une locution qui appartient évidemment Λ la causalité dispositive et, dans la *Somme,* saint I hornas, tout en affirmant que le caractère est une disposition à la grâce, n'a pas écrit que le sacrement ne causait pas la grâce immédiatement ct que son olllcacllé s'arrêtait au caractère :

Ions les philosophos enseignent, en effet, que, dans la causalité instrumentale, l'action de la cause principale ne passe pas seulement par l'instrument : elle sort. 5 la lettre, do l'instrument ; *non transit per instrumentum, sed exit ab instrumento.* Or, pour que Faction de la cause principale sorte de l'instrument. Il faut qu'elle y pénètre, il faut qu'elle y trouve comme une sorte de point d'insrrtlnn, ou elle rejoigne l'instrument lui même, ou plutôt on ɕil se conjolgnr a lui, afin ‹l0 tirer de lui l'action qu'elle veut produire. *Dispositive operari* ne marque rien de ɒlu que l'opération de l'instrument, cette action dispositive que la cause principale requiert jusque dans son propre exercice. *Ami du clergé,* 1926, p. 62. Ainsi donc I expre ssion *dix/fosihue operari* des *Questions disputées* et dc la *Somme théedogique* ne saurait In tinner en rien l'existence d'une évolution profonde dans la pensée de saint Thomas,

L'existence d'une telle évolution est confirmée par ce fait qui est *b* la ɒa de toutes ɬe conceptions anciennes de hi causalité sacramentelle - que les théologiens antérieurs a saint 'I homas professaient une création proprement dite de la grâce dans l'âme. Ort a une création proprement dIU aucun instrument créé ne peut concourir, sinon d'une manière dispositive dans la matière ou sc produit la création. C'est la thèse du *Commentaire sur tes Sentences.* Dans la *Somme,* saint 'l homas rejette, pour expliquer la production de la grâce dans l'âme, I idée d une création proprement dite. CL I·-I I·. q. ex, a 2, ad 3··; q. exiî, a. I. ad I·4· et ad 2··. L'expression : *dispositionem operari* convient à la conception d'une production de la grâce par manière de création proprement dite; *disttosiltvc. operuri* convient a la conception d'un‹ produc tion dc la grâce qui Implique la création dc *l'homme tout entier* dans la vie surnaturelle. LL 1· II·, q. ex, *toc. cil.* Sur celte évolution ɗ la pensée de saint 'Ihomas, voir Bègues, */tenue thomiste,* 1901, p. 352 iq.; *f'.ommentairc littéral,* t. xvn, p. 68 sq ; Ncpvcu, *De rausahtatr sacramentorum,* dans *Dimis Thomas,* 1901, p. 23 sq.; I ntcrloldncr. *Controverse thomiste : l'effet immédiat des sacrements,* clans la */iemie augustimenne,* 1908, p. 193 »q.

Dans cette explication dc la pensée de saint Thomas arrivée à son dernier stade l'cxpre&slon *dispositior operari* ne saurait être opposée a l'opinion qu'on a appelée, d'un terme d'ailleurs très contestable, la causalité per/rr/ine, c'csi-â-dlrc atteignant la grâce elle même. C'est ce que font opportunément observer les PP. Simonin et Meersscman dans leur récent recueil *De sacramentorum efflearia apud theologos ord. pnrd.,* p. vin. Ces auteurs n'admettent epic dilllcilenient uric evolution de lu pensée même dc saint 'liiomas; ils envisageraient plus volontiers une simple évolution dans hi terminologie. Dans le *Commentaire sur 1rs Sentences,* saint Thomas relie modestement son opinion à celle qui était alors en vigueur touchant lu causalité des sacrements. Ensuite, approfondissant davantage sa propre pensée, le Docteur angélique a su sc dégager d'une terminologie défectueuse ct abandonner la distinction primltivernent adoptée ɛntre disposition â la grâce et grâce elle même. Id., for. *cit.*

A l'opposé, nous trouvons l'opinion dc Billot qui, pour revendiquer le patronage de saint Thomas à sa théorie de In causalité ɗispositive intrnlionncllc, s'efforce de démontrer que saint Jhomas a toujours tenu l'opinion d'une causalité sacramentelle se terminant immédiatement à une *dispositio pnxvta,* le *res rt sacramentum. De sacramentis,* l, î, th. vu. Bon nombre des disciples de ce théologien se sont ralliés à celle manière de voir. Citons nu hasard : Van Noorl, de Smet, I lorace Maxzclhi, Hervé, \ an I love *(La doctrine du miracle chr: saint Thomas,* p. I IB 159), Van der Mccrsch.

3' *Après saint Thomas dⅠAquin.* I. *Dans l'école dominicaine.* Quelles ‹|ue soient les divergences d'interprétation touchant la pensée dc saint Thomas, il reste acquis qu'un grand progrès a été réalisé par

lui dans l'explication théologique de la causalité des sacrements : *l'application à cette causalité de la notion philosophique de cause instrumentale.* Sans doute, on rencontre l'expression *causa instrumentons* appliquée A l'eau du baptême dans une glose de la fin du xii· siècle sur les *Sentences* de Pierre Lombard. Cf. H. Weiswcilcr, *Eine neuefrûhe Glosse zum vierten Bach der Sentenzen des Petrus Lombardos,* dans Ans *der Geistesivell des Mittelallers* (en l'honneur de Mgr Grabmann), t. i, Munster, 1935, p. 381-382. Mais saint Thomas a approfondi le concept de cause instrumentale ct en a fait une application heureuse aux sacrements. Désormais ce concept sera pour ainsi dire le point d'appui de toute la théologie sacramentairc.

a) Annibal. — Nous le retrouvons chez Annibal (f 1272), l'auteur du *Commentaire sur les Sentences* attribué autrefois â saint Thomas avec la mention *ad Hanntbaldum.* L'auteur soutient encore l'ancienne opinion de la causalité simplement dispositive, mais y adapte la notion d'instrument : *Duplex est causa gratia : una principalis, qua causal et efficit gratiam, alia ministerialis, qua disponit ad gratiam, et sic sacramentum. ut est instrumentum divinæ misericordiæ, est causa gratiæ, quia instrumentaliter causal dispositionem necessariam... In IV Sent.,* dist. I.

b) Pierre de Tarantaise (Innocent V, 1 1276).— Il s'en lient â la meme conception : les sacrements sont les instruments do la divine miséricorde; en tant qu'ins-Lruments, ils produisent un effet que par eux-mêmes ils ne pourraient naturellement atteindre; par la vertu divine qui leur est communiquée, ils impriment dans l'âme « une disposition à la grâce *In* /V«» *Sent.,* dist. L a. 6. *Dicendum quod causant influendo non ipsam gratiam sed dispositionem gratiæ, non tamen ut agens principale, sed instrumentale.* Obj. 6».

c) Rainier de Pise (f vers 1310). — Il enseigne encore la causalité dispositive : *Solus Deus est principalis causa gratiæ effectiva, sacramenta autem nec creant gratiam nec de potentia maleriie eam educunt, sed causa gratin· sunt instrumentalis dispositiva; disponunt enim animam instrumentaliter ad hoc, ut ei gratia infundatur. Pantheologia, De sacramentis,* t. n, Venise, 1385, p. 895. Et la raison de cette disposition à la grâce est toujours cherchée dans l'impossibilité de concevoir une action instrumentale créée dans la production de la grâce qui procède de Dieu seul. Id., *ibid.. De gratia,* c. i, p. 991 sq.

d) Noll Hervé (f 1323). — Il distingue trois opinions : la première enseigne que les sacrements sont causes *sine qua non :* en raison d'un décret divin, à la réception du sacrement correspond la collation de la grâce. Lu seconde affirme que les sacrements, par eux-mêmes, ne produisent pas la grâce, qui est l'effet de la vertu divine présente dans l'application du sacrement. Le troisième opinion, à laquelle l'auteur sc rallie, est que les sacrements agissent pour produire la grâce *instrumentaliter et dispositive.*

Pour exposer son sentiment, I lcrvé distingue l'agent principal et l'instrument. L'effet répondant à l'activité de ces deux causes n'est pas le même : *quoddam est ugens disponens attingens dispositionem, qua subjectum disponitur ad principalem effectum sicut mellificans ceram agit dispositive ad sigillationem, ct aliud est agens attingens ad principalem effectum, sicut imprimens sigillum facit sigillationem.* L'exemple de In cire cl du sceau fait mieux comprendre la pensée de l'auteur. Et voici l'application de la doctrine à la causalité sacramentelle : *Sic... sacramenta sunt causa gratiæ dispositive, quia sc. effective attingunt ad dispositionem ad gratiam, qtnt est caracter vel ornatus, non autern guod attingant immediate effective ipsam essentiam gratiæ.* Cc que le sacrement produit immédiatement dans l'âme, c'est donc uniquement le caractère ou l'ornement qui appellent la grâce, (/est toujours la théorie du *res et sacramentum,* disposition â la *res sacramenti. In IV Sent.,* dist. I, q. i, $ 1. Cf. (iierens, *op. cit.,* p. 85, 87.

e) Capréolus (t I I I). — Faisant écho à *Pierre de La Palu* (f 1312) (ce dérider dans *In l Sent.,* dist. I, q. i), il explique le sens des dernières assertions de saint Thomas *(De veritate,* q. χχvιι, a. *A.cl Sum.theol.,* III·, q. i.x ii, a. 1) où il n'est plus question de disposition. On pourrait croire que saint Thomas enseigne que les sacrements atteignent effectivement quoique instrumentalcment, la grâce elle-même. *Sed intelhgendum est quod pertingunt ad gratiam sacramentalem effective, ad gratiam vero gratum facientem solum dispositive, ut exposuit Pelrus de Palude. Defensiones theologia Divi Thomæ Aquinatis,* l. IV, dist. I-1II, q. i, a. 1, édition Paban-Pègues, p. I *a.* Cette assertion do Capréolus fait écho à la position prise par saint Thomas dans le *Commentaire,* relativement â la grâce sacramentelle. Elle est insoutenable par rapport aux assertions de la *Somme théologique.* Voir col. 503 sq.

f) Cajélan. — Il rejette expressément cette assertion. Son commentaire de la pensée de saint Thomas mérite d'être cité intégralement :

« Le sacrement atteint Instruinentidement la grâce sacramentelle, et il n'est pus necessaire de recourir a une disposition préalable. Quoi qu'en ait dit» en effet· notre auteur dans le quatrième livre des Sentences, d'après l'opinion · plus probable d'autres théologiens. Ici, dans la *Somme.* exprimant sa propre pensée, bien plus profonde, il déclare expressément que la grâce sancti liante, par laquelle l'homme devient membre du Christ et qui nous rend participants à la nature divine, est produite pur Dieu principalement, par le sacrement instrumentalcment. Telle est bien l'intention de saint Thomas; elle apparaît jusque dans le titre de la question. cette question se distinguant de la question suivante en ce qu'le! on traite de l'effet principal du sacrement qui est la grâce et que là on truite de l'effet secondaire qui est le caractère... El nous avons une continuation dans l'article suivant de cette même question : la grâce sacramentelle n'y est pas présentée comme une disposition (ά la grâce sanctifiante), mais, comme il apparaîtra, elle n'ajoute aucun don habituel à In grâce sanctifiante elle-même. ▮

Et Cajélan de réfuter le fondement de la causalité dite dispositive :

• On objecte quo nulle créature ne peut même instrumentalement créer. Je concède la vérité do cette assertion; mail précisément *je nie que la grâce soit* d *proprement parler créée.* ·

Et avec tout le respect que l'on doit à une opinion commune *(pro reverentia tamen communis dicti),* le théologien dominicain met au point la pari de vérité que renferme cette opinion :

‹ Quand on parle de l'action qui cause la grâce, on peut en envisager un double aspect. Ou bien il s'agit du changement qui survient en l'âme, do non agréable devenant agréable n Dieu, ct c'est ici quo le sacrement exerce instrumcntalemcnt son action. Ou bien il s'agit de la production Immédiato de la grâce. o(i il sr mêle quoique chose de la création *(creatio ibi aliquo πκή Io immiscetur h* et c'est la le terme immédiat de l'action divine. · *In Sum. theol. S. Thomæ,* IIP. q. lxiï, a. 1.

La grâce est · concréée », ou mieux le sujet justifié reçoit de Dieu une sorte de nouvelle création élevant sa nature à un état supérieur. Tout ce qui, en celle œuvre de transformation, appartient ù cette transformation du sujet dans lequel l'action divine s'exerce, relève instrumentalcment de l'action sacramentelle. Cf. M.-1L Laurent. *La causalité sacramentaire d'après le commentaire de Cajélan sur les Sentences,* dans *Revue des sciences phil. cl théol.,* 1931, p. 77 sq.

g) Silvestre de Ferrure (t 1528). — il attaque vivement celte interprétai ion du cardinal dominicain.

Pour lui, la grâce est créée, on toute propriété du terme, et il en revient â l'ancienne explication do la causalité dispositive. Le sacrement produit le caractère instrumentalcment : le caractère n'est pas produit *ex nihilo,* mais par une transformation de l'âme, dans laquelle le libre arbitre entre pour une grande part, en tant qu'il est disposition à la grâce. Mais, d'autre part, il faut rejeter ('Interprétation de Capréolus relative â la grâce sacramentelle qui ne saurait Cire une disposition à la grâce sanctifiante. *Commentarius in S. Thomir Aquinatis Summam contra gentiles,* I 1\, c. 1.VI1.

Malgré la vive attaque du Fcrrarals, l'école dominicaine suivra désormais, presque exclusivement, le chemin tracé par Cajétan. Jusqu'à Cajétan, l'interprétation commune de saint Thomas était dans le sens d'une causalité dispositive, sans qu'il soit question de causalité physique ou morale. A partir de Cajétan. la causalité physique, mal dénommée perfective, sera l'opinion courante de la famille dominicaine. Nous devons cependant, au moment du concile de Trente, signaler deux exceptions, celles de Martin de Ledesma ct celle de Melchior Cano qui. à grand renfort d'arguments, non négligeables d'ailleurs, proposent l'explication de la *causalité morale.*

h) Martin de Ledesma. — Il distingue les causes naturelles (physiques) ct les causes morales : *morales autan appello causas liberas, quœ scilicet libere movent.* Sans controverse possible, il faut attribuer â l'efficacité de la puissance divine la production de la grâce ct des vertus dans l'âme. Comme cause principale, Dieu agit ici à la manière des causes naturelles (physiques). Mais la passion du Christ, dont les sacrements dérivent ct tirent toute leur cfllcacité, n'agit que d'une manière morale dans la production de la grâce : le sang du Christ ne saurait atteindre la grâce par une action naturelle. Certes, les sacrements sont les instruments du Christ pour achever notre rédemption ct nous conduire â la grâce et â la gloire. Mais c'est à la manière des causes dont l'influence est d'ordre moral : *Sacramenta novæ Jxgis sunt causa morales gratia' ct non naturales ct sic intelligitur a concilio Florentino el Tridentino quad continent gratiam et earn digne suscipientibus conferunt. Continere dicuntur sacramenta gratiam, non ut causa naturalis continet suum effectum, sed ut causa moralis, ut crumena dicitur continere captivi redemptionem, quia continet pecuniam... Et sicut crumena administrans pecuniam redemptionem confert, ita sacramentum confert gratiam ct pretium redemptionis applicans.* L'auteur reconnaît d'ailleurs que, dans cette explication, les sacrements ne sauraient être conçus comme atteignant la grâce elle-même. *Fratris Martini Lcdesmii theologi instituti praedicatorum... primus Thomus qui etiam Prima IV nuncupatur,* q. ni, a. 1, édition de CoTmbrc, 1555, p. 37 d-38 *b.* Cf. Givrcns, *op. cit.,* p. 106 lox.

i) Melchior Cano. — De grandes affinités relient sa doctrine à celle de Ledesma: même explication, mêmes arguments. 1) serait hérétique de dire que le sang du Christ, sa passion, son humanité n'ont pas été de véritables causes de notre justification et de la grâce en notre âme. Ainsi serait ce manifestement une erreur de nier l'efficacité instrumentale des sacrements relativement â notre salut. Mais il ne s'agit que de causes morales. *Quemadmodum si ego essem apud Turcas captivus, ct cum qui daret pecunias redemptionis, videlicet pretium, ct manum qua pecunias porrigeret et pecunias etiam ipsas, qmr sunt instrumenta ad redimendum, redemptionis causas esse, non naturales quidem, sed murales, nemo sanie mentis ibit inficias.* Et, lout comme Ledesma, Melchior ('.ano se réfère a saint Thomas, *Sum. theot.,* ŧII q. x l v iii, a. C»; q. x l ix , a. 2; q. l v i, a. l ; q. l x îî, a. 4. *Detectio de sacramentis in genere,* dans *Opera,* Padouc, 1762, p. 111 sq. Cf. Glcrcns, *op. cit,,* p. 108-111.

2. *Dans l'école franciscaine. — a) Diehard de Médiavilla.* — 11 est à peine postérieur à saint Thomas puisqu'il écrit son *Commentaire sur les Sentences* entre 1284 ct 1298. Cf. Hocédcz, *Richard de Middleton,* Louvain. 1925, p, 55. Sur la causalité des sacrements, il suit fidèlement saint Bonaventure. Après avoir rapporté l'opinion de la causalité instrumentale dispositive, dans laquelle le sacrement est conçu *sicut attingens quamdam dispositionem ad ğratta susceptionem,* il s'arrête â la seconde opinion, *qtur videtur inteUigibilior,* d'après laquelle les sacrements de la Loi nouvelle produisent la grâce, *quia ex institutione, divina semper divina virtus in digne suscipientibus ea efficit eam; pro tanto ergo dicuntur conferre, gratiam, quia semper habent concomitantem virtutem divinam gratiam conferentem.* C'est donc par cette institution, cette ordination divine que s'explique la vertu sacramentelle., ct non par une vertu transitoire passant par le sacrement pour atteindre l'âme du sujet. Un argument invoqué par Richard, contre la causalité dispositive est la transsubstantiation. Quelle disposition préalable peut-on imaginer dans la transsubstantiation? *In Sent.,* dist. I, n. 4, q. n. Cf. \V. Lampcn, *op. cit.,* p. 33-36.

b) Guillaume de Ware. — De Guillaume de Ware, le maître de Duns Scot, le *Commentaire sur les Sentences* n'est pas édité. Nous le citons d'après le texte de W. Lampcn, p. 37-15. Pour Guillaume pas de causalité dispositive : si le sacrement pouvait créer dans l'âme une disposition nécessaire à la grâce, *gratia non esset gratia, ...sed naturalis forma,* 11 faut donc tenir fermement l'opinion contraire : la vertu sacramentelle n'a d'efficacité que conséquemment à la volonté divine ct aux dispositions prises par Dieu el à l'action extérieure du ministre : *Deus, qui est principale agens, sic voluit et disposuit, quod solum haberet effectum in illo, super quod dirigitur intentio sacerdotis conferentis vel in materia illa, ad quam dirigitur intentio, ideo qiiantumcumque illa virtus attingit istum hominem vel illum baptizandum vel hanc hostiam consecrandam vel illam, nunquam baptizatur nisi ille super quem dirigit sacerdos seu baptizans suam intentionem ncc aliqua hostia consecratur nisi illa super quam fertur intentio sacerdotis. In /V·® Sent.,* dist. L

c) Jean Duns Scot. — Son opinion sur la causalité sacramentelle a été exposée ici, t. iv, col. 1909-1910. Le *florilegium* de \V. Lampcn complète cc qui a été dit alors. Scot traite la question dans le commentaire *In /V·® Sent.,* dist. I *(Opus oxoniense). Opéra,* Paris, 1891, p. 139 sq. Dans une première partie (Lampcn, p. 46-55), Scot montre que les sacrements ne sauraient posséder, même selon un être Imparfait ct transitoire, une vertu divine les rendant aptes â produire instrumcntalement soit la grâce, soit la disposition de la grâce : cc serait, en effet, affirmer la possibilité d'une coopération instrumentale de la créature au terme meme de la création, la disposition prochaine appelant la grâce étant elle-même une forme simplement surnaturelle, qui ne peut être tirée de la puissance naturelle du sujet. Reprenant les arguments de Richard, Scot insiste à son tour sur l'impossibilité de concevoir pareille disposition dans le sacrement d'eucharistie, soit qu'on envisage le sacrement déjà pleinement réalisé par la consécration, soit qu'il s'agisse de l'acte même de la consécration. Comment dire que les paroles atteignent la transsubstantiation? Et, d'une manière plus générale, où placer la vertu instrumentale dans les paroles qui se succèdent sans que les précédentes laissent une ‹ disposition · dans les suivantes? Comment concevoir que l'action d'un instrument composé de multiples paroles cl de bien d'autres

éléments matériels puisse produire *in instanti* la disposition préalable â la grâce? Sur ces théines généraux, Scot module des variations multiples avec une ironie subtile ct souvent déconcertante.

Voici maintenant la reconstruction positive do Scot. La présence de Dieu dans le sacrement n'ajoute rien à la présence affirmée par tous les philosophes *per pnesentiam, per potentiam, per essentiam.* Il faut donc qu'elle vienne d'un autre principe. Cc n'est pas du sacrement. qui ne.saurait être cause déterminant Dieu à agir. Donc, c'est cn suite d'une détermination de la volonté divine qui cn a disposé ainsi et s'est engagée devant l'Église à produire tel effet attaché au sacrement. Comment dire cependant que les sacrements soient causes de la grâce? Non pas parce qu'ils ont une action par rapport à la grâce ou à la disposition immédiate A la grâce, puisque grâce et disposition à la grâce ne peuvent être produites que par création. Mais la réception du sacrement constitue la disposition immédiatement requise pour l'infusion par Dieu de la grâce, et ce, non par la production d'une autre disposition intermédiaire entre le sacrement et la grâce, non cn vertu d'un rapport naturel ou intrinsèque du sacrement à la grâce, mais simplement en raison de l'ordre imposé par la volonté de Dieu, agent principal. *Ipsum sacramentum sive susceptio sacramenti est talis dispositio immediata, non causons altani mediam inter se et gratiam; ergo ipsa potest dici aliguomodo causa activa vel instrumentalis respectu gratin'... litre propositio...*
• *omnis dispositio accessitans ad formam... potest dici quodammodo causa activa sive causa instrumentalis » respectu forma conceditur, quando ex natura sua vel aliguo intrinseco vel ordinatione naturali alieujus agentis superioris necessilat ad formam : non sic est hic, sed tantum nécessitât ex ordinatione voluntatis agentis Dei.* Lampen, *op. cit.,* p. 55-56.

On le voit, Scot, sans en avoir déjà trouvé le mot. est un véritable précurseur de la causalité morale. Il semble donc que c'est bien ù tort qu'on l'ait fréquemment rangé parmi les partisans des sacrements, conditions sine *quibus non* de la grâce. C'est à cette conclusion. d'ailleurs, que sont parvenus A. O'Neill, *La causalité sacramentelle d'apres le Docteur subtil,* dans *Études franciscaines,* 1913, p. Ill sq., ct R.-M. Huber, *The doctrine of Ven. John Duns Scotus,* dans *Franciscan studies,* η. 4, New-York. 1926.

3. *Éclectiques et nominalistes. — a) Henn de Gand* (t après 1292), auquel Duns Scot se réfère à plusieurs reprises, propose une explication, à première vue originale, mais qui en réalité se rapproche ou de la causalité simplement morale ou même de la simple condition *sine qua non.* L'explication consiste ù comparer l'union de Dieu au sacrement à l'union hypostatique de la divinité et de l'humanité dans l'incarnation. Dans l'incarnation, · la divinité existant dans la chair du Christ par la grâce d'union guérissait les lépreux au contact de la main de Jésus ». Ainsi, les sacrements de la Loi nouvelle *sunt causa gratiæ instrumentaliter, non quia aliquid agunt in producendo graham plus quam sacramenta V. L., sed quia Deus ut existent est in ipsis ad tactum eorum circa illos, quibus administratur, confert gratiam creando eum in ipsis. Et per hunc modum dicuntur esse instrumenta ereativa gratin·... Quodlibetam* IV, q. xxxvn, Paris, 1518, fol. 1 19 v° sq. Dans Gicrens. *op. cit.,* p. 92-93.

b) Durand de Saint-Pourrain (f 1332). — Il accentue encore l'explication dans le sens de la condition *sine qua non : in sacramentis non est aligna virtus causatira grattée..., sed sunt causa sine qua non confertur gratta, quia ex divina ordinatione sic fit good recipiens sacramentum recipit gratiam, nisi ponet obicem, et reapit gratiam non a sacramento, sed a Deo. In l* Vu« *Sent.,* dist. I, q. IV.

c) L'école nominaliste. — Dans son ensemble, elle s'attache à l'explication do la condition *sine gua non.* Voir Ici, pour Gabriel BÎel. t. n. col. 822.

Quant â Pierre d'Ailly, il admet nettement que les sacrements ne sont causes q̈u *improprement dites : Dupliciter potest aliquid dici causa. Uno modo proprie, guando ad pnrsentiam esse unius, virtute ejus cl ex natura rei seguitur esse alterius, ct sic ignis est causa caloris. Alio modo improprie, guando ad pnrsentiarn esse unius seguitur esse alterius, non tamen virtute ejus, nec ex natura rei, sed ex sola voluntate alterius; et* sic causa sink qua non *dicitur causa... Sacramenta X. L. primo modo non sunt causa· effectiva gratia, sed bene secundo modo, improprie. In /V«“ Seni.,* q. i. c. 1, conci. 3·; cf. Occam, *In I* Vorn *Sent.,* dist. 1. q. i, 2°.

4° *Conclusion générale.* — Jusqu'au début du XVIe siècle, les systèmes modernes sur la causalité des sacrements n'existent pas encore, du moins sous la forme précise et avec les expressions aujourd'hui reçues. Cependant la période de tâtonnements et de préparation que nous avons étudiée permet de dégager, sous le sens dogmatique (qui s'affirmo de plus en plus, surtout â partir de saint Thomas qui lui a donné une impulsion exceptionnelle avec la doctrine de la causalité instrumentale et de l'ex *opere, operato),* diverses tendances théologiqucs. qui toutes prétendent conserver le dogme acquis do la causalité sacramentelle en l'expliquant de differentes manières.

Trois tendances s'affirment principalement : la première dans l'ordre chronologique, épouse d'une façon simple, trop simple serait-on tenté de dire, les contours de la doctrine universellement reçue au Moyen Age du triple aspect du sacrement : *sacramentum tantum, res et sacramentum. res sacramenti* (voir plus loin, col. 621). Dans tout sacrement, il faut considérer un effet intermédiaire entre le sacrement extérieur et la chose intérieure du sacrement, la grâce : c'est la réalité sacramentelle du caractère ou de *Vornatus animte,* disposition préalable â la grâce.

Puis, devant les difficultés que présente celte théorie de la causalité dispositive pour expliquer l'efficacité réelle des sacrements, et surtout après l'évolution qui s'est produite, sinon dans la pensée, du moins dans les formules do saint Thomas, nous voyons s'affirmer, après des hésitations et des tâtonnements dans l'école dominicaine, la célèbre théorie de la causalité immédiate de la grâce par les sacrements. Gajélan cn est l'initiateur. On la retrouvera plus lard sous le nom de causalité physique perfective, deux expressions assez peu propres à en faire comprendre le sens profond.

En lin, cn réaction contre les difficultés, apparentes ou réelles, de l'explication thomiste, surgit avec Scot et reprise plus lard p:»r Ledesma ct Cano, l'explication, tout d'abord dénommée de la *pactio divina.* disposition, ordination divine, ensuite, plus simplement appelée *causalité morale.* L'école franciscaine a préparé celle évolution et les travaux récents de Hcnriquet et de Rémy pour saint Bonaventure, do O'Neil et de Ihibcr pour Duns Scot, ont heureusement mis en relief les liens étroits de parenté qui unissent l'ancienne opinion franciscaine et la théorie moderne de ℍ causalité morale. La raison métaphysique qui a séparé les deux grands courants est, du côté des partisans do la *pactio divina* et de la causalité morale, l'impossibilité de concevoir une causalité instrumentale dont l'effet sc terminerait à la « création » de la grâce; du côté des partisans de la causalité immédirte de la grâce, la possibilité d'expliquer la production de la grâce dans l'âme autrement que par voie de création pure ct simple. En tout cas le progrès incontestable qui s'est fait dans les esprits, <μιηηI â ce problème de la « créa-

lion · de In grftce, a été le coup de mort pour la théorie de la causalité dite dispositive :

Il conviendrait··, de ne pas oublier que la théorie de la causalité dispositive a une histoire dont nous ne pouvons pas la détacher : elle est entrée dans l'existence, et elle s'y est soutenue par le moyen d'une théorie particulière sur l'infusion do la grâce dans ΓΛηιο. Pour les anciens théologiens. la grâce ‹ >1 créer dans l'âme. On ne dira donc pas que 1rs sacrements In produisent directement et immédiatement : «lire que 1rs sacrements produisent la grâcr directement ct immédiatement revient à dire qu'ils la créent, ct nous savons, d'autre part, que nulle cause créée ne peut servir d'instrument dans une œuvre do création. Que devaient faire les théologiens devant la rigueur de cette déduction? Beaucoup d'entre eux as aient pris un parti qui n'était pus bon : puisque les sacrements ne peuvent servir, comme Instruments, a la production de la grâce, ils en conclurent quo les sacrements n'étaient pas causes, mais conditions de lu grâce, \Insi prit jour In théorie de la causalité occasionnelle. Celle-ci apparut, en effet. trop faible, trop ininimiste, expression imparfaite ct inadequate des textes traditionnels : tout en maintenant l'idée de la création de la grâce, il fallait, quand même, renforcer l'idée de la causalité sacramentelle. Dans le grand embarras où se perdit un moment la théologie pour mettre d'accord deux choses qui lui paraissaient, a la réflexion, de plus en plus éloignées, mi exemple favorable fut trouvé : c'est celui de la génération humaine. L'âme humaine n'était-clle pas créée, elle aussi? Et cependant refusait-on au père une certaine influence dans sa production? De son acte résulte, au contraire, dans l'organisme, la disposition dernière qui nécessite hi création de l'âme : son intervention ne va pas plus loin, mais elle vu jusque là. Pourquoi n'admettrait-on pas qu'il en est de même de la causalité sacramentelle? 11 semble qu'il y ait correspondance parfaite dans les deux cas. De même que l'âme humaine échappe à la causalité du père, ainsi la grâce échappe, elle aussi, à la causalité du sacrement : leur création les place, l'une et l'autre, au-dessus du monde créé; mais, en retour, de même qur le père dépose dans l'organisme une disposition qui nécessite l'âme, ainsi le sacrement dépose dans l'âme une dis;n>sition qui nécessite la grâce : (/hposf/to. çu/r *est necessitas, quantum in se est, ad gratin! susceptionem.* Tous les scrupules des théologiens étaient apaisés. La causalité dispositive représentait une formule suffisante. une formule honorable, la seule en tout cas qui fût possible, si l'on admettait la création de la grâce. Que suit-il de là? — Il suit de là que la causalité dispositive vaut ce que vaut lu création de la grâce. Si la grâce n'est pas créée, la causalité dispositive devient une chimère : elle n'a eu de raison d'être que dans l'hypothèse de la création de hi grâce; cclle-cl étant trouvée fausse, celle-là demeure sans soutien. Ainsi touchons-nous du doigt l'explication du progrès «pii s'est accompli dans l'esprit de saint Thomas quant à la causalité dispositive : aussi longtemps qu'il a cru à la création de la grâce, saint Thomas a cru à la causalité dispositive; il n abandonné la causalité dispositive, dès qu'il eut abandonné la création de la grâce. · *Ami du clrrgt'*, 1926. p. 63.

L'école franciscaine, surtout après Scot. Martin de Ledesma ct Melchior (auto se retournant, pour éviter la difficulté, vers l'hvpothèse de hi *pactio divina* ou de la causalité morale n-belle été plus heureuse? X'est-elle pas retombée, sans le vouloir, dans tous les inconvénients de la causalité occasionnelle? C'est ce que la théologie postérieure au concile de Trente examinera.

//. ZZ.S XÎUAT/OXS n&KàTlQVF.S ET LES DÈPIXIT/oxs DU coxcu E d e T/iEXTE - 1° *Avant le protestantisme : lrs premières decisions dr Γ Église relatives ait dogme de Γefficacité sacramentelle. -* Sous des formes bien diverses, le dogme de l'efficacité sacramentelle a été attaqué depuis les premiers siècles. La querelle des rebaptisants en pourrait peut être fournir un premier exemple; celle des réordinations un autre, encore qu'il ne faille pas trop insister sur cet aspect. Les négations des vaudois ct des cathares quant à l'eflicacité des sacrements administrés par des prêtres pécheurs; plus lard encore, les assertions de Wicloff cl de lins sur des points analogues obligeront l'Eglise à formuler sa pensée plus nettement, soit par la condamnation expresse des erreurs avancées, soit dans une proposition positive de la doctrine. Sans refaire ici l'histoire de ces erreurs qu'on trouve ailleurs dans les différents articles de ce dictionnaire, il sera utile de récapituler brièvement les premières décisions de l'Église relatives au dogme de l'efficacité sacramentelle.

L *l.es formules ǧénérale — a)* A propos du baptême, le concile de Carthage de 418 anathématisc ceux qui voudraient prétendre qu'en baptisant les petits enfants cn rémission des péchés, on emploie une formule fausse, les enfants n'héritant pas d'Adam le péché originel. Il faut croire, au contraire, avec l'Église que les petits enfants sont vraiment baptisés en rémission des péchés, cette régénération les purifiant des souillures contractées par eux dans la génération. Can. 2. Denz.-Bannw., n. 102. Le baptême a donc une réelle cflicacité à l'égard du péché originel.

b) Le IIe concile d'Orange (529) déclare dans la profession de foi Anale qu'après *la grâce reçue par le baptême,* tous les baptisés peuvent ct doivent, avec le secours ct la coopération du Christ, remplir, s'ils veulent fidèlement y travailler, les devoirs qui importent au salut de leur âme. Dcnz.-Bannw., n. 200.

c) La lettre d'Innocent III à Ymbcrt d'Arles (1201), insérée aux *Décrétales,* 1. III, tit. llî, 12, *Majores,* jette le blâme sur ceux qui prétendent que le baptême est conféré inutilement aux enfants, disant que la foi ou la charité ct les autres vertus ne peuvent leur être infusées, meme en tant *qu'habitas,* parce qu'ils sont incapables de consentir. Denz.-Bannw., n. 110. La même décrétale indique que le baptisé, même ne recevant pas la grâce *(rem sacramenti)* cn raison d une fiction qui s'y oppose, reçoit néanmoins cn certains cas le caractère. Id., n 411. De ccs documents on doit conclure que le sacrement par lui-inêmc opère un effet dans l'âme.

d) Dans la profession de foi imposée aux vaudois, le même Innocent III les oblige à reconnaître une véritable cflicacité aux sacrements administrés par un prêtre pécheur. Et il ajoute que le baptême ouvre le ciel aux enfants qui l'ont reçu, s'ils viennent Λ mourir axant d'avoir commis d'autres péchés; que tous les péchés, tant le pêché originel que ceux volontairement commis sont remis par le baptême. Denz.-Bannw., η. 124. Contre les mêmes hérétiques, le IV· concile du Latran, sous le même pape, enseigne l'eflicacité de l'eucharistie quant à la transsubstantiation du pain au corps, du vin au sang (du Christ); futilité pour le salut du baptême convenablement conféré par qui (pie ce soit; la possibilité de réparer par la pénitence les chutes commises après la réception du baptême. Denz.-Bannw., n. 130. Toutes expressions qui marquent bien que les sacrements opèrent salutairement en l'âme du chrétien. · \

e) (irégoirc IX renouvelle contre les cathares et autres hérétiques les mêmes condamnations; donc promulgue de nouveau la doctrine de la valeur des sacrements dûment administres. Denz.-Bannvv.. n. fit.

2. *Les formales plus directes. — a)* t.e *concile de Vienne* publie une déclaration sur l'eflicacité du baptême dans l'âme des petits enfants, approuvant l'« opinion » qui enseigne qu'aux enfants comme aux adultes *est conférée dans le baptême la grâce informante avec les vertus.* Denz.-Baninv.. n. 483.

b) l.e concile dr Florence prélude d'une façon plus complète aux canons do Trente. Tandis que les documents précédents ne s'occupent guère que de l'eflicacité du baptême, le décret *Pro Armenis* envisage, avant toute déclaration particulière à chaque sacrement, une déclaration sur les sacrements en général. L'Instruction pratique aux Arméniens est empruntée presque textuellement à l'opuscule *De articulis fidei cl Ecclesiic sacramentis* de saint Thomas d'Aquin. A l'article

Onnnr.. voir t. ni. col. 1316, nous avons dit quelle autorité il semblait convenable d'attacher à ce document auquel le concile de Trente s'est référé si souvent ct sans restriction.

Nov;r Legi septeni sunt sacramenta videlicet baptismu», confirmatio, cuchiiristin, pænitentia, extrema unctio, ordo ct matrimonium. qu;r multum a sacramentis differunt antiqua Legis. Illa enim noncausabnnt gratiam, sed cani solum per passionem Christi dandam esso figurabant : liax vero nostra ct continent gratiam, et ipsam digno suscipientibus conferunt.

Il y a sept sacrements do la Loi nouvelle : savoir, le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre ct le mariage, qui diffèrent beaucoup des sacrements do l'ancienne Loi. Ceux-Ki, en effet, no causaient pas la grâce, mais ils la préfiguraient simplement comme devant être donnée par le Christ. Nos sacrements, au contraire, ct contiennent la grâce ct la confèrent â ceux qui les reçoivent dignement.

Horum quinque prima ad spiritualem uniuscujusque hominis in selpso perfectionem. duo ultima ad totius Ecclcsiæ regimen multiplicationemque ordinata sunt. Per baptismum enim spiritualité! renascimur : per confirmationem augemur in gratia ct roboramur in fide; renati autem ct roborati nutrimur divina cucliaristlæ alimonia. Quod si per peccatum ægritudinem incurrimus animæ, per pænltentinm spiritualité? sanamur; spiritual lteret laniet corporaliter, prout anima? expedit, per extremam unctionem; per ordinem vero Ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter, por matrimonium corporaliter augetur.

De ces sacrements, les cinq premiers sont ordonnés â la perfection spirituelle de chaque homme considéré individuellement; les deux derniers» au gouvernement et à l'accroissement do l'Eglise entière. Par le baptême, en effet, nous renaissons spirituellement: par la confirmation. nous recevons un accroissement de grâce ct sommes fortifiés dans la foi; ainsi appelés à une vie nouvelle ct fortifiés, nous sommes nourris par l'aliment dis In do l'eucharistie. Que si, par le péché, nous tombons dans une maladie de Pâme, c'est la pénitence qui nous guérit spirituellement; l'cxtrèmo-onction pareillement nous guérit spirituellement ct même corporellement, si c'est utile Λ l'âme. L'ordre permet à l'Église d'être gouvernée et spirituellement multipliée, tandis que le mariage pourvoit à l'accroissement du nombre de ses membres.

Utre omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanqunm materia, verbis tanquam forma, ct persona ministri conferentis saeramentum cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia: quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum.

Tous ces sacrements ont leur achèvement en trois éléments, Λ savoir : les choses comme matière, les paroles comme forme, et la personne du ministre qui les confère, avec l'intention de faire cc que fait l'Église. Si l'un de ces éléments fait défaut, le sacrement n'est pas conféré.

Inter lure sacramenta tria sunt : baptismus, conflrmatio et ordo, quit characterem. Id est. spirituale quoddam signum a ceteris dIstinctivum, imprimunt in anima indelebile. Unde in eadem persona non reiterantur. Reliqua vero quatuor characterem non Imprimunt ct reiterationem admittunt. Denx.-Bnnnw„ n. 60S.

Parmi ces sacrements 11 y en n trois, le baptême» la confirmation ct l'ordre, qui impriment dans l'âme, d'une manière Indélébile, un caractère, c'est-à-dire un signe spirit ucl, distinct If des nul res hommes. En conséquence ils ne peuvent être réitérés dans la même personne. Les quat re autres sacrements n'impriment pas de caractère ct admettent la réitération.

Cet exposé conciliaire est un excellent résumé de toute la théologie sacramcntaire, telle que le magistère ordinaire de l'Église l'a empruntée à saint Thomas. L'énumération des sept sacrements, voir ci-dessus, col. 536; l'affirmation de la causalité des sacrements de la Loi nouvelle, c'est-à-dire des sacrements institués par Jésus-Christ» par rapport à la production de la grâce, *continent rt conferunt,* en opposition avec le rôle des sacrements de l'ancienne Loi qui ne faisaient que préfigurer la grâce à venir. Suit l'exposé de la convenance du septénaire en conformité avec les exigences de la vie spirituelle de l'homme considéré soit comme individu, soit comme membre de l'Église, voir ci-dessus, col. 538. Le concile reprend ensuite, *brevissima formula* selon son expression, lu doctrine de la matière et de la forme, du rôle du ministre et de la nécessité pour lui de l'intention de faire ce que fait l'Église.

Enfin se trouve affirmée la doctrine .catholique du caractère imprimé par trois sacrements qui, par là même, ne peuvent être réitérés.

En parlant non seulement du caractère, mais encore de la grâce conférée par les sacrements à ceux qui les reçoivent dignement, le concile touche à la question des effets des sacrements ct des conditions requises dans le sujet pour recevoir ces effets salutaires. Voir plus loin.

La question des sacrements est également touchée au concile de Florence dans le décret *Pro jacobilis.* On y affirme tout d'abord la cessation, depuis la venue du Christ, «les sacrements de l'ancienne Loi ct l'institution des sacrements du Nouveau Testament. Cette affirmation générale tend à réprouver, en particulier, l'usage de la circoncision et à proclamer la nécessité de recourir au baptême pour la régénération de l'âme même des petits enfants, lesquels doivent être régénérés le plus tôt possible après leur naissance, en raison des dangers que court souvent leur existence. Dcnz.-Bannw., n. 712.

c) Bien que chronologiquement les sessions reconnues du concile de Constance soient antérieures au concile de Florence, nous rappelons seulement Ici les condamnations portées contre Wiclcff et Mus, en raison de l'affinité do la doctrine de ces deux hérétiques avec les erreurs de Luther. Sans doute cette affinité est encore assez lointaine; car WiclcfT et Hus ne nient pas l'efficacité des sacrements en général; leur erreur ne vise qu'un cas particulier, celui du ministre administrant un sacrement en état de péché mortel : *Si episcopus vel sacerdos exsistat in peccato mortali, non ordinat, non consecrat, non conficit. non baptizat.* Prop. I, Dcnz.-Bannw., n. 584. A cette proposition font écho un certain nombre d'erreurs de Jean Hus, où la doctrine de l'Église sur les sacrements est ou explicitement ou implicitement attaquée. Cf. prop. 8, 22, 24, 25, 30; Dcnz.-Bannw., n. 631, 618, 650, 651, 656. Mais c'est surtout dans l'interrogation 22 proposée aux wiclcfflstcs ct aux hussites (bulle *Inter cunctas,* 22 février 1118) qu'on retrouve la pensée du concile do Constance : *Utrum credat, quod sacerdos cum debita materia et forma et cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, vere conficiat, vere absolvat, vere baptizet, vere conferat alia sacramenta?* Denz.-Bannw., n. 672.

2° *Les doctrines protestantes visées par le concile de Trente.* — Le titre de cc paragraphe montre quel en est l'objet. Nous n'envisageons pas ici l'exposé synthétique de la doctrine protestante sur l'efficacité des sacrements. Cet exposé a été fait à Réforme, t. xm, col. 2062-2068. En bref, la justification n'étant que l'imputation faite au pécheur par Dieu des mérites du Christ, en raison de la fol-confiance que l'homme pécheur manifeste à l'égard du Sauveur, le rôle des sacrements est très minimisé. Pour les protestants, les sacrements sont des rites extérieurs, signes des promesses divines, ct dont l'unique effet est d'exciter dans les âmes la foi justifiante. Par eux-mêmes, ils n'opèrent pas plus que les sacrements pré-chrétiens.

Le 17 janvier 1546, le cardinal Cervino, deuxième président du concile, proposa à l'examen de l'assemblée les erreurs recueillies dans les livres des héré-

tiques, touchant les sacrements en général. *Cône. Trtd.,* édit. Ehscs, t. v, p. 835-836. Sur le nombre (1), voir col. 536.

2. — Sacramenta non esse necessaria» ct sine ris ac eorum \<»lo per solnm fldem homines u Deo gratiam adipisci.

Les sacrements nft sont pas nécessaires; ans eux, même sans h"' désirer, e hommes, pur la foi seule, peuvent obtenir la grâce de Dieu.

L'erreur ici signalée touche directement à la nécessité des sacrements. Sans doute l'Église catholique ne professe pas que tous les sacrements sont également nécessaires; mais ici l'erreur protestante affirme qu'aucun sacrement n'est nécessaire. Et par là, indirectement, se trouve attaque le dogme de l'cfflcadté sacramentelle. La proposition signalée donne la raison même pour laquelle les réformateurs nient la nécessite des sacrements, c'est qu'ils ne sont efficaces que par la foi et donc que, sans eux, les hommes, par la foi seule, peuvent obtenir la grâce de Dieu.

Les Actes du concile ne donnent ici aucune référence : cette erreur se confond d'ailleurs avec l'erreur fondamentale du protestantisme en matière de justification. Mais certaines rédactions des Actes substituent ù cet article 2 la rédaction suivante, où se reflète une pensée de Mélanchthon :

Orationes ct applicationes ct eleemosyna· verissime passe did sacramenta.

Les prières, les afflictions les aumônes peuvent, en toute vérité, être appelées sacrements.

Mélanchthon en effet avait écrit : *Cur non addimus orationem, quæ verissime potest dici sacramentum; habet enim mandatum Dei ct promissiones plurimas et collocata inter sacramenta quasi in illustriori loco invitat homines ad orandum... Possent hic numerari etiam elecmosynæ, item afflictiones, quæ et ipsa sunt signa, quibus addit Deus promissiones... Apologia confessionis,* a. 14, dans J.-Th. Müller, *Symbolische Bûcher,* p. 201. Mélanchthon donne lui-même la raison de son assertion : signes des promesses divines, prières, alllictions, aumônes ont, par la foi, la même efficacité que les sacrements.

3.— Nullum sacramentum esse alio dignius.

\ucun sacrement ne l'emporto sur un autre en dignité.

Luther : *Deinde ct sacramentum vel primum esse sanxerunt* (sc. catholici baptismum), *cum tamen sacramenta nulli ministrare nisi sacerdotibus permittant, nec ullum sacramentum altero dignius esse possit, cum omnia constant verbo Dei. De instituendis ministris Ecclesia, ad senatum Pragensem, (J.uvres,* édit, de Weimar, t. xii, p. 181.

La doctrine catholique, on le verra plus loin, admet un ordre de dignité ou d'importance entre les sacrements. Pour les protestants, il n'en saurait être ainsi ; l'cfllcacité sacramentelle dépendant uniquement de la foi du sujet, tous les sacrements sont également opérants ou inopérants, également utiles ou inutiles.

4. — Sacramenta noxie Legis non conferre gratiam, etiam non ponenti obicem.

Les sacrements de la Loi nouvelle ne confèrent pas la grâce, même ù qui n'y met pas obstacle.

Ici le dogme traditionnel de l'efficacité sacramentelle est directement et explicitement nié.

Luther : *Usitata, sed turretica sententia est, sacramenta novir Legis dare gratiam iis, qui non ponunt obicem.* Prop. I de la bulle *Exsurge Domine,* Dcnz.-Bannw., η. 7 1l ; sources : *Assertio omnium articulorum M. Luthcri per bullam Leonis novissime damnatorum,* a. 1. Weimar, t. vn, p. 101-103, avec références à : 1) *Brsolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518), conci. 7, Weimar, t. i, p. 51 i; 2) *Adversus exeerabilem Antichrist! bullam* (1520), a. 1, *ibid.,* t. t, p. G08.

La proposition de la bulle *Exsurge Domine* est ainsi libellée : * C'est une opinion hérétique, bien que commune, que les sacrements de la nouvelle alliance confèrent la grâce sanctifiante â ceux qui n'y mettent point d'obstacle. * Le texte censuré par la Sorbonne complète la pensée luthérienne : ‹ Puisqu'il est impossible que le sacrement soit conféré Λ d'autres que ceux qui ont «la foi ou qui sont dignes.· lefclc-Leclercq, *Histoire des conciles,* t. vin, p. 738, note L

Il ne sera pas inutile de relater ici l'assertion de la *Confession* d'Augsbourg, a. 13 : *Damnant illos qui docent, quod sacramenta ex opere operato justificant. Stjmbolische Bûcher,* p. 12. Cf. *Apologie de la confession, 3.* 13 (7), η. 18 : *Damnamus totum populum scholasticorum doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere operato sine bono motu utentis. Hire simpliciter Judaica opinio est sentire, quod per acremoniam Justificaremur sine bono motu cordis, hos est sine fide. Ibid.,* p. 201.

5. Sacramenta nunquam gratiam aut remissionem peccatorum dedisse sed solam fidem sacramenti.

Les sacrements n'ont jamai donné la grâce nu la rémission de péchés, mnis la seule foi du snciement.

Cet article est omis dans les éditions ordinaires des Actes du concile. L'idée qu'il exprime est conforme au système protestant de la justification par la foi seule : on trouve ce texte dans Luther, *Quæstio circularis de origine gratin* (1520), n. 7. Weimar, t. vi, p. 471. Cette idée détruit également l'cfllcacité sacramentelle.

6. — Statim post lapsum Ad.v fuisse sacramenta n Deo instituta, in quibus gratia daretur.

(Autre texte) :

Etiam ante Christum fuisse collutam in sacramcntis gratiam.

Aussitôt après la chute d'Adam, Dieu n institué des sacrements, dans lesquels était donnée la grâce.

Même avant le Christ la grâce fut conférée dans les sacrements.

C'est dire que les sacrements de la Loi nouvelle n'ont pas plus d'efficacité que les sacrements préchrétiens. Luther : *Sacramenta graine Christi passione et morte virtutem esse sortita concedimus, sed non esse talia nisi finJ Novo Testamento, nec statim post lapsum Adæ fuisse negamus. Disp, de origine gratin,* n. 1, 2. Weimar, t. vi, p. 171. — Mélanchthon : *Vere fuit baptismus vehi in arca per diluvium; vere fuit baptismus transitus per mare, tametsi Paulus dicat illos in Moyse baptizatos esse* (I Cor., x, 2). *Disp, de baptismo, Corp, reformat.,* t. xn, coi. 500.

7. — Sacramentis dari tantummodo gratiam crcdentibus sibi remitti peccata,

Les sacrements donnent la grâce seulement à ceux qui croient leurs péchés remis.

La Confession d'Augsbourg, ?. 13, condamne *illos qui docent, quod sacramenta ex opere operato justificent, nec docent fidem requiri in usu sacramentorum, qux credat remitti peccata. Symb. Bûcher,* p. 42. — Luther : *Sacramenta Novi Testamenti promittunt omnibus, dant vero solum credentibus gratiam. Disp, de fide infusa et acquisita,* n. 19, Weimar, t. vi, p. 86.

8. — Non dari gratiam in sacramentis semper ct omnibus. quantum est ex parte Dei. sed quando et ubi visum est Deo.

Les increments no donnent pas la grâce toujours el a tous, en cc qui concerne l'action divine; ils la donnent quand et où il plaît à Dieu.

Confession d'Augsbourg, a. 5 : *Per verbum et sacramentum tamquam per instrumenta donatur Spiritus sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis qui audiunt evangehum. Symb. Bûcher,* p. 39.

9. — In nullo sacramento imprimi characterem, sed rem fictilium sc.

Aucun sacrement n'lrnprime de caractère : le caractère est une fiction.

Luther: *Concedo ut characterem hunc papa imprimât, ignorante Christo. Capt. babyl.,* Weimar, t. vi. p. 567.

10. — Maluni mhihtriim non conferre sacramentum. — Le mauvais ministre no confère pas le sacrement.

Aucune référence : *hunc errorem,* dit simplement le texte, *tenent anabaptiste?.* Il serait plus exact de renvoyer à l'erreur visée par la bulle *Inter cunctas,* n. 22, Denz.-Bannw., n. 672.

11. — Omncs christlanos cujuivc sexus habere parem potestatem In verbo et sacraniento ministrando. — Tous les chrétiens de l'un et l'autre sexe ont un pouvoir égal pour le ministère de la parole et «les sacrements.

Luther : *(mines Christiani habent eamdem potestatem tn verbo ct sacramento quocumque, et claves Ecclesiæ omnibus sunt communes.* On trouve dans la *Capt. babyl.,* plusieurs passages où sc trouve équivalcmmcnt cette assertion. *De sacramento baptismi,* mais surtout *De ordine,* Weimar, t. vi, p. 536-537, 564, 566.

Il semble que le concile de Trente ait emprunté la proposition au texte de la *Determinatio super doctrina Luthert hactenus renisa,* 15 avril 1521. de la faculté de théologie de Paris. Cf. l Icfoie-Leclercq, *Hist. des conciles,* t. vni, p. 760.

12. — Qucmvll pastorem habere potestatem forma· juwramentorum prolongandi cl abbreslaudi pro arbitrio suo et mutandi. — Tout pasteur n le pouvoir d'allonger, de raccourcir, do modifier à son gré les formes des sacrements.

Cette proposition est donnée, par *VAntididagma* de Groppcr, comme formulée par Bucer, dans son *De reformatione instituenda,* aux habitants de Cologne. Le titre exact de l'ouvrage de Bucer est : *Nostra Hermanni ex gratia Dei arch. Coloniensis ct principis electoris... simplex ac pia deliberatio qua ratione Christiana ct in Verbo Dei /undata reformatio doctrina:, administrations divinorum sacramentorum,* etc. L'ouvrage est extrêmement rare : nous n'avons pu le consulter.

13. — Intentionem minisIrorum non requiri nihilque egere In sacramentis. — L'intention des ministres n'est pas requise et n'u aucune action dans les sacrements.

Luther : *Quidquid credimus nos accepturos esse, revera accipimus, quidquid agat, non agat, simulet aut jocetur minister. Capi, babijl., De extrema unctione.W'clmar,* t. vi, p. 571.

11. – Sacramenta oh solum Udem nutriendam esso institut.i — L<s sacrements n'ont été institués (pie pour alimenter la foi.

Aucune référence indiquée; c'est d'ailleurs la conséquence de la doctrine luthérienne sur la Justification.

3° Les *discussions des articles protestants, au concile de Trente.* — 1. *Discussion des théologiens,* — Les discussions des théologiens portent en général sur deux points : qualification à donner aux erreurs; raisons théologiques de cette qualification. Trente-trois théologiens, réguliers et séculiers, y prirent part. La collaboration aboutissait à fournir, des le 29 janvier 1547, une sélection rationnelle de trois catégories d'articles jugés répréhensibles : ceux qui antérieurement ont déjà été expressément ou équivalcmmcnt condamnés et que le concile doit à nouveau purement el simplement condamner; ceux (pii méritent d'être condamnés, mais en ajoutant une explication; en lin, ceux qu'il serait préférable de passer sous silence. I n certain nombre de théologiens estimèrent utile d'ajouter d'autres articles concernant les sacrements, articles qui. d'après eux, méritaient condamnation. Ils les énumèrent en quatrième lieu. Voir *Conc. Trid.,* éd. Ehscs» p. 863-869.

A la suite de chaque article jugé condamnable, les théologiens indiquèrent les autorités doctrinales qui leur paraissaient justifier la condamnation. De toute évidence, ces indications, très imparfaites, ne sauraient avoir la prétention de tracer, mémo de loin, les grandes lignes do l'histoire des doctrines. Elles constituent cependant un document d'une réelle valeur ct qui témoigne d'un effort très sérieux des membres du concile pour rester fidèles à la ligne de conduite qu'ils s'étalent tracée dans la session iv : ne chercher la vérité qu'à la lumière de l'Écriturc et de la Tradition, el en dominant toutes les querelles d'écoles. Aussi les reproduisons-nous en y ajoutant les références exactes trop souvent négligées par le concile el, en ce qui concerne les écrits des Pères, lo renvoi â la Patrologie de Aligne.

a) Les articles considérés comme condamnables sam discussion, parce que déjà condamnés. — Ce sont ceux qu'on a lus dans la liste précédente, aux η. 1, 5, 7, 8, 10, 11, 12 et l I.

a. L'art. l intéresse directement l'objet de ce paragraphe, puisqu'il refuse aux sacrements toute efficacité par rapport à la grâce : *sacramenta nova' Legis non conferre gratiam, etiam non ponentibus obicem.* Contre une telle assertion, les théologiens rappellent les décisions antérieures de l'Eglise :

Gai.. m,27; conc.de Milêvc (Garth. XVI), can. 2 (Denz.-Bannw., n. 102); 11 conc. d'Ornngc, can. 25 (Denz.-Bannw., n. 200); Innocent 111, *Decret.,* l. III, tit. XLII» c. 3, *Majores* (Denz.-Bannw., n. III): IVe conc. du Litran, c. 1, *Dr /idr catholica* (Denz.-Bannw., n. 130); Grégoire IX, contre le cathares. *Decret.,* l. V, tit. vu. c. 15, *Excommunicamus* ‹ l)cnz.-Bannw., n. III); conc. de Vienne. *De summa Trinitate et tide catholica* (l)enz.-Bannw.. n. IS2, 183); conc. de l lorencc, décret *Pro Armcnis* (I)cnz.-Bannw.t n. 695); conc. de Trente, sess. vi. c. vi et vu il)cnz.-Bannxv.. η. 798, 799); Eiisvbe, *Commentaria in Lucam, P. G.Λ.* xxiv,col.514, 553. surtout l'explication de la parabole (xiv, 16 sq.), col. 572 s<|.; Basile. *Dr baptismo,* l. I. c. il, 5-8, *P. G.,* t. XXXI. col. 1533-1510; Jean Chrysostomc, *In epist.* ad *lleb.,* hoin. ix, *P. G.,* t. i.xtn, col. 75, spécialement col. 61. 77-81 ; *tn Gen.,* hom. x.x\i (?), *P. G.,* t. Mil, col. 229 s(|.; Augustin. *Epist.,* xcviu. *Ad llonifacium,* n. 1, *P. L.,* t. xxxm. col. 359; Hugues de Saint-Victor, *Somma sent.,* tr. IV. c. i; *De sacram.,* 1, part. I, *P. L.,* t. (XXXVf, col. 117, 31S.

b. De ccl art. I doit être rapproché l'article 5 qui déclare que les sacrements n'ont jamais donné la grâce ni la rémission des péchés, mais seulement la foi du sacrement ».

Contre cet article, les théologiens invoquent les autorités suivantes :

Conc. de .Mllève, can. 2; conc. d'Orangc, can. 25, déjà cités ; Jean Chrysostomc. *In epist. ail Urb.,* hom. IX. déjà citée; Augustin, cans. I. q. i, c. (51). *Detrahe* (texte tiré de *In Joannis coang.,* hom. i.xxx, 3. *P. L.,* t. xxxv, col. 1810).

c. Même remarque pour l'art. 7, où l'on affirme que « la grâce n'est donnée par les sacrements qu'en raison de la foi du sujet en la rémission des péchés ».

Léon X. bulle *Ersoroc,* prop. IO (I)enz.-Bannw., n. 750); conc. de Trente, sess. vi, c. ix (Denz.-Bannw.. n. 802); Decreti I U» pars. dist. IV. *De consecratione,* c. 31, *Baptismi.*

d. L'art. 8 attaquait, lui aussi, la causalité sacramentelle et. par le commentaire qu'on peut en tirer du texte de Mélanchthon, accordait à la foi seule une véritable efficacité. Ou peut dire que celle erreur, fondamentale en matière de causalité sacramentelle, était résumée dans la proposition l I : ‹ Les sacrements n'ont été Institués que pour alimenter la foi. »

Les autorités invoquées contre l'art. 8 sont Innocent III nu IV» concile du Latran et lo concile de l'Iorenre, déjà cités.

Contre l'nrtlclc I I : Symbole : *Credo... unum baptisma*

in *remissionem precatorum;* conc. de Trente, ‰·«. VI, c. vu (Denz.-Bannw., n. 709); S, Grégoire, c. *Multi, De consecratione,* <lht. II! (lire : ciiumi 1« <|. I, c. *Mufti sircularlump,* S. Basile, *De baptismo,* déjà cite; S. Augustin. *Emirr.* i/ı *pu.* .VAΛ 17/ (?), *t* /.., t. .xxxvi, col. 396 tq,

r. Les autres propositions, 10, 11 et 12 concernent les conditions de l'efficacité du sacrement, soit de la part du ministre qui k confère, soit de la part du rite avec lequel le sacrement est conféré. Voir Ici Min ist r i, pes sacremi nts. I. x,col. 1776 sq.; Ma t ière et FORME DES SACREMENTS, t. X, Cül. 335 et, plUS loin, col. 635 sq. Pour les autorités Invoquées par le concile, voir notre ouvrage : *Les décrets du concile de Trente,* p. 176.

b) Articles considérés comme condamnables, mais avec une explication justifiant la condamnation. — C'étaient les articles 1, 2, 3, 9, 12.

a. Sur l'art. 1, *Sacramenta Ecclesia non esse septem, sed vel plura, vel pauciora quic vere sacramenta dici possunt,* les actes portent la remarque suivante.

Cet article doit être a coup sûr condamné dans sa prendere partie. Mais d'aucuns estiment qu'il vaudrait mieux passer sous silence la seconde partie *(ocl plura, vel pauciora)* comme on l'a fait à Florence. D'autres, par contre, pensent qu'il doit <lre condamné integralement, Invoquant : le fV conc. de Cnrtliage *(Statuta Ereles hr antiqua ?);* le conc. de Constance, sess. xv; (le pseudo-) Denys, *Hier. Ctrl., c.* iv (déjà cité); *Ad abolendam, de haereticis. Decret.,* l. V.tit. vu, c. 9; Augustin, *Iu Joannis rvang.,* tract. « \x. c. n. *P. L.,* t. XXXV, col. 1953 (Augustin ne parle ici que des sacrements en général. Sur le nombre sept, soir *Dr (irn. ad lit.,* V, c. v, n. 15. /». *L.,* I. xxxiv, col. 326); Hugues do Saint-Victor, *De sacramentis.* I, part. IX. c. v, si. P. L., t. cxxxvi, col. 326-327; cf. II. part. VI, \ II, VIH, XL W, XVI.

Quelques théologiens développent les analogies du nombre sept; d'autres recherchent dans l'Fcriture les textes relatifs aux sept sacrements.

b. L'art. 2 niait la nécessité des sacrements, · les hommes pouvant sans les sacrements, même simplement reçus en désir, obtenir la grâce de Dieu ».

D'après certains théologiens, cet article n'appelle pus une condamnai ion absolue. Tout «l'abord, chaque sacrement n'est pas nécessaire *à* chaque personne, Ensuite il faudrait ajouter: esse *necessaria in Ecclesia.* D'autres opinent qu'une condamnation absolue est souhaitable. Ils invoquent : conc. de Trente, sess. vi (lire : sess. v). can. I; sess. vi, c. vi. vu. ix; can. 9, 13, I I (Denz.-Bannw.. n. 791,798, 799, 802, mais il n'est question que du baptême el de la pénitence); conc. de Laodicée, can. 18 finals il n'rst question que du baptême el «le l'onction du chrême céleste), éd. Lauchert. p. 77; (le pseudo-) Clément. *Epist., Ad Julianum* (déjà citée); Augustin. *Contra Eaustuni (?); (De baptismo) contra donatistas,* IV, c. xxiv, n. 31, /'. /.., t. xi ni. col. 17 I (formule générale pour déclarer «pie ce qui a toujours été observé ‹lan l'Eglise vient «l'une tradition apostolique); Hugues de Salnt-\ ictor. *De sacramentis* (déjà cité).

c. « Aucun sacrement n'est plus digne qu'un autre . disait l'art. 3.

Sous des aspects «lillércnts, les sacrements peuvent être plus dignes 1rs uns que les autres : certains théologiens se refusent donc à condamner absolument cet article. Mais d'autres h· Jugent faux el erroné, déjà condamne «tans le Décret, ‡II pars. *Dr consecratione,* «list. IV. c. 99. *Sine pirnitentia;* Innocent III, *Decret..* I. HI, lit. xi.i. c. G. *Epist., ('.um Martha;* Melchla«le. *Epist. ad cpisc. IDspanitc* (déjà citée); le (pseudo-) Denys, *Ecct. hier.,* n, t 1 et 3, *P. (i.,* t. m. col. 115 sq.

‹/. L'art. 9 et l'art. 12 concernent, le premier le caractère, le second l'intention du ministre. Pour les autorités Invoquées par le concile, voir /.es *décrets du corn île de 7 rente,* p. 182.

c) ***In*** *seul article* (n. 6) *parut à certains théologiens devoir être passé sous silence.* Qu'il y ait eu. aussitôt après le péché «l'Adam, des sacrements – ceux qu'on appello les sacrements préchrctiens personne n'en doutait. Mais que ces sacrements aient conféré la grâce et, par conséquent, aient eu la même efficacité quo les sacrements de la Loi nouvelle, voilà cc qui pouvait être mis en discussion. On faisait remarquer que certains théologiens scolastiques avaient admis que le mariage était, dès la chute d'Adam, véritable sacrement conférant la grâce, que la maladie du pêché ayant toujours existé, il convenait que des remèdes aient été toujours préparés; qu'cnfln, plusieurs rites ou signes «le réconciliation avaient été donnés par Dieu aux patriarches, à Xoé l'arc-cn-cid, à Abraham la circoncision, à Moïse, la verge. D'autres théologiens opinèrent en sens contraire que la doctrine du Maître de.s Sentences ct des grands théologiens du Moyen Age exigeait la condamnation absolue de cet article, puisque, «l'une part, la grâce ne peut être conférée avant la venue de celui qui la donne, Jésus-Christ, que, d'autre part, les sacrements ont tous été institués par Jésus-Christ et qu'enfin le concile de Florence avait, en somme, déjà réprouvé cet article en affirmant que « les sept sacrements de la Loi nouvelle différaient beaucoup des sacrements de la Loi ancienne. Ceux-ci, en effet, *ne causatent pas la grâce, mais la figuraient simplement comme devant être donnée par la passion du Christ;* ceux-là, c'est-à-dire no> sacrements et contiennent la grâce cl la confèrent à ceux qui les reçoivent dignement. · Décret *Pro Armenis,* Denz.-Bannw., n. 695. Voir ci-dessus, col. 595. et plus loin col. 606;

En fait, col article fut retenu et lit l'objet direct du can. 2.

d) En cc «pii concerne *d'autres articles à ajouter* à ceux qui avaient été proposés, les théologiens s'arrêtèrent à trois : Tous les sacrements n'ont pas été institués par le Christ. » « Les sacrements sont seulement les signes ct les marques de notre profession île foi ou encore les symboles de nos honnis œuvres. »

Il n'existe pas de sacrements dont ne f isse mention l'Écriture. » La première el la troisième de ces erreurs ont déjà été étudiées ici, col. 551-556.

2. *Discussion des Pères,* — La discussion des articles par les Pères du concile commença le 8 février, mais n'apporta guère «le lumières nouvelles. Pour l'intelligence du texte qui devait finalement être adopté dans le> canons, il est cependant utile de signaler les modifications demandées par les évêques. *Conc. Trid.,* éd. EhSfcS, 1. p. 971-972.

a) Sur les articles catalogués dans la première classe. — Les évêques demandèrent modification de l'art. 5 : *per sacramenta nunquam gratiam aut remissionem peccatorum datam luisse, sed per solam fidem sacramenti.*

Dans l'art. IL suppression «le *parem,* pour ne pas laisser croire que tous les chrétiens ont un pouvoir réel, quoique inégal à celui des prêtres pour administrer les sacrements.

En ce «pii concerne l'art. 7, ne pas le condamner absolument : celui qui reçoit un sacrement doit croire qu'il obtiendra par lui la rémission de ses péchés; ce qui est vrai notamment du baptême ct de la pénitence.

Dans l'art. 8, supprimer la finale : *sed quando ct ubi visum est Deo.*

Enfin, «piehpics Pères demandent une correction à l'art. H) : *ministrum qui est in peccato mortali, non conferre sacramenta.* De plus, d'autres remarquent qu'on lu peut condamner cet article sans apporter quclcpic précision : si le ministre mauvais administre le sacrement d'une façon correcte, il ne nuit pas à sa validité; il en serait autrement s'il l'administrait mal. On tint compte de ces observations dans la rédaction du canon 12.

b) Sur 1rs articles placés dans la dtu.ru'nu classe. — Λ propos «le l'art. 1, plusieurs Pères estiment que le

condic dc Florence, en déterminant qu'il y n sept sacrements, a déjà enseigné qu'ils ne sont ni plus ni moins.

A propos de l'art. 2, *sacramenta non esse necessaria,* on pourrait peut-être ajouter *ad salutem hominum.*

Dans l'art. 9, il conviendrait d'ajouter que le caractère est imprimé dans trois sacrements : baptême, con Urination, ordre.

Enfin, en ce qui concerne l'a. 13, relatif à l'intention du ministre, certains acceptent que l'article, tel qu'il est, soit condamné; mais d'autres préfèrent une autre rédaction : *nullam intentionem ministrorum esse necessariam,* Λ condition de supprimer les derniers mots : *nihilque agere in sacramentis.* En réalité, en effet, l'intention n'agit pas *dans* le sacrement.

c} Quant aux articles, placés en troisième lieu par les théologiens, comme devant être passes sous silence, les Pères demandent *unanimement* que l'art. 6 soit rétabli ct condamné, puisqu'il a été condamné à Florence.

A la lin des condamnations, certains évêques voudraient ajouter ces mots ou d'autres semblables : *Damnai pneterca sacrosancta synodus omnes alios articulos, si yui alii ab harcticis circa pnrdicla sacramenta asseruntur.,,*

d) En ce qui concerne les trois articles ajoutés par les théologie/s, les Pères sont d'avis ‹te les omettre. Le second a déjà été réprouvé dans la condamnation de l'art. 1, *sacramenta non conjcrrc gratiam* ou encore, selon d'autres, dans la condamnation de l'article prescrivant la réitération du baptême. Quant au troisième, il vaut mieux l'omettre, car sa condamnation insinuerait que nous avons quelque sacrement dont l'Écriturc ne parle pas, alors qu'en réalité il n'existe aucun sacrement dont l'Écriture ne fasse mention, au moins d'une manière implicite.

4° *Les canons du concile de Trente.* — A la vir session, qui s'occupa des sacrements, il n'y eut point, comme dans les sessions v ct vî ct comme dans les sessions qui devaient suivre, de chapitres doctrinaux, exposant l'enseignement ofllclcl de l'Église, mais toute Pieuvre conciliaire se borna à infliger des anathèmes aux doctrines jugées hérétiques.

Les canons sont au nombre de treize. Leur rédaction fut distribuée aux Pères le 27 février ct, dans la congrégation générale du 28, le cardinal Cervino expliqua pour quelles raisons on avait adopté cette présentation et aussi pourquoi certaines propositions dont on avait demandé la condamnation avaient été écartées. On avait retenu simplement les principales erreurs, les autres devant être réprouvées en bloc dans la condamnation des livres hérétiques.

Les modifications apportées au projet furent minimes. Pour faciliter le travail de comparaison, nous reproduisons d'abord le texte du projet quand il présente quelque différence; ensuite le texte définitivement adopté avec sa traduction. Les *italiques* attireront l'attention du lecteur sur les modifications Intervenues. Nous pensons faire œuvre utile en transcrivant tous les canons à la suite, même ceux qui ne so rapportent que peu ou point au dogme de l'elllcacité des sacrements; on aura ainsi la pensée intégrale du concile avec la facilité de sc reporter aux autres articles du dictionnaire ou aux autres paragraphes de cet article.

Cnn. 1. — Sl ḳui dixerit, sacramenta novœ Legis non fuisse oninhi a ḍe Christo Instituta, nul esso plura vrl pauciora quum septem, videlicet *baptismus, confirmatio, fuchunstia, pamitentia, extrema unctio, ordo rt matrimonium,* aut etiam *aliquid* horum septem non esse vere cl proprie sacramentum, A. S.

Si ḳui dixerit, sacramenta ṅ« Ŀegi non fuisse «m- ni.i a Jcsu Christo *Domino notlro* instituta, videlicet bapt*hmum,* confirmât*îoncm,* Ē(urch ari p:enit*vntiam, extremam unctionem,* ordinem et matrimonium; nut etiam alb/uod horum septem non ŝe vere et proprie sacramentum, A. S.

Sl quelqu'un dit que les sacrement de la Loi nouvellc n'ont pas été ṫoux ĩnstitué par Nolrr-Scignriir Jésus-Christ» ou qu'il y ni « ṗlu ou moins de sept, savoir: le baptême, la continuation, l'eucharistie, la pénitence· rextrème-onclIon, l'ordre cl le mariage; ou qito quelqu'un de ĉe sept n'est pus proprement ct véritablement un sacrement, qu'il soit an.i-tliènio.

Voir le commentaire do co canon, col. 5cH, ❽

Can. 2. — Sl ḳui dixerit ea ṗp nova· Legis sacramenta a ŝacramenti antique Legis non differre, nisi tpiia cærcmonhi· sunt alla· ct alii ritus externi, \. S.

Sl quelqu'un dit que hs sacremer l* de la Loi nouvelle ne sont différents ḍe sacrements de la Loi ancienne qu'en co ŝen que ſe cérémonie et lu. ſite ĕxtérieur sont difTéronts; qu'il soit anathème.

Ce canon condamne la doctrine des articles luthériens affirmant qu'après la chute d'Adam, la grâce était conférée aux hommes par des sacrements institués par Dieu et qu'en somme le baptême de Jean valait celui de Jésus-Christ. Les théologiens avaient demandé qu'on passât sous silence ccs articles. Plus avisés, les Pères se prononcèrent pour l'acceptation d'une formule qui, tout en respectant les opinions scolastiques, frapperait l'hérésie luthérienne. La bonne formule fut trouvée grâce aux évêques de Porto et de Bitonto» formule purement négative et qui se contente d'interdire l'assimilation des sacrements de l'ancienne Loi ct des sacrements de la nouvelle.

D'une part, en effet, on ne peut pas nier, sous l'ancienne Loi, l'existence de · sacrements », rites ṡigne ayant une efficacité dans l'ordre spirituel. Le mot existe déjà dans les *Tractatus Origems.* La Chose est expliquée par saint Augustin. (Le saint docteur « s'appesantit sur le rôle des sacrements dans l'ancienne Loi ct enseigne avec force que la circoncision constitue le remède institué par Dieu pour guérir le péché originel. S'il ne méconnaît pas ct met au contraire en relief les multiples différences entre les sacrements de chaque alliance, il les rapproche plus qu'il ne les oppose et fournit des données essentielles d'où la scolastique tirera de multiples développements sur la nécessité, la valeur, le nombre des sacrements de l'ancienne Loi. » Cavallera, *Bulletin de Toulouse,* 1911. p. 118.

Mais, par conséquent, d'autre part, dissemblance des deux sortes de sacrements.

Les théologiens scolastiques cherchent à préciser l'elllcacité respective de chaque sorte do sacrements par rapport à la grâce. C'est là surtout qu'il affirment à la fois les ressemblances ct les dissemblances dés sacrements de l'ancienne el de la nouvelle Loi. Trois documents antérieurs à Trente reflètent celte théologie. Innocent III, dans sa décrétale contre les cathares (*Decret.,* pars 111% lit. x1 ii, c. 3) assimile les effets de la circoncision à ceux du baptême. Voir le texte art. Cir concision, t. n, col. 2521. Le décret *Pro jacobitis* déclare que les rites sacrés de l'Ancien Testament, sacrifices, sacrements, cérémonies,... *mediatorem Dei cl hominum, Jesum Christum 1),* »V... *pr/esignarunt.* Denz.-Bannw., n. 711. Le décret *Pro Armcnis* affirme absolument et sans distinction que les sacrements de la nouvelle Loi diffèrent beaucoup de ceux de l'ancienne, qui *non causabant gratiam sed cam solum per passionem Christi dandam esse figurabant.* En dehors de cette affirmation assez vague, toute liberté existait chez les théologiens catholiques concernant le nombre ḍe sacrements de l'ancienne Loi ct la manière dont, par eux, l'homme recevait la grâce.

Les novateurs n'ayant conservé la doctrine de

l'cxistcncc dr sacrements dans l'ancienne Loi que pour leur assimiler complètement ceux de la nouvelle et enlever à ceux-ci leur caractère de signe efficace de la grâce, il fallait que le concile, après avoir affirmé l'existence des sept sacrements, entendus an sens propre et véritable, interdit de leur assimiler les sacrements de l'ancienne Loi el de dire que toute leur dissemblance résidait dans la dissemblance des cércmonles extéricures.

Le canon rédigé en ce sens ne fut pas remanié ct le texte du projet est Identique au texte definitif.

Can. 3. — S. q. d. hwc septem sacramenta Ita esse *omnibus modi* inter so paria, ut nulla ratione alitai sit alio dignius, A. S.

Si quis dixerit hire septem sacramenta ita essr inter se parla, ut nulla ratione aliud sit alio dignius, Λ. S.

Sl quelqu'un dit que ccs sept sacrements sont tcllcment égaux entn eux, qu'il n'en est aucun dr plus digne que l'autre, en quelque manière que cc soit, qu'il soit anathème.

L'article visé par cc canon avait été placé par les théologiens parmi ceux cju'il ne fallait condamner qu'avec explication. Plusieurs Pères avalent insisté également pour qu'on déclarât *quomodo sacramenta sint alia aliis digniora. Cone. Trid.,* t. vf p. 971. Seripandi iit observer que c'était l'affaire des théologiens, non du concile, de donner ccs explications. Même l'expression *omnibus modis* du projet, laquelle était une ébauche d'explication, dut disparaître. Au fond, le canon replacé en face des erreurs qu'il condamne, est parfaitement clair : il s'agit de réprouver l'erreur protestante qui n'attribue de valeur aux sacrements que par la foi qu'ils provoquent dans l'âme. Chaque sacrement a sa signification et son efficacité particulière : les sacrements ne sont donc pas égaux entre eux; il existe toujours un aspect sous lequel ils peuvent être comparés. Cet aspect peut vire celui de la dignité Interne (pour l'eucharistie. par exemple), de la nécessité, de la réitération possible, île la relation spéciale qu'ils ont avec les vertus. Cf. Chr. Pcsch, *Pncl. dogm.*> t. vî, p. 85. Il n'était donc pas opportun de nommer un sacrement plutôt qu'un autre, puisque ccs considérations diverses pouvaient s'appliquer à tous.

Can. I. — S. q. d. *hujusmodi* sacramenta non esse In Ecclesia ad salutem necessario, sod stipcrllua. ct sine oit aut eorum voto per solani fidem homines a Deo gratiam justificationis adipisci, Λ. S.

Si quis dixerit sacramenta nova? *Legis* non esse ad salutem noccssariu, scii supcilua, et sine vis aut eorum volo poi sohim Udem a Deo gratiam Justificationis adipisci. *licet omnia lingulis necessaria non sint,* A. S.

Si quelqu'un dit quo les sacrements do la nouvelle Loi ne sont pas nécessaires au salut, mais sont superflus; ct que, sans eux ou sans le désir do les recevoir, les hommes, par In seule fol, obtiennent de Dieu la grâce de la justification, bien que tous ne soient pas nécessaires à chacun.qu'il soit anathème.

On voit les modifications subies par le texte. Cc canon est dirigé contre ceux qui affirment que « les sacrements ne sont pas nécessaires et que sans même leur désir, l'homme par la seule fol peut obtenir do Dieu la grâce ». Voir n. 2, col. 601.

La première forme du canon condamnait cet article en y ajoutant quelques précisions. Il fallait, pensaient certains théologiens, auxquels so ralliaient plus d'un Père, spécifier qu'il s'agissait de l'économie actuelle de l'Église cl Juger de la nécessité absolue ou relative des sacrements en fonction de ccttc économie. D'où les additions *in Ecclesia* el *ad salutem necessaria.* Toutefois l'incise *aut rorum voto* marquant suffisamment la nécessité relative des sacrements dans l'Église, on finit par supprimer ccs deux mots. L'addition de *justificationis* à *gratiam* semblait Inopportune à quelques-uns, étant donné que la grâce conférée par le sacrement n'était souvent qu'une augmentation de grâce. Néanmoins, *justificationis* fut maintenu, les enseignements sur la Justification ayant suffisamment éclairé cc point. Enfin, pour bien marquer la différence de nécessité pour chaque sacrement pris en particulier, certains sacrements étant indispensables pour *esse,* d'autres seulement pour *bene esse,* les uns *ratione sui,* les autres *ratione præcepti,* tels pour les *individus,* lois autres pour la *société,* la finale *licet omnia singulis necessaria non sint* fut opportunément ajoutée.

On retrouve ici un écho de l'enseignement de saint Thomas, III·, q. lxv, a. L

Can. 5. — S. q. d. harc sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse, A. S.

Sl quelqu'un dit que ers sacrements ont été institues uniquement pour nourrir la fol. qu'il soit anathème.

Ce canon condamne l'erreur placée sous le n. II, col. 599. Il n'y eut pas discussion : l'erreur, en effet, est si manifeste qu'elle entraînait sa condamnation. Le texte du projet ne fut pas même remanié. Le mol important est id *solam.*

Can. 6. -S. q. d. sacramenta non continere gratiam, quam significant ant gratiam ipsam rite ct digne suscipientibus non conferre, quasi signa tantum externa sint accept.·· per fldrm gratia· vel justithe, cl nota· qwednm Christiana? professionis, quibus apud homines discernuntur tideles uh infidelibus. A. S.

S. (j. d. sacramenta noua· Lcyb non continere giatlam, quam significant, aut gratiam ipsam non *ponentibus obicem* non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratia· vrl justitia·, et notie qiurdnm christlnna· professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab Infidelibus, A. S.

Si quelqu'un dit que les sacrements de la I-oi nouvelle ne contiennent la grâce qu'ils signifient ou qu'ils ne confèrent pas cette grâce à ceux qui n'y mettent pas d'obstacle, comme s'ils étaient seulement des signes extérieurs de la justice ou de la grâce reçues par la fol, ou de «Impies marques ðistinctive do la religion chrétienne, par lesquelles 1rs hommes distinguent les fidèles des infidèles, qu'il soit anathème.

Cet anathème frappe l'erreur classée la première parmi celles qu'il faut condamner absolument, n. L col. 600, cf. col. 597. Mais celte erreur n'a pas fourni seule le thème du canon. 11 faut aussi se reporter â l'art. 2 de la série ajoutée par les théologiens, voir col. 602. Cet article avait clé signalé, du moins dans sa première partie, par Miranda, O. P. Voir *Conc. Trid.,* t. v, p. 818. La commission chargée de rédiger le canon tint compte des deux erreurs ct les réunit dans le texte que nous avons rapporté.

Deux modifications importantes furent faites au premier texte. Tout d'abord le mot *sacramenta* employé seul présentait l'inconvénient do paraître trancher la question de l'efficacité des sacrements de l'ancienne Loi que le can. 2 avait voulu passer sous silence. Par l'adjonction *nova· Legis,* on coupait court Λ toute difficulté. Ensuite l'expression *non ponentibus obicem* plus technique prit la place de l'expression *rite et digne suscipientibus,* qui avait pris la place de *non ponenti obicem* (au singulier), mais qui semblait exiger des dispositions personnelles pour tous les sacrements : cc qui est inexact pour le baptême reçu par les nouveau-nés.

Il est donc Indubitable que ce canon atteint directement l'erreur protestante de la justification par la foi seule, laquelle, par le fait même, rend inopérante l'action des sacrements. Les sacrements ne sont pas de simples signes de la grâce ou do la Justice reçue par

la foi. ‹›u encore de simples marques distinctives des fidèles par rapport aux autres hommes. Mais ils *contiennent vraiment,* comme la cause contient l'effet. *et confèrent la grâce* qu'ils signifient, â tous ceux qui ne mettent pas d'obstacle à leur action. On retrouve ici une confirmation authentique de la doctrine traditionnelle du *signe efficace.* Voir col. 198-536. Mais il s'agit, prëcisons-le, d'obstacle à l'infusion de la gnlce, non d'obstacle à la réception valide du sacrement lui-même. Cf. Van Noort, *Dr sacramentis,* t. i. n. 12. Indirectement, cc canon permet de. rectifier l'opinion ‹le certains théologiens scolastiques, notamment do Durand de Saint-Pourçaiii. *In I* V·· *Sent.,* dist. I. q. iv, qui considéraient les sacrements comme de simples *conditions* de la grâce.

Ce canon prépare les canons suivants sur la causalité sacramentelle ». Il s'inspire du décret *Pro Armento : nostra (sacramenta) et continent gratiam rt ipsam digne suscipientibus conferunt.* I)cnz.-Bannw., ɳ. 695.

Cnn. 7. — Si quis dixerit, non dari gratiam *in* hiijmitiodi sacramentis semper rt omnibus, qui ea suscipiunt, quant uni est ex parte Del, ecd aliquando *tantum* et aliquibus. Λ. S.

S. q. ‹1. non dari gratiam *per* hujusmodi sacramenta semper et omnibus *quantum est ex parte Del, eHam si rite ru suscipiant,* ƀd aliquando et aliquibus Λ. S.

Sl quelqu'un dit que la grâce, quant à cc qui est do la part de Dieu, n'est pas donnée toujours el a tous par ces sacrements, enccro qu'ils soient reçus avec les conditions requises; mais que cette grâce n'est donnée que quelquefois et à quelques-uns, qu'il soit anathème.

Ce canon vise les erreurs de la prop. 8, col. 598. Les corrections faites au premier texte apparaissent si bien fondées qu'il est inutile d'insister.

Can. 8. — S. q. ‹1. per ipsa *sacramentorum opera nuito motio* conferri gratiam, sed solam fidem divina· promissionis ad gratiam consequendam sufllcere, Λ. S.

S. q. d. per ipsa *nooir l.rijis sacramenta ex uprrr operato non* conferri gratiam, sed solani fidem divin.·»' promissionis ad gratiam consequendam sufllcere, A. S.

Si quelqu'un dit que, par les mêmes sacrements do la nouvelle Loi, la grâce n'est pas conférée par l'œuvre même accomplie; mais que seule la fol nux ƥrome ses de Dieu sullit pour obtenir la grâce, qu'Il soit anathème.

I. *La rédaction du canon.* Il semble bien que ce canon vise les erreurs, ɳ. I et 7, col. 597-598. Lu première proposition avait été d'emblée cl sans hésitation classée parmi les propositions hérétiques à condamner absolument. La seconde, bien que considérée comme, hérétique» suscita néanmoins quelques observations, car la foi est une condition requise pour que le sacrement, surtout quand il s'agit du baptême et de la pénitence, puisse être fructueux. C'est à la suite de ces observations qu'on formula le canon 8 tel (pie nous l'avons lu dans le projet.

Toutefois, l'expression *per ipsa sacramentorum opera,* reproduite de Luthcr (et c'est la raison pour laquelle quelques-uns la voulaient maintenir) ne parut pas très heureuse. L'évêque de Bitonto proposa *per sacramenta* ou *per sacramenta cx opere operato (('one. Trid.,* t. V, p. 989); celui de Badajoz : *per usum sacramentorum* ou *per opus operatum sacramentorum* (Pûcensis, p. 989); le général des dominicains ; *per ipsa sacramenta* ou *vi aut virtute ipsorum sacramentorum* (p. 990); celui des servîtes : *cx vi sacramentorum* (id.); l'évêque de Fcllrc soit *per sacramenta,* comme l'avait demandé le cardinal de Jaen (p. 986), soit l'addition *tanquum instrumenta* (p. 987). Finalement la commission préparatoire s'arrêta au texte pourvu des expressions, moins élégantes sans doute, mais plus techniques, *non ponentibus obicem* el *ex opere operato.* Ce. fut. dit Λ juste titre le P. Cnvoilera, « tout profit pour l'exactitude et la netteté doctrinale ». *Hulldin de Toulouse,* 1915, p. 26.

2. *L'expression rx opere operato* ·. Ce canon est d'une importance exceptionnelle; cn cc qu'il consacre définitivement et olllelelle.ment la fameuse formule : *cx opere Operato,* qui marque le. caractère de l'action sacramentelle. Les controverses relatives aux ordinations simoniaques et, plus généralement, aux sacrements administrés par des ministres indignes, ont amené, dans la théologie catholique, remploi des formules *ex opere operato* et *cx opere operantis.* SI l'action du ministro comme, telle peut être répréhensible et coupable, lo résultat de celte action, l'œuvra elle-même accomplie dans l'âino du sujet qui a reçu le sacrement est bonne. : c'est *Vopus operatum.* Voir, sur cette formule, Opus operatum, t. xi, col. 1081.

Le canon précité ne fait (pie consacrer une tradition théologiquo de trois siècles. Dans le premier texte proposé à l'approbation conciliaire, l'expression *ex opere operato* manquait. Nous venons de voir comment la discussion y amena les Pères, au grand profit de l'exactitude et de l;» netteté doctrinale. Le sens conciliaire de cette expression ressort des canons qui précèdent et préparent le can. 8. Tout d'abord, le concile avait établi, can. 2, que. les sacrements de la Loi nouvelle diffèrent des sacrements de l'ancienne Loi. Il déclare qu'ils sont nécessaires et que la foi seule ne sullit pas à obtenir de Dieu la grâce de la justification, can. 4. Il définit que leur utilité ne consiste pas à exciter la foi en nous, can. 5. Enfin le can. 6 prépare heureusement le sens du can. 8 : les sacrements de la Loi nouvelle contiennent la grâce (pi'ils signifient et ils la confèrent *cx opere operato.* En parlant explicitement de ceux qui n'apportent pas d'obstacle à la grâce, le concile exprime sa pensée sur l'elllcacité *ex opere operato :* il ne s'agit pas d'une sorte d'efficacité magique, indépendante de nos dispositions subjectives, comme les hérétiques l'ont reproché si souvent — et si injustement à l'Egiise. Λ propos du sacrement de pénitence, le concile de Trente repousse cette interprétation aussi fausse qu'injurieuse : ⁑ On calomnie indignement les écrivains catholiques en alllrmant (pi'ils enseignent que. le sacrement de pénitence confère la grâce sans aucun bon mouvement de la part de ceux qui le reçoivent; jamais l'Égiise de Jésus-Christ n'a enseigné ni professé cette erreur. » Scss. xiv, c. iv, Denz.-Bannw., n. 898. Là où sont requises certaines dispositions subjectives, le sacrement ne saurait agir si ces dispositions sont absentes; mais cette condition remplie, il agit par hii-même et non par la fol du sujet (pii le reçoit.

L'interprétation théologique de la formule va plus loin et comporte trois précisions (pie nous avons déjà indiquées a l'art. Opus operaiüm, col. 1086.

Lue dernière remarque est nécessaire, relativement aux opinions théologiques concernant la nature de la grâce sacramentelle et la causalité des sacrements dans la production de la grâce. On trouvera dans Cavallcra, *liuttetin de Toulouse,* 1915-1916, p. 28 sq., 66 sq., l'exposé des opinions théologiques sur ce double sujet, exposé rédigé précisément dans le but de montrer (pie ‹ le concile de Trente n'a aucunement songé à intervenir au sujet des opinions soutenues par les diverses écoles catholiques ». Tout spécialement cn ce (pii concerne la causalité des sacrements, après avoir rapporté l'évolution de la pensée Ihéologiquc sur ce point, le P. C.avallera conclut :

• Cette étude détaillée justifie, aisément l'attitude réservée ‹pi'll (le concile) adopte. Les termes employes ne sont pas la propriété d'une école : toutes, depuis le xiir siècle où l'on commence â spéculer sur les définitions d ! Iugues et de Pierre Lombard admettent que

les sacrements contiennent et confèrent la grâce *ex opere operato,* que c'est *par eux* qu elle est conférée; elles vont même plus loin et adoptent toutes les termes de *cause* dont le concile s'est abstenu. Λ s'en tenir aux canons de la vnr session, il est donc inexact de soutenir quo les expressions employées orientent dans une direction particulière et plus précisément dans le sens de la causalité physique. Ces expressions étaient le patrimoine commun des docteurs catholiques et clics le sont restées. Le concile s'est tenu en dehors de leurs polémiques et no saurait être à bon droit invoqué cn faveur d'aucun système. Il s'est contenté, et cela était et reste l'essentiel· de mettre â l'abri des attaques protestantes le dogme de l'efficacité objective des sacrements de la nouvelle Loi par rapport A la grâce.

Gin. 9. – S. q. d. in tribus sacramentis, baptismo sc., confirmatloue et ordlnc, non imprimi characterem in nnlnm» hoc est signum quodd.'tm ŝpiritual et Indelebile, *ration? culus* en Iterari non possunt, \. S.

S. q. d. in tribus sacramentis baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indélébile· *unde* en iterari non possunt. Λ. S.

Si quelqu'un Hit que par les trois sacrements du baptême. de la confirmation et de l'ordre. Il ne s'imprime point dans l'âme un caractère, c'est-à-dire une certaine marque spirituelle et ineffaçable. d'où vient que ces sacrements ne peuvent être réitérés, qu'il soit anathème.

Pour comprendre la portée exacte de ce canon, il serait utile de faire une revue de l'histoire de la doctrine du caractère sacramentel. On voudra bien se reporter, pour le détail, soit à l'article du P. Cavallera, *Hull. de Toulouse,* 1915-1916, p. 75 sq., soit ici à l'art. Caractère, t. n, col. 1698 sq., soit à l'.lmt *du clergé,* 1935. p. 737 sq. Il sullit do retenir ‹ qu'à la veille du concile de Trente les seules questions sur lesquelles on fût d'accord étaient l'existence du caractère cl son application aux trois sacrements de baptême, de confirmation et d'cucffan£lie/sa nature de signe spirituel imprimé dans l'ànic, sa propriété d'être indélébile cl sa connexion avec le fait quo ces trois sacrements ne pouvaient cire renouvelés. Pour le reste, aussi bien sur la nature intime du caractère que sur son role et scs rapports avec l'Amo, faute d'indications suffisamment claires dans la tradition, on en était réduit à développer des analogies qui. par leur origine même, prêtaient à des controverses multiples et ne s'imposaient pas à la foi ·. Cavallera, *art. cit.,* p. S3.

Les théologiens consulleurs avaient toutefois hésité à condamner comme hérétique la doctrine niant l'existence du caractère sacramentel. Pourtant Γaffirmation du caractère sacramentel se trouve déjà dans le concile de Florence : la parenté du texte trldcntin et du texte florentin saute aux ẅeux :

(Fi.ohenck)

Inter hire, tria sont : baptismus, confirmatio et ordo, quit· characterem, id est spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum. Imprimunt In anima indelebile. Unde in eadem persona non reiterantur.

‹ Τηι \т>:)

S. q. ‹1. in tribus sacramentis baptismo sc., confirmatione et ordine non imprimi characterem in anima, line esi signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt. \. S.

L'omission du petit membre de phrase : a *ceteris distinctivum* montre la volonté du concile de Trente de ne retenir que ce qui est hors de toute controverse. Cependant. le décret *Pro Armrnis* du concile de Florence n'étant pas une définition proprement dite, on conçoit que certains théologiens aient encore pu. à Trente, éprouver un mouvement d'hésitation. Voir Caiiactî ni SACHAMi NTi I. il, col. 1698.

Gin. 10. S. q, d. Christianos omnes in verbo rl *in* omnibus sacramentis *conficiendis ft* administrandis *parem* habere potestatem, Λ. S.

S. q. ‹1. Christianos omnes in verbo et omnibus sacramenti administrandis habere potestatem, Λ. S.

Sl quelqu'un dit que tous les chrétiens ont le pouvoir d'annoncer la parole (de Dieu) et d'administrer ťou 1rs sacrements,qu'il soit anathème.

Cc canon vise directement l'erreur de Luther, affirmant, dans sa *Captivité de Babgtone,* que tous les chrétiens ont des pouvoirs égaux. tant pour prêcher la parole de Dieu que pour administrer les sacrements. Voir ri-desws col. 599. Déjà, une proposition appliquant ce principe à l'absolution des péchés avait été réprouvée par Léon X, bulle *Exsurge Domine,* prop. 13. Denz.-Bannw.. n. 753. En réalité, c'est l'erreur de tous les anarchistes de l'Egiise, de tous ceux qui. depuis Montan jusqu'aux vaudois. ont nié les droits et les privileges de la hiérarchie et du sacerdoce. C'est qu'en effet, dans l'administration des sacrements, l'homme n'agit pas en son nom, mais au nom du Christ qui les a institués el continue à agir par eux, au nom de l'Égiise à qui le Christ a confié les sacrements comme un bien propre. Il faut donc qu'il soit mandaté, autorisé par le Christ et par l'Égiise, et c'est l'ordination qui lui donne cc mandat officiel. Voir plus loin. col. 636.

Toutefois, il existe une certaine diversité entre les sacrements, Certains d'entre eux exigent absolument en celui qui les confère une consécration. Quelquefois des circonstances exceptionnelles autorisent un ministre extraordinaire non revêtu de la même dignité^t même, comme pour le baptême conféré cn cas de nécessité, un simple laïque. De là les distinctions établies par la théologie entre le ministre consacré et le ministre non consacré, le ministre ordinaire et le ministre extraordinaire. Le terme de ministre *ordinaire* est authentiqué par le concile de Trente à propos de la confirmation, can. 3 (Denz.-Bannw., n. 875).

Dans le premier projet on avait inséré le mot *parem* pour mieux répondre au texte de Luther. L'évêque de Bitonto demanda sa suppression, pour ne pas paraître admettre un pouvoir quelconque bien que différent chez, tous les chrétiens. *Conc. Trid.,* t. v, p. 925. Catharin obtint le maintien de cc mot (p. 933). mais *parera* disparut finalement sur les instances réitérées de l'éxêque de Bitonto et de celui de Porto (p. 986). *Administrandis* avait été demandé par Pelargus (Storck). O. P., pour bien montrer qu'il s'agit a la fois de la prédication et des sacrements. Le mot fut maintenu. mais en revanche on supprima *conficiendis* comme inutile (évêques de Budâjoz et de Bitonto. p. 989). La suppression *de conficiendis* fut obtenue sans difficulté; celle de *parem* à la majorité des voix (p. 993). La suppression de *parem,* fait observer Cavallera. aurait dû amener une modification syntaxique : on n › prit point garde, mais pour bien comprendre le texte actuel, il faudrait le lire ainsi : *in verbum et omnia sacramenta administranda potestatem habere.*

(.an. 11. S. q. d. in ministri dum Micramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem faciendi quod facit Ecclesia. A. S.

S. q. d. in ministris, dum sacramenta conficiunt cl conferunt, non requiri Intcntionrm *saltern* faciendi quod facit Eccloixi, A. S.

Si quelqu'un dit que l'mtention. au moins celle de faire co quo fait l'Egiise, n'est pas requise dans les ministre des sacrements, lorsqu'ils les font el les confèrent, qu'il soit anathème.

Ce canon vise la proposition 12 condamnée par la bulle *Exsurge Domine,* Denz.-Bannw., n. 752, cl répond aux préoccupations de l'article 13, col. 599. Cet article avait été classé par les théologiens parmi ceux qu'il fallait condamner *cum declaratione.* C'est (pic, una-

nimes à demander que le ministre ail au moins l'intention de faire *ce* que fait l'Église, les théologiens atll-choient des dissentiments prononcés sur la nature de l'intention requise. Les dissentiments des théologiens mineurs $e retrouvèrent chez les évêques. Aussi l'on résolut de s'en tenir â la formule universellement admise cl déjà canonisée par le concile de Florence. Ce concile avait déclaré que tous les sacrements ‹ ont leur achèvement en trois éléments, savoir les choses comme matière, les paroles comme forme, cl la personne du ministre nui les confère, *avec Γintention de faire ce que fait ΓEglise.*· Denz.-Bannw., n. 695. La discussion du l«r mars 1517 amena à insérer le mot *saltem.* En proposant ce mot, on entendait ne pas exclure les autres intentions. L'insertion du mot *saltem* fut approuvée dans la séance plénière du 2 mars. Ce fut le seul changement apporté Λ la formule primitive du canon. Avant le concile de Florence, le concile de Constance avait déjà prescrit sur ce point une interrogation aux wiclcfllstcs. Denz.-Bannw., n. 672. Et auparavant, Innocent III avait noté la nécessite de « l'intention fidèle · pour la validité de la consécration de l'eucharistie à la messe. Denz.-Bannw., n. 121.

Par celte condamnation, l'erreur luthérienne sur l'inutilité do l'intention dans le ministre des sacrements est directement atteinte. Mais, en réalité, c'est toute sa conception sacramentelle qui se trouve réprouvée. Pour Luther, le rite sacramentel n'a pas de valeur propre ou d'efficacité objective. Sorte de prédication évangélique en action, il ne sert qu'à éveiller la confiance dans les promesses de Jésus-Christ. Ce n'est donc pas un acte sacré du Christ qui exige, en celui qui le représente ct agit en son nom, un caractère officiel (voir canon précédent), ni même la volonté de sc conformer à ses intentions. Le sacrement, ne dépendant que de la foi du sujet qui le reçoit, n'a pas besoin d'être donné au nom du Seigneur. Que le ministre soit prêtre ou laïc, quoi qu'il fasse ou ne fasse pas, qu'd agisse par feinte ou par dérision, si le rite est accompli, une fois la promesse divine suffisamment rappelée à la mémoire de celui qui le reçoit ct la foi éveillée dans son âme, l'effet du sacrement est tout entier produit. L'Église, en rappelant (can. 10) la nécessité dans le ministre d'un pouvoir sacré et en opposant ici (can. 11) aux théories protestantes la doctrine de l'intention, fait revivre la vraie notion du sacrement, le rôle nécessaire du ministre, sa mission à elle, mandataire fidèle des volontés du Christ. Sur le développement de ces idées, voir P. Pourrai. *lm théologie sacramentaire,* p. 329-358, et ici l'art. Intention, t. vu, col. 2271 sq.

Le concile de Trente n'a rien défini touchant l'intention requise dans le sujet. Il n'y a aucun doute cependant que le concile suppose la nécessite d'une telle intention. Dans la session vi sur la justification, il enseigne que, pour les adultes, cette justification a lieu « par une réception *volontaire* do la grâce et des dons ». C. vu. La justification exige aussi, de leur part, une préparation cl, parmi les dispositions préparatoires, le concile énumère : le propos de recevoir le baptême, c. vi. L'intention est donc nécessaire. Mais, dans la session vu sur les sacrements en général, nous trouvons plusieurs allusions qui supposent dans l'adulte des dispositions volontaires, donc une intention. Voir can. 6 : *non ponentibus obicem* et can. 7 : *etiam si rite suscipiant,* col. 606 et 607.

On doit donc déduire du concile de Trento la nécessité d'une intention dans le sujet. Les théologiens préciseront quelle est la nature de cette intention.

Can. 12. S. q. ‹1. ministrum *etiam* in peccato *et extra (jratiam* exsistentem, ii *altoguln* omnia essentialia quic ad sacramentum conferendum pertinent servaverit, non conferre sacramentum, A. S.

S. q. ‹1. ministrum in peccato *mortali* exsistentem» *modo* omnia essentialia qua? ad sacramentum *amfidendum aut* conferendum perlinent servaverit, non *confícere aut* conferre sacramentum, S.

Si quelqu'un dit que le mi.iis!re du sacrement qui, lout en étant en état dr péché mortel, observe néanmoins toutes choses essentielles requises pour la confect ion ou la collation du sacrement, ne fait pas ou ne confère pas le sacrement, qu'il soit anathème.

Le canon visait la proposition 10 soumise à l'examen îles théologiens mineurs : *Matum ministrum non conferre sacramentum.* Voir col. 599. Depuis longtemps le sens de *malus minister* était fixé. Il s'agit du ministre agissant en élat de péché mortel. On le précisa donc. Toutefois, pour mieux distinguer l'indignité morale du ministre, qui n'infiucnco pas la valeur du sacrement, de son insuffisance ministérielle, qui entache l'intégrité de l'action sacramentelle, on ajouta l'incise : *si atioquin omnia essentialia quic ad sacramentum conficiendum pertinent.* La rédaction définitive apporta une précision de plus, marquant qu'il s'agissait de la confection aussi bien que de l'administration du sacrement.

La doctrine traditionnelle de l'Églisc trouvait ainsi sa consécration solennelle. Jamais, en effet, celte vérité ne fut mise en doute, à moins qu'on ne prenne pour des doutes théoriques les faits de réordination, ce qui est très contestable, car c'est bien plutôt à l'absence de juridiction (prêtait rapportée l'invalidité de certaines ordinations. Les scolastiques, s'appuyant sur la doctrine constante des Pères, ont mis en pleine lumière le principe duquel découle la vraie solution, savoir la place exacte du ministre dans le sacrement, son rôle ministériel. purement ministériel, dans la collation de la grâce : *Minister Ecclesia non agit in sacramentis quasi ex propria virtute, sed ex virtute alterius, scilicet Christi, et ideo in eo non requiritur gratia personalis, sed solum auctoritas ordinis perquam quasi Christi vicarius constituitur.* Saint Thomas, *De veritate,* q. xxix, a. 5. ad 3··. Voir plus loin, col. 635-636.

Depuis longtemps celle doctrine, était officiellement consacrée. Aux vaudois, Innocent III impose une profession de foi qui les oblige à reconnaître que les sacrements sont valables, « même s'ils sont administrés par un prêtre pécheur ». Denz.-Bannw., n. 421. Jean XXII condamna l'erreur opposée chez les fratlcelles. Denz.-Bannw., n. 188. Le concile de Constance réprouva l'erreur similaire do Wiclcff. prop. 1. Denz.-Bannw., n. 581, cf. 672. La définition du concile de Trente n'apportait donc aucun élément nouveau au dogme catholique.

Gm. 13. — S. q. d. *communes sanctie romana·* Ecclesia? rltus in solemn! sacramentorum administration© adhiberi consuetos aut contemni aut sine peccato a *sacerdotibus* omitti aut in novos alios per quotcumque ecclesiarum þastore. mutari posse, A. S.

S. q. ‹1. receptos et approbatos Eccleslæ *calhollcir* ritus in solemn! sacramentorum administratione adhiberi consuotos aut contemni aut sine peccato a *ministris pro libito* omitti aut in novos alios per qurmeumque ecclesiarum pastorem mutari posse, A. S.

Sl quelqu'un dit que les rites reçus et approuvés dans l'Église Catholique et qui sont en usage dans l'administration solennelle des sacrements, peuvent être sans péché ou méprisés ou omis, selon qu'il plaît aux ministre, ou être changé en d'autres nouveaux, par tout pasteur des églises, quel qu'il soit, qu'il soit anathème.

Ce canon vise deux propositions erronées, soumises à l'examen des théologiens, la proposition 12 des sacrements en général, la proposition 11 sur le baptême, ainsi conçue : *Ritus alios in baptismo adhiberi solitos liberos esse, id est sine peccato omitti posse et solam immersionem esse necessariam. Cone. Trid.,* t. v, p. 837. L'est sur la remarque du dominicain Pelargus

(Storck), procureur de Trêves, que fart idc concernant le baptême fut amalgamé avec celui relatif aux sacrements en général. Cette fusion permettait d'embrasser la question des rites dans son ensemble. Parmi les remarques faites à la redaction primitive du canon, il faut noter l'addition de *pro hbito,* demandée par l'évêque de Castcllamare· C'est pour exclure le cas de nécessité. puisqu'alors, tout mépris faisant défaut, il n'y a pas de péché.

On voudra bien aussi observer avec quelle prudence est rédigé ce canon. La question de l'invalidité du sacrement ainsi administré sans lrs rites habituels ou avec des modi lient ions Introduites par la volonté du ministre n'est pas touchée directement. Le concile n'y viendra qu'à la *xi session, c. 2. lorsqu'il déclarera quel est le pouvoir de l'Eglisc concernant les changements dans les éléments des sacrements. Il distinguera éléments essentiels et éléments non essentiels. Ici, ce point de vue, que cependant plus d'un Père avait abordé au cours de la discussion, est complètement laissé de côté. Le concile condamne simplement ct d'une manière très générale la prétention des novateurs relativement à l'omission, au changement, à la substitution des rites sacramentels : il déclare que de tels empiétements ne peuvent sc produire sans péché. Mais il s'abstient de préciser le degré de culpabilité, certains rites n'obligeant pas *sub gravi;* il s'abstient surtout de légiférer sur la validité ou l'invalidité des sacrements administrés dans ces conditions défectueuses, nombre de' cérémonies n'ayant aucune inlluence sur celle validité. En se tenant ainsi dans une prudente réserve, ce canon reflète les préoccupations qui dominèrent les discussions des théologiens et des Pères sur ce sujet.

Il est hors de doute que l'incise *sine peccato* affecte les trois propositions disjunctives du canon, bien qu'elle s'insère uniquement dans la seconde. Nous avons tenu compte de ce fait dans la traduction.

5° *Conclusion dogmati(pie.* — Nous avons voulu rapporter l'ensemble des canons, afin de donner une vue d'ensemble des définitions tridentincs. Plusieurs de ces canons ont déjà reçu leur commentaire dans des articles antérieurs; d'autres recevront plus loin un surcroît d'explication.

Pour nous en tenir au problème qui fait l'objet de ce paragraphe, l'efficacité des sacrements par rapport à la grâce, voici les affirmations dogmatiques qu'on peut recueillir du concile de Trente :

L La production de la grâce dans l'aine dépend tellement en certains cas des sacrements que, faute do la réception de ceux-ci. en réalité ou au moins en désir, il est impossible à l'homme d'obtenir lu grâce. Can. 4. Voir plus loin, *Nécessité des sacrements.*

2. Les sacrements de la Loi nouvelle confèrent la grâce *ex opere operato* à ceux qui n'apportent prs d'obstacle à leur action. Can. 7. 8. Voir Dit s oit :· RATUM.

3. En conséquence, ils ne sont pas uniquement institués pour provoquer la foi dans l'âme du sujet où la foi agirait seule pour opérer la justification. Can. 5, G. Voir Justification.

De ces trois notions dogmatiques fondamentales, on doit déduire que les sacrements sont véritablement causes, quoique d'une manière simplement instrumentale. de la grâce. · Contiennent » et · confèrent » la grâce, déclare le concile de Florence, définit le concile de Trente. Le mot « cause » n'existe pas dans les canons concernant les sacrements en général; mais il existe à propos du baptême, *cause* de la justification, ct même avec l'épithète *instrumentale* dans la session vi, c. vu : *Justificationis causa sunt... instrumentâtis item : sacramentum baptismi.* Denz.-Bannw., ɳ. 799. 11 est donc conforme, non seulement à l'esprit, mais à la lettre du concile de. Trente d'affirmer quo les sacrements sont de véritables *causes instrumentales* de la grâce.

///. A/..S ΛΓ.ντZi/Λ'Λ *EXPLICATIFS DEH THÉOLO O!EPS POSTTtoDEX7!XS.* — Il reste à expliquer le *mode* selon lequel le sacrement, comme cause instrumentale, agit dans la production de la grâce.

1° Lu *causalité morale.* — L *Exposé.* — Excluant, après le concile de Trente, l'interprétation de l'opinion des anciens théologiens franciscains ou nominalistes qui auraient présenté la causalité sacramentelle comme une simple causalité *occasionnelle* (on sait d'ailleurs que pour saint Bonaventure et Duns Scot cette interprétation est contestable ct contestée), tous les théologiens catholiques posttridentins, à quelques exceptions près, affirment que les sacrements sont des causes au *moins* morales de la grâce. *En soi.* la causalité morale n'est donc pas exclusive de la causalité dite physique : et il importe de mettre en relief ce point de départ.

La causalité morale réside essentiellement en ce que « les sacrements sollicitent Dieu à verser lui-même sa vie dans nos âmes, soit en vertu d'un pacte divin, à la manière dont le billet rappelle au débiteur son obligation, soit, comme on l'explique aujourd'hui plus communément avec Franzelin, à cause de leur valeur ct de leur dignité intrinsèques, parce que ces rites sacrés sont comme des actions de Notre-Seigneur cl acquièrent par là une excellence que Dieu doit exaucer», E. llugon, *La causalité instrumentale en théologie,* p. 119. On ne peut nier que les sacrements aient une valeur objective, une dignité surnaturelle qui détermine infailliblement à accorder à l'homme, par eux, sa grâce. Les sacrements, en effet, contiennent le prix de la grâce, qui est la vertu de la passion du Sauveur. Comme llédemptcur. le Christ a été une cause morale principale de la grâce; il est donc juste d'affirmer que les sacrements sont causes morales instrumentales (par rapport à Jésus-Chrisi, cause principale) de la grâce. Celte assertion est commune parmi les théologiens des écoles les plus opposées : *Omnes debent lateri, sacramenta de /acto habere causalitatem moralem, sive solam, sive simul cum causalilate physica,* de Lugo, *De sacramentis,* disp. IV, sect. IV, n. 33; *Sententia affirmans illa non solum esse instrumenta physica, sed etiam moralia Christi ct Dei, videtur probabilior et communior est in schola Divi Thoma,* Gonet, *Clypeus, De sacramentis,* disp. I1Γ, a. 4, § 1. n. 137. Cf. Chr. Pesch, *Pnvlect. théologien9,* t. vi, n. 142. Dans ce qu'elle a d'affirmatif, la causalité morale est donc une doctrine non seulement probable, mais certaine.

Mais, comme doctrine d'école, elle présente un sens exclusif et négatif : les sacrements *ne sont que* causes morales. Toute leur causalité à l'égard de la grâce est épuisée par le fait que la valeur morale des sacrements explique à elle seule la production de la grâce par Dieu. · (’es sacrements sont, en effet. des instruments qui sollicitent efficacement cl infailliblement Dieu à donner sa grâce à ceux qui les reçoivent avec les dispositions requises. Vasquez assimile celle puissance de sollicitation du sacrement â celle d'une prière, objectivement efficace; le sacrement serait comme une prière infailliblement efficace par elle-même ct indépendamment des mérites du ministre et du sujet. De même que l'humanité du Sauveur, grâce à ses propres mérites, et que les apôtres, à cause de leur crédit près de Dieu, obtenaient, par leurs prières, les miracles qu'ils accomplissaient, ainsi les sacrements, en vertu de la promesse divine, invitent efficacement Dieu à produire les effets sacramentels. Cf. Vasquez, disp. CXXX11, c. v, n. 89-83. Melchior Cano disait mieux peut-être : les sacrements sollicitent Dieu à accorder

sa grâce, parce que le « prix (lu sang du Christ leur est communiqué ». Et ccttc communication s'entend fort bien si, comme l'insinue Cano, les sacrements doivent être considérés comme étant moralement les actes du Rédempteur, par lesquels il nous sancti île. Ces actes participent donc aux mérites que le Sauveur a acquis, par l'effusion de son sang. Cf. *Hrlectiones de sacramentis,* part. VI. p. i ll. Les sacrements ainsi compris, ajoute Cano, contiennent moralement la grâce, puisqu'ils en contiennent le prix : une bourse remplie d'or ne contient-elle pas moralement la délivrance d'un captif, puisqu'il y a en elle le prix de sa rançon? » P. Pourrai, *La théologie sacramcntaire,* p. 174-175. Outre .Melchior Cano, .Martin de Ledesma ct Masquez, on peut encore citer comme patronant cette opinion : de Lugo, *De sacramentis in genere,* disp· IV, sect, iv et v; Tournely, *ibid.,* q. in, a. 2; les théologiens de Wurlzbourg, *De sacramentis in genere,* diss. L c. n, a. 2, et un grand nombre de théologiens de la Compagnie de Jésus : Lcssius, Arriaga, Connick, Hurtado, Bccanus, Plate), Antoine, etc.

Au XIXe siècle, Franzclin a senti le besoin d'étoffer davantage la doctrine de la causalité morale des sacrements. On reproche à celle-ci de ne supposer dans les sacrements qu'une valeur leur provenant *ab extrinseco : Qui actiones sacramentales Christi operationes moraliter esse dicunt, hac adverbio signi/icant actiones sacramentales non elicitiva, sed ab extrinseco ex delegatione a Christo /acta Christi operationes esse.* Stentrup, *Soteriologia,* th. exxv. Aussi Franzclin Insiste-t-il sur la valeur *intrinsèque* communiquée aux sacrements par la passion du Christ : les sacrements sont des actions-vicaires du Christ et par conséquent portent en eux une dignité qui appelle infailliblement l'action de Dieu : *Christus redemptor sacramenta instituit per legatos suos suo nomine ct sua auctoritate administranda ad applicationem meritorum suorum pro singulis initiatis; unde consequens est, sacramentis, utpole &ua moralitcr sunt actiones Christi ipsius,* inisse dignitatem supi hNait itALim cx *persona et meritis redemptoris, vi cujusdignitatis exigant collationem gratia: pro initiatis. I)c sacramentis,* th. xi. Parmi les modernes ct contemporains qui s'inspirent de Franzclin, voir (.hr. Pesch *op. cil.,* n. I ll sq.; Do Augustinis, *De re sacramentaria,* th. xvn; G. Lahoussc, *Tractatus de sacramentis in genere, de baptismo, de confirmatione,* Bruges, 1899, n. 130; Bath, *Institutiones theologiae de sacramentis in genere...,* Ilaaren, 1910, η. 90-103; Pohle, *Lchrbuch der Dogmatik,* 1. VI, *Sakramentrnlehre,* Paderborn, 1906, p. 79 sq.; Sasso, *Instil, theol. de sacramentis Ecclesia:,* t. i. Fribourg-νη-B.. 1897, p. 51 83; Einig, *Tract, de sacramentis,* pars 1·, Trêves, 1900, p. 17 sq.t etc.

2. *Discussion.* — Le grand argument, on pourrait dire l'unique argument .sur lequel s'appuie l'opinion de la causalité morale, cc sont les difficultés inhérentes nu système ‹lc la causalité physique. On trouvera ccs difficultés énoncées par P. Pourrat, *op. cit.,* p. 168-172. Cf. Blondiau, *De cuusalitate physica, morali, intentionali sacramentorum,* dans *Collationes Xamurcenses,* t xiti (1913-1911), spécialement p. 202-218; Bichard, *La causalité instrumentale, physique, morale, intentionnelle,* dans la *Revue néo-scolastique,* 1900, p. 5-31; 266-269. ‹ La rvison a toutes sortes de difficultés Λ concevoir ccttc activité que posséderait le sacrement, ct qui le rendrait capable de produire physiquement un effet transcendant, la grâce. » C'est l'argument invoque jadis par les partisans de l'ancienne causalité dispositive. Voir col. 578 sq. Aussi proclame t on h système de la causalité physique ‹ déroutant pour l'esprit ». Mais, ajoute-t-on. · ce qui est plus grave, c't st qu'il paraît être en opposition avec la doctrine théologique de lu reviviscence des sacrements... La théorie de la causalité physique est radicalement impuissante â expliquer ce fait, car la causalité physique exige rigoureusement la coexistence de la cause cl de l'effet, ct, dans la reviviscence, le sacrement opère la grâce, lorsqu'il n'existe plus depuis longtemps ·. p. Pourrai, *op. cit.,* p. 170, 172, Cf Vasqucz, disp. CXXXII, c. iv, n. 11-11; Fmnzelin, *op. cit.,* th. xi. Enfin, comment le rite sacramentel, qui se compose d'actes et de paroles sc succédant peut-il Cire une cause physique ct à quel moment? En somme, on le voit, ce sont les anciens arguments de Scot, à peine rajeunis. Chr. Pesch construit sa thèse en faveur de la causalité morale : 1° *ex defectu argumentorum quibus probatur physica causalitas;* 2° *ex co quod causalitas physica sacramentorum plane tntelligi nequit;* 3° *ex reviviscentia sacramentorum. Op. cit.,* η. 152-165.

Les adversaires de la causalité morale font observer que lex difficultés, vraies ou prétendues, attribuées à la causalité physique ne. sont pas une raison d'affirmer la vérité de la causalité morale. Sans doute ccttc dernière explication est facile à saisir; elle ne heurte pas l'imagination et ne demande aucun effort de raison. Mais une doctrine plus facile à comprendre n'est pas toujours une doctrine vraie, surtout quand il s'agit d'un miracle de la toute-puissance divine dans l'ordre surnaturel : *hire positio,* disait déjà saint Bonaventure, *mihi videtur ad sustinendum facilior; nescio tamen qurc sit verior, quia quum loquimur de his qmv sunt miracula, non multum adhwrendum est rationi. In ℕ» Sent.,* dist. I, part. IL q. iv.

Les objections soulevées contre la causalité morale peuvent se ramener à deux points : la causalité morale ne sauvegarde pas la causalité instrumentale des sacrements; elle leur enlève même toute causalité réelle par rapport à la grâce.

Elle ne sauvegarde pas la causalité instrumentale des sacrements : l'instrument est un intermédiaire entre la cause principale el l'effet, el il ne peut agir que parce que el en tant qu'il est mû par la cause principale. Or. dans l'opinion de la causalité morale, le sacrement n'est pas intermédiaire entre Dieu et la grâce; c'est plutôt Dieu cet intermédiaire puisqu'on raison de la valeur du sacrement, Dieu est infailliblement amené à donner la grâce. D'où il suit que c'est bien plutôt Dieu qui est mû par le sacrement ct non pas le sacrement qui est utilisé par Dieu dans la collation de la grâce. Le sacrement serait donc tout au plus une cause méritoire ou impétratoire.

A celle difficulté, Franzclin, *op. cit.,* th. x, répond en affirmant que « le ministre du sacrement est le représentant de Jésus; il agit en son nom. puisqu'il célèbre un rite institué par lui et en se conformant à scs ordres. L'action du ministre est donc moralement une action du Christ même. » P. Pourrat, *op. cit.,* p. 176. Sans doute la causalité du Christ est d'ordre moral; mais la causalité du sacrement, action secondaire cl médiate du Christ, sera bien l'intermédiaire entre le Christ cl la grâce à obtenir de Dieu. A celte Instance, Billot répond fort pertinemment que le modo d'action du sacrement, dans cette conception de la causalité morale participée du Christ, demeure toujours dans l'ordre du *motif* qui pousse Dieu à intervenir, non dans l'ordre de *Vefjlciencc.* qui agit sous l'inffucncc de la cause principale. Cf. Billot, *De sacramentis,* 1.1, Home, 1921. th. vu, § 1.

Les adversaires de la causalité morale Insistent : dans celle opinion, non seulement la causalité Instrumentale est supprimée, mais la causalité tout court. Car celte dignité intrinsèque » que branzelin prétend communiquée au sacrement par Ɉésus-Christ n'est en réalité qu'une dignité extrinsèque », puisque tout entière elle vient du (Jirlst, les sacrements ne faisant que représenter à Dieu les mérites du Sauveur. De

sorte qu'cn bonne logique on devrait conclure que, dans le système de la causalité morale, les sacrements sont de pures *occasions* de la grace ct non des causes véritables : · Pour ceux qui n'accordent à nos sacrements qu'une efficacité exclusivement morale, Dieu n'est pas seulement la cause efficiente principale; il est *Vuniqiic cause efficiente* de la grâce sacramentelle. Les sacrements concourent médiatement à la sanctification de l'homme, en tant qu'ils sont pour Dieu Γ*occasion* de répandre sa grâce dans les âmes. · N. Gihr, Les *sacrements dr ΓÉglise catholique,* trad, franc., t. i, J». 96.

On pourrait ajouter un argument subsidiaire tiré do la nature meme du sacrement de l'cucharistic. Comment peut-on appliquer au corps réel de Jésus-Christ la théorie d'une simple dignité morale incitant Dieu à donner la grâce au communiant? ll semble que ce soit singulièrement énerver l'enseignement traditionnel concernant l'efficacité de la chair vivifiante du Christ. On trouvera dans Franzclin, *op. cit.,* th. x, coroll. I. un essai de réponse à cette objection : *caro enim Christi vivifica est et sanctificans non quidem per sc ct quatenus natura est carnis, sed quia rjus est caro, qui omnia viuificat.* P. 123.

2° *La causalité physique.* — 1. *Expose.* — Le mot « physique » ne doit pas ici faire illusion; il est employé dans un sens analogique pour indiquer simplement que les sacrements reçoivent de Dieu, cause principale de la grâce, une vertu réelle, quoique spirituelle, lui permettant d'atteindre comme causes efficientes immédiates. quoique simplement instrumentales, la grâce elle-même. Celle opinion « attribue à l acté sacramentel dûment accompli une véritable efficacité *(ocra efficientia)* ou causalité dans Je don de la grâce... On reconnaît dans les sacrements de véritables instruments divins qui, par une certaine vertu ct activité surnaturelles, opèrent quelque chose dans la communication de la grâce et, par conséquent, exercent une influence immédiate sur la sanctification de l'homme. *Sacramenta* A. *L. aliquid ad gratiam halon lam operantur.* S. Thomas, *De veritate,* q. χχνιι, a. 4. Par opposition à l'efficacité morale, celte vertu des sacrements est nommée efficacité *physique;* ce mot, toutefois, ne doit pas être pris comme un synonyme de mécanique.» X. Gihr, *op. cit.,* p. 96 97.

Les partisans de la causalité efficiente instrumentale, dite causalité physique perfective, sont en général tous les thomistes. On l'appelle · perfectise » pour la distinguer de l'ancienne théorie « dispositisc », qui plaçait reflet immédiat du sacrement extérieur dans le *res et sacramentum,* caractère ou *ornatus ânima* disposition à la grâce. Mais nous avons déjà dit combien cc mol était équivoque, puisqu'il est entendu ‹/\a *'instrumentaitter operari* ou *dispositive operari* sont synonymes, celte dernière expression n'ayant aucunement le sens de *dispositionem operari.* Voir col. 585.

Parmi les plus célèbres représentants do l'école thomiste jusqu'au xix‡ siècle, citons, depuis Cajélan (voir cl-‹lessiis, col. 588) : Jean de Saint Thomas, op. *at.. In HP part. Sum. S. Thonuv,* q. 1 x ii, a L n. 261 (édit. Vlvès, t. ix, p. 200); Sahuanticonses, De *sacram, in communi.* disp. IV, dub. ι\. § l (édit. Palmé. Paris, t. xvn, p. 319), qui citent en faveur de l'opinion de la causalité physique tous les anciens tenants de la causalité efficiente dispositive : Capreolus, Hervé. Déza, Pierre do La Palu, Gilles de Home, Solo, etc., Silvius, *In ///·" part. Sum. ,S. Thonuv.* q. 1 x ii. a. l ; Gonet, *Clypcus theologia thomisticir. De sacrum in communi,* disp. 111. a. 2, § I, n. 33; § 3-5, n. 10-66: Bllluarl, *De sacram, in communi,* dissert. III. a. 2. Il leur faut adjoindre d'illustres représentants de la Compagnie de Jésus ; Suarez, *De sacrum, tn genere,* disp. IX, sect, n; Grégoire de Valencia, *ibid.,* disp. III. q. ni, punct. i; Bellarmin, *De sacram, in genere,* I. II, c. xî ct le sorbonniste Ysambert. Gonet nous affirme que le P. l lyncinthc Choquet, O. P. (t 1616), compt ilt déjà à son époque cinqliante-trois théologiens remarquables en faveur do celle opinion. *Dr origine gratur,* t. r. Douai, 1628, I. H, disp. VI, c. î. Il n'est donc pas tout à fait exact d'affirmer, avec P. Pourrai, *op. cit.,* p. 173, qii'· un grand nombre d'esprits, et des meilleurs, s'éloignant do l'école thomiste, adoptèrent l'opinion de Melchior Cano, dont k· succès grandissait de jour en jour ». D'ailleurs la longue liste de partisans de celte opinion, relevée par les Salmanticcnscs, *op. cit.,* p. 319, devrait s'allonger, de nos jours, d'une quantité d'autres noms faisant autorité dans le monde théologique : les dominicains Hugon, *Tract, dogmatici,* t. m, *Dr sacram, in communi,* q. ni, a. 2, ct *La causalité instrumentale,* p. 118 sq.; Pègues, Si *les sacrements sont causes perfective de ta grâce,* dans la *Revue thomiste,* t. xu, p. 339-356, *Commentaire littéral de la Somme théologique,* t xvn. p. 62-79 el *Dictionnaire de la Somme théologique,* t. n, p. 1173-1188; B. Lavaud, *Revue thomiste,* 1927» p. 292 sq.; 150, P Synavc, l *ie de Jésus,* édit, de la *Revue de jeunes,* t. n. p. H5 sq.; Marin-Sola, *Divus Thomas,* janvier 1925; Sertillange *Les sept sacrements de ΓÉglise,* Paris, 1911, p. 8; Haynal. *Angelicum,* 1927, etc. I n dehors de l'école dominicaine, les partisans de la causalité physique sont légion : Bucceronl, S. J., *De causalitate sacramentorum commentarius;* card. Lépicier, *De sacramentis in communi (IID part. Sum. S. Thoma,* q. 1 x ii, a. I), p. 102, n. 3-17, avec une note sévère (n. 17) pour la causalité morale qui « déroge à la perfection de l'univers »; Oswald, *Die dogmatische Lrhre von den heiligen Sacramenten der katholischcn Kirche,* Munster. 1877 (4· édit.), p. 55 sq.; N. Gihr, *op. cit.,* trad, franç., p. 96-99; Cnsajoana, *Disquisitiones st ludastico-dogma-(iar,* t. ni, Barcelone, 1890» n. 65-71; Hermann. C. SS. B., *Institutione * thcoL dogm.* (7e édit., 1937), n. 1483 (excellent exposé des raisons qui rendent plus probable la causalité physique); Hvinrich-tJutberlel. *Dogmatische Théologie,* t. IX. Mayence, 1901. p. 136-150; Del \ al. *Sacra theologia dogmatica,* t. in, Madrid, 1908, n. 53-58; Dickamp-Hofïmann, *Manuale theol. dogm.,* t. IV. p. 42 sq.; Matllussi. S. J.. *De sacramentis animadversiones.* Home, 1913, p. 26 sq. (excellente mise nu point do la doctrine de saint Thomas); J. O'Connell, *De sacramentis Ecclesia·.* I. l, Bruges. 1933, p. 75-78. Nous passons sous silence les articles de revues.

2. *Discussion, — a) Les arguments favorables. — a. Cette doctrine est plus conforme à la sainte Écriture.* - EU© enseigne que nous renaissons *de* l'eau *(fx aqua), par* le bain de la régénération, que la grâce <t l Esprit-Saint sont donnés *par* l'imposition des mains, que nous sommes purifiés *par* ℞ bain du baptême *(mundari lavacro).* Or les particules *ex, per.* l'ablatif *lavacro.* par leur sens propre et obvie, dénotent la causalité physique.

b. Cette doctrine est plus conforme aux assertions des saints Pires. - Cf. S. I homas, q. 1 x ii. a. I. On a vu plus haut, col. 198-527, comment les Pères enseignent l'efficacité du rite sacramentel. Leurs expressions supportent difficilement l'interprétation de la causalité moral··. Voir Hugon, *La causalité instrumentale.* p. 122 125 : » Oratoires, si l'on veut, ces expressions, mais à la condition qu'on ne leur prête pas un sens entièrement étranger à celui qu'elles signifient si naturellement. Tout en recourant aux artifices littéraires et aux métaphores hardies, tes Pères entendent bien choisir les images exactes l?s plus propres à expliquer, à éclaircir le dogme. Pourquoi donc n'emplolenl ils que les exemples de la causalité physique? Quflls n'aient pas songé a toutes les subtilités de la

vertu instrumentale, nous raccordons... bien volontiers; mais il est certain aussi qu'ils ont voulu attribuer aux sacrements une réelle et puissante efficacité, et leurs expressions m désignent que la causalité physique. › F. Hugon. *La causalité instrumentale, p.* 125

r. *Plus conforme à la liturgie.* — La liturgie de la bénédiction des fonts, au samedi saint, nc s'explique bien qu'en admettant une causalité physique du baptême; la consécration de l'huile au jeudi saint amène la même réflexion. Cf. Hermann, *op. cil.,* n. 1483.

‹L *Plus conforme aux déclarations des conciles.* — Nos sacrements, disent les conciles de Florence et de Trente, *contiennent* la grâce qu'ils signifient; ils la *confirent* à ceux qui n'apportent pas d'obstacle; Us la *di.m.cnt* par eux-mêmes. Or, la cause morale nc contient pas l'effet â produire; elle sollicite l'agent d'intervenir, mais l'eflet réalisé, elle nc l'a pas; clic nc le porte pas, elle nc le donne pas. Les termes do *force, vertu (vis, virtus;* cf. cône, de Trente, sess. vu. *De baptismo,* can. I) choisis par les Pères de Trente s'entendent tout naturellement d'une réalité physique; la causalité morale serait mieux désignée par les mots : *valeur, dignité, excellence,* que le concile a cependant écartés. Le c. vu de la vr session sur la justification est suggestif à cet égard, le concile y distinguant la cause méritoire de la justification de sa cause instrumentale. Le *vi verborum* employé par le concile pour marquer comment s'opère la transsubstantiation est aussi significatif. \olr Hugon. *op. cit.,* p. 127-137. Sans doute, le concile de Trente n'a pas voulu trancher les controverses d'école; mais, voulant affirmer en termes précis la causalité réelle, l'cr *opere operato* du sacrement, il n'a pu se servir que de termes dont le sens obvie nc peut bien s'entendre que dans le système de la causalité physique.

Les théologiens qui veulent tenir la balance égale entre les deux systèmes citent un passage du catéchisme du concile de Trente qui semble indiquer que le mode de causalité des sacrements nous échappe : *Quo autem pacto tanta res et tam mirabilis per sacramentum efficiatur, ut, quemadmodum sancti Augustini sententia celebratum est. aqua corpus abluat, ct cor tangat », id quidem humana ratione atque intetliqcntia comprehendi non potest.* Mais on oublie trop ce qui suit : *At fidei lumine cognoscimus, omnipotentis Dei virtutem in sacramentis inesse, qua id efficiant, quod sua vi res ipsa naturales pnvslarc. non possunt.* C. i, n. 27. On ne prétend pas que le système de la causalité physique puisse se démontrer autrement qu'à la lumière des enseignements de la foi.

c. Plus appuyée sur la raison théologique. — La causalité physique de certains sacrements, de l'eucharistie notamment, mais aussi de l'ordre et du baptême, apparaît si nettement qu'il est de bon raisonnement théologique de l'étendre aux autres. De plus, on ne voit pas très bien comment le système de la causalité morale peut différencier l'action des sacrements de la Loi nouvelle d'avec l'action des sacrements préchrétiens : La doctrine thomiste fait nettement ressortir l'économie des deux alliances. Dans l'ancienne, le Christ n'agit que moralement, c'est-à-dire que la grâce est conferve en vue des mérites futurs; donc les sacrements ne doivent être que des causes morales; dans la Loi nouvelle, il existe ct agit physiquement; donc les sacrements doivent être des causes physiques. » Hugon, *op. cit.,* p. 115.

b) Les arguments défavorables. — On les trouvera bien résumés et à la fols résolus dans I lervé, *Manuale,* t. III, n. 427.

a. Dans le système de la causalité physique, où le sacrement atteint Immédiatement la grâce, on peut sc demander où se trouve l'action préalable dispositive qui cependant est requise en tout Instrument.- Difficulté à laquelle on a d'avance répondu en distinguant *dispositive operari* et *dispositionem operari.* (.'est non dans le terme opéré <|iic sc trouve la disposition préalable, mais dans lu manière d'opérer quote rencontre l'action dispositive. Cf. Hugon, *Tractatus dogmatici,* t. ni, p. 82, n. xm.

b. Comment une vertu spirituelle (la vertu communiquée au sacrement par l'agent principal. Dieu) pourrait-elle être reçue en un sujet corporel? - Réponse : Il ne s'agit pas d'une puissance, être complet et permanent, mais d'une motion, être essentiellement incomplet ct transitoire, qui n'est pas faite pour le sujet matériel dans lequel elle passe, mais pour le terme spirituel auquel elle aboutit. CL S. Thomas, *De ventate,* q. xxvn, a. 4, ad 5«".

c. Les sacrements sont des entités morales; comment pourraient-ils opérer physiquement. — La meilleure réponse à faire à cette objection est de reprendre le système «le Jean de Saint-Thomas sur la constitution du sacrement : l'être moral qui résulte de l'intention du Christ apporte l'unité sacramentelle aux éléments physiques, matière ct forme. Par conséquent l'être moral ou de raison se continue dans la réalité par des éléments physiques; aussi l'institution cl l'intention du Christ se prolongeant sur les éléments sensibles du sacrement donnent à la vertu instrumentale d'être réelle et physique et d'agir réellement ct physiquement sur la production de la grâce. Cf. Bllluart, diss· I H, a. 2, obj. 1.

d. Le sacrement ne peut plus opérer physiquement, puisqu'il n'existe plus au moment où la grâce est produite. — Le rite efficace existe dans son terme ct dans son complément définitif, lorsque la dernière syllabe est prononcée; la signification do la forme étant simple, bien que tous les mots ne soient pas proférés à la fols, la vertu sacramentelle aussi est simple et produit son effet physique au dernier instant. › Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* HI·, q. Lxxvni, a. 4, ad 3U».

e. La reviviscence de certains sacrements pose une sérieuse objection à l'encontre de leur causalité physique. Comment opéreraient-ils physiquement, puisqu'ils n'existent plus? — Voir ici Reviviscence, t. xm, col. 2G25-2626.

f. L'objection fondamentale n'est guère touchée par nos auteurs. Il s'agit de la création même de la grâce. Comment une cause créée, peut-elle concourir Instrumentalement à une création de la grâce dans l'âme? — On a déjà déclaré à plusieurs reprises que ce n'est pas la grâce qui est directement ct immédiatement créée par Dieu dans la justification opérée sacramentellement, mais c'est le sujet lui-même de la grâce qui est élevé par Dieu à un état supérieur. C'est dans cette élévation que peut s'exercer l'action instrumental··. \olr col. 58β, 58&

Sans «Joute, toute obscurité n'est pas enlevée du système «le la causalité physique. On ne peut nier cependant qu'il nc représente une synthèseremarquable de l'œuvre surnaturelle de la justification ct de la sanctification sacramentelles, où il montre « trois facteurs agissant rnystérieuremenl : Dieu, comme cause principale; la sainte humanité de Jésus cl le sacrement commo instruments «le cette cause principale. Cf. S. Thomas, I· H», q. cxn, a. 9, ad 2um. Ces facteurs agissent d'une manière semblable, c'est-à-dire effectivement, mais il j a entre eux subordination en mémo temps que compénétration intime. Il faut, en effet, distinguer entre l'instrument uni à celui qui agit par ce moyen et l'instrument séparé et distinct de l'agent : ce dernier instrument est mis en mouvement par le premier, comme le bâton, par exemple,

reçoit le mouvement de la main de l'homme qui le tient. Or. Dieu est l'auteur cl lo principe de toute grâce; la Mihito humanité du Christ est l'instrument sépare et subordonné; il faut donc que la vertu salutaire découle de la divinité de Jésus-Christ par le moyen de son humanité cl pénétre les sacrements. Cf. Ill·, q. i.xn, a. 5. Ainsi Jésus-Christ exerce, comme Dieu ct comme homme, une action différente au point de vue de la production de la grâce sacramentelle : en tant que Dieu, il agit principalement ou par autorité; par son humanité, il n'y agit pas seulement comme première cause méritoire, mais encore comme cause efficiente quoique instrumentale. De la sorte, par les sacrements comme par autant de canaux, la vertu de la passion du Sauveur ou, ce qui revient au même, les mérites de la rédemption, arrivent jusqu'/i nous; car les sacrements de l'Église empruntent leur efficacité tout spécialement à la passion du Christ dont la vertu nous est unie en une certaine manière par la réception des sacrements. C'est pour signifier ce mystère que Jésus-Christ, attaché à la croix, laissa échapper de son côté entr'ouvert de l'eau ct du sang : l'eau figure le baptême, le sang figure l'eucharistie— et, entre les sacrements, le baptême ct l'eucharistie sont les deux plus excellents. Cf. S. Thomas, ĮH q. 1 x i, a. 3; i.xir. a. 5. » N. Glhr, *op. cit.*. p. 97-98.

3® *La causalité dispositive.* — Nous avons déjà pu distinguer deux phases dans l'histoire de la causalité dispositive. La première phase serait celle de la préhistoire de la théologie sacramentaire : avant saint Thomas, ct même chez quelques auteurs contemporains do saint Thomas ct chez saint Thomas lui-même dans le *Commentaire sur les Sentences,* on admet généralement que les sacrements n'atteignent pas la grâce elle-même, mais produisent simplement dans l'âme une disposition nécessitant la production de la grâce. Cette théorie a pour base l'impossibilité de concevoir une coopération instrumentale à la création de la grâce. De plus, elle s'appuie sur la conception tripartite déjà vulgarisée du *sacramentum,* du *res cl sacramentum* et de la *res sacramenti; res ct sacramentum* étant le seul effet immédiat du sacrement extérieur.

La deuxième phase est celle qu'inaugurent Pierre de La l'ahi cl Cnpréolus. Voulant affirmer une fidélité rigoureuse aux doctrines exprimées par saint Thomas dans les *Questions disputées* et dans la *Somme.* ces auteurs entendent la *dispositio pra'via,* non du caractère ou de *Vornatus ănima* qui s'identifie avec le *res ct sacramentum,* mais de la *grâce sacramentelle* elle-même en tant que distincte de la grâce *gratum faciens.* Mais cette position est elle-même peu conforme aux declarations de saint Thomas dans la *Somme.* relativement à la nature de la grâce sacramentelle.

La théorie de la causalité dispositive, à laquelle le concile de Trento semblait avoir donné le coup de mort, est ressuscitée au XîX€ siècle pour entrer dans une troisième et nouvelle phase, *la causalité dispositive intentionnelle,* qui probablement n'aurait jamais acquis droit de cité dans nos exposés théologiques, si le cardinal Billot ne lui avait accordé son patronage.

Est-co à dire que la conception de Cnpréolus soit entièrement disparue? On la retrouve, de nos jours encore, chez quelques auteurs. Del Val opine que les sacrements produisent physiquement et immédiatement *reliqiosam ănima consecrationem, ąua indirecte sen dispositive nécessitât infusionem grattée. Sacra theologia dogmatica.* I. in, η. 53 sq. De même, de Bellevue estime que les sacrements produisent physiquement le caractère ou un état d'âme disposant à la grâce. *La grâce sacramentelle ou effet propre des divers sacrements,* Paris, 1900. p. 103 sq. Gonthicr en revient même purement et simplement à l'ancienne causalité dispositive de saint Thomas dans le *Commentaire des Sentences. De la causalité des sacrements,* dan *Études,* t. Lvni. p. 213-238; 171-198.

Mais le partisans actuels de la causalité dispositive physique se comptent sur les doigts de la main; la faveur est, chez certain disciples de Billot, a la causalité dispositive intentionnelle.

1. *Exposé de l'opinion d'une causalité dispositive intentionnelle* (Billot). — Le cardinal Billot, tout en déclarant la causalité morale insuffisante, rejette l'efficacité physique. Deux assertions principales résument l'explication de ce théologien. 1. la vertu instrumentale par laquelle opèrent les sacrements n'est pas physique, mais intentionnelle: 2. l'action des sacrements n'atteint pas la grâce elle-même, mais plutôt la disposition qui exige la grâce.

a) La causalité intentionnelle. — Celle causalité imprime ou excite une image, éveille une intelligence, porte une pensée ou un ordre. On signale un exemple de cette causalité dans les paroles par lesquelles le souverain pontife, au consistoire, public les nouveaux évêques. Non seulement ces paroles signifient la collation de la juridiction épiscopale, mais elles la produisent quant au pouvoir de juridiction. C'est une sorte de causalité *per modum imperii* analogue à la causalité qui accompagnait les paroles du Christ lorsqu'il commandait aux vents ct à la tempête ou qu'il présentait aux éléments créés sa volonté pour accomplir en eux des miracles. On aurait tort d'expliquer l'efficacité des sacrements par une vertu physique, sorte de motion les animant au moment où ils produisent leur effet; il suffit d'une motion intentionnelle s'originant à l institution du Christ. De plus, et précisément parce que la motion instrumentale du sacrement est d'ordre intentionnel, son terme immédiat ne saurait être la grâce elle-même, mais un titre cxigilif de la grâce, litre dont la réalité est elle-même, non pas d'ordre physique, mais d'ordre intentionnel ct moral, quoique néanmoins constituant un être très réel. Ce litre exigitif de la grâce joue donc le rôle de disposition. Et c'est en ce sens que saint Thomas aurait enseigné que le sacrement agit *instrumentatibr dispositive.*

L'auteur montre la coherence de son système avec la nature même du sacrement. Les sacrements sont des signes, dont l'action propre — manifester les concepts de l'intelligence — est d'ordre intentionnel. L'action instrumentale des sacrements doit donc se trouver dans la même ligne cl dans le même ordre : *significando causant* S. Thomas. *D< veritate,* q. xxvn. n. t. ad 13. Ainsi les sacrements, en tant que signes institués par le Christ, manifestent par leur opération propre, c'est-à-dire notifient le décret divin concernant la sanctification du sujet et simultanément, par leur opération instrumentale qu'anime une vertu divine, ils appliquent efficacement ce décret au sujet du sacrement rl causent en lui une (orme intentionnelle qui est comme une nécessité do recevoir la grâce. Ainsi trois mots résument cette doctrine: cause instrumentale *efficiente, intentionnelle, dispositive.*

L'autorité du maître a rallié à celte conception un certain nombre de disciples : Van Noorl. *De sacramentis.* t. i, n. 57 sq.; Bellevue. *La grâce sacramentelle.* Paris, 1900. p. 66 sq.; Manzoni. *Compendium theologia- dogmatica-,* t. iv. Turin» 1912, n. 12; De SmcL *De sacram, in genere,* n. 38-10; Kichard. *La causalité instrumentale : physique, morale, intentionnelle,* dans la *Revue néo-scolastique,* 1909, p. 20-31; Blondiau. *De causalitate physica, morali, intentionali sacramentorum,* dans *Collationes Samurccnscs.* t. xui, 1913-1911, p. 249: Mcrchelbach. *De sacramentis sub conditione Si non es dispositus » non ministrandis,* dans *Revue ecclésiastique de Liège,* 1909. p. 335; Van Hove. *La*

doctrine du miracle chez saint Thomas, p. 118-159. Hurler, *Compendium theol. dogm.,* t. ni, n. 211. 265, admet une causalité qu'il appelle physique el qui, à tout bien considérer, se rapproche singulièrement <lo la causalité intentionnelle de Billot. Quant à De Bouts, *Dc sacramentis m genere.* Garni. 1907. s'il est d'accord avec Billot sur la nature intentionnelle de la causalité sacramentelle, il s'en sépare sur le terme même de l'action instrumentale; cette action serait, non dispositive, mais perfective.

b} liaisons invoquées en sa faveur. — La démonstration de Billot, dans *Dr sacramentis,* t. i. comporte deux objets : le terme dc l'action sacramentelle, à savoir une disposition à la grâce; la nature intentionnelle de la vertu instrumentale.

a. Le terme de Taction sacramentelle est une disposition à la grâce. — Trois arguments sont ici invoqués. D'abord la *signification du sacrement.* Fout sacrement Valldement administré est un signe pratique complètement vrai. Or le sacrement valido peut exister sans la grâce (le cas de *fiction).* Donc la signification pratique du sacrement n'est pas la grâce en soi, mais quelque chose qui dispose à la grâce.

Ensuite la *reviviscence des sacrements :* celte reviviscence ne peut s'expliquer sinon parce que le sacrement cause d'abord un effet préalable exigit if de la grâce ; le *rrs e/ sacramentum,* appelant la *res sacramenti.*

En lin, la nécessité d'établir *un mode uniforme* dans l'explication dc la causalité sacramentelle doit nous faire conclure, pour tous les sacrements, au même mode de causalité que dans les sacrements (pii « revivent ». Th. vu, § 2.

b. La nature intentionnelle de la vertu instrumentale. - L'auteur reprend d'abord tous les arguments invoqués par les partisans de la causalité morale contre la causalité physique. Puis, positivement, il apporte trois arguments on faveur d'une vertu sacramentelle simplement intentionnelle :

D'abord, l'autorité du concile de F lorence : *Vinten-(ion* que doit avoir le ministre do faire cc que fait l'Église nc saurait s'accommoder d'une vertu physique. — Ensuite la nature du sacrement, qui est essentiellement un signe, exige une vertu sacramentelle de même ordre, c'est-à-dire intentionnelle. — Enfin, la vertu intentionnelle sauvegarde mieux la dignité du sacrement qui. dans le système de la vertu physique, échappe moins facilement au reproche d'· efficacité magique » que lui attribuent les incrédules cl les protestants. *Ibid.,* § 3.

2. *Discussion de cette opinion.* — Les objections ont été multipliées contre la théorie dc Billot. Lui-même rapporte el résout sept objections contre la causalité dispositive et sept également contre la vertu intentionnelle. Cf. op. ci/., édit, de 1921, p. 128-133, 137-1 13.

Quoi qu'il en soit des objections dc détail et de la difficulté d'accorder une causalité ‹ intentionnelle » avec les assertions de la tradition catholique, il semble bien qu'cssenlielleincnt l'objection sérieuse tombe sur l'impossibilité, d'une part, de concevoir une vertu *seulement* intentionnelle el. d'autre part, de s'arrêter à une causalité *simplement* dispositive.

al · L'explication du P. Billot détruit la vraie notion d'instrument cl enlève toute causalité positive aux rites surnaturels. L'instrument doit recevoir, au moment où il est appliqué, une influence qui le fortifie, des énergies nouvelles qui le rendent plus efficace, plus actif, sans quoi il restera condamné à une perpétuelle Inertie. L'être intentionnel dont on parle est purement extrinsèque, il nc confère aucune force intérieure à l'instrument : le signe sensible sera donc vide et efficace. L'intention, la députation, ou l'institution du législateur, nc suffisent pas pour appliquer, elles nc donnent que *Vaptilude;* il faut, en outre, une activité intrinsèque, qui tire l'instrument dc son état Statique et le motto en exercice. \\ec la théorie de la vertu intentionnelle, la causalité des sacrements est tout entière dans leur Institution; ils n'ont donc pas une causalité nouvelle au moment où ils sont conférés. L'institution el la députation étant déjà faites par Noire-Seigneur, toute l'activité sacramentelle a été posée à l'origine. Leur rôle unique aujourd'hui est de parler à notre esprit : c'est dire qu'ils n'ont plus d'efficacité intrinsèque actuelle; c'est nier la causalité *ex opere operato,* (pie le doute professeur du Collège romain défend cependant avec tant d'énergie. » E. llugon, *La causalité sacramentelle,* p. 161. Les exemples donnés par Billot vont à l'encontre dc sa thèse : les paroles pontificales au consistoire nc sont pas la cause du pouvoir des évêques; elles manifestent simplement la volonté du pape (pii seule confère effectivement la juridiction.

b) S'arrêter à une disposition à la grâce, c'est encore aller directement contre la causalité du sacrement. Personne ne nie. dans la plupart des sacrements, l'existence d'un *res et sacramentum,* signifié extérieurement par le *sacramentum tantum* cl qui est â son tour signe de la grâce intérieure, *res sacramenti.* Mais il s'agit de savoir si l'efficacité Instrumentale du sacrement a pour terme le *rrs et sacramentum,* disposition à la grâce. D'après les principes les mieux établis de saint Thomas, « l'activité instrumentale est celle qui coopère â *tout* l'effet de l'agent supérieur; l'action de l'instrument el celle de la cause principale ne se séparent pas. il n'y a qu'une seule passion el qu'un seul terme, il nu faut donc pas mettre, d'un côté, l'effet instrumental des sacrements cl, de l'autre, l'effet propre de Dieu : c'est une seule cl même réalité. Si l'on concède (pie nos rites sont les instruments de Dieu au sens rigoureux du mot, il faut confesser qu'ils atteignent l'effet *total* de la cause principale et le caractère el la grâce. Ainsi l'exige la notion vraie dc l'instrument. » llugon. *op. cit.,* p. 161. Tout ce qu'un vrai thomiste peut concéder à la causalité -dispositive», c'est que les sacrements opèrent dispositivemenl par rapport à l'action de l'agent principal, ce qui, répétons-Ic. ne signifie pas une disposition à cette action.

Ces deux arguments paraissent péremptoires. D'ailleurs, depuis le concile de Trente qui affirme que « les sacrements de la Loi nouvelle confèrent *ex opere operato* la grâce », comment oser soutenir qu'ils confèrent *ex opere operato* · une disposition à la grâce ? ›

Tout cependant n'est pas â rejeter dans la théorie de Billot : la doctrine de *Vmtcntion* est à retenir. Nc l'avons-nous pas trouvée chez Juan de Saint-Thomas comme expliquant l'être symbolique ut sacramentel du rite? Etre dc raison, être intentionnel, l'institution du Christ, dépendant de sa volonté jadis exprimée, suit le sacrement, le complète, lui donne sa signification et son efficacité jusque dans ses éléments sensibles, nature et forme, auxquels d'ailleurs elle confère l'unité sacramentelle jusque dans son application au sujet par l'intention du ministre, jusque dans la production de la grâce. El celle part de vérité, les adversaires de Billot nc l'ont pas assez reconnue. Mais cette vertu intentionnelle » dérivée dc la volonté du Christ ne saurait pas plus agir sans vertu physique instrumentale qu'elle ne saurait constituer un sacrement sans les éléments sensibles. Et voilà cc (pie Billot n'a pas su discerner.

VL Lhs ei ri rs ni s sacrements. - Les théologiens énumèrent trois effets des sacrements : la grâce, la grâce sacramentelle, le caractère. Cette étude des effets des sacrements peut se conclure par quelques considérations sur la nécessité dus sacrements el l'ordre à mettre entre eux.

/. *la U/iACK.* — Il n'est pas question de revenir Ici sur le dogme do la production de la grâce par les sacrements. Cette thèse fondamentale a fait l'objet au point dc vue traditionnel dc la seconde partie dc cette élude rl l'on a dit comment le concile do Trente l'avait promulguée. Col. 170. Voir aussi l'art. Opis OPEIIATUM. t. XI, col. 1081 1087.

Les questions ici abordées sont proprement théologiques cl se rapportent aux modalités de la collation dc la grâce dans la réception des sacrements. Ces modalités concernent : 1° la collation dc la grâce première; 2° celle de la grâce seconde; 3° la mesure en laquelle esl conférée la grâce par les sacrcmenls; 4° la reviviscence de la grâce. Celle dernière question a déjà été étudiée, voir t. xm, col. 2629 sq.

1° *Collation de la grâce première.* — On appelle • grâce première » celle qui est donnée ou rendue au pécheur que justifie le sacrement. Cette collation sacramentelle peut être envisagée au double point dc vue des sacrements des morts et des sacrements des vivants :

1. *Les sacrements des morts.* — Le Christ a institué spécialement deux sacrcmenls pour donner la vio de la grâce â l'âme morte par le péché : d'où leur nom 'le sacrements des morts. Ce sont : le *baptême,* institué pour conférer la première justification, en remettant le péché originel et les autres qui s'y sont ajoutés; la *pénitence,* dont l'objet est la rémission des péchés mortels commis après le baptême. Ces sacrements confèrent la grâce première normalement, en vertu même du but que leur assigne l'institution du Christ : *perse,* disent les théologiens.

2. *Les sacrements des vivants.* — Les autres sacrements sont institués en soi et de par la volonté du Christ pour accroître la grâce dans l'âme qui la possède déjà : de là leur nom de sacrements des vivants. Relativement à l'infusion dc la grâce première, les théologiens considèrent qu'en certains cas. en raison d'une situation ou d'une disposition particulière, en soi anormale, du sujet, ces sacrements peuvent accidentellement, *per accidens,* donner la grâce première au pécheur.

La chose est *certaine* en ce qui concerne l'extrême-onction qui, do sa nature, complète la pénitence el. d'après les paroles mêmes do saint Jacques, est destinée à remettre les péchés. Au cas où le sujet gravement malade ne pourrait normalement recourir au sacrement de pénitence, l'extrême onction lui remettrait ses péchés. Cet effet semble Indiqué par la formule conditionnelle de saint Jacques : *si in peccatis sit, remittentur ci,* el se déduit de l'enseignement du concile de Trente : *delicta, si ♔ua sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit.* Sess. xiv, c. n, Denz.-Bannw., n. 909. Toutefois, on ne saurait dire qu'tel l'effet esl accidentel; il résulte de la nature même du sacrement qui, achevant la purification do toute une vie chrétienne, doit *par lui-même* enlever dc l'âme tout obstacle ù la grâce. Le sacrement d'extrême-onction participe ainsi de la nature des sacrements des morts et des sacrements des vivants. Voir KxrnÛMi:-oxciiox. t. v, col. 1991 et 2020,

La chose est *très probable* en ce qui concerne les autres sacrements des vivants, lorsque le pécheur y accède *de bonne foi* cl avec la *contrition imparfaite.* L'est lâ renseignement explicite de saint Thomas. *Sum. theol.,* Ill·, q. i.x x ii. a. 7, ad 2um; q. 1 x x ix , a. 3; *Suppl.,* q. xxv, a. I. Kl l'on peut déduire la vérité de cette opinion : 1. dc la doctrine du concile dc Trente. D'après renseignement du concile, sess. vir. *De sacramentis in genere,* can. 6, Denz.-Bannw., ɳ. 819, les sacrements de In Loi nouvelle confèrent infailliblement la grâce â tous ceux qui n'y apportent pas «l'obstacle. Or le pécheur qui accède *de bonne foi* aux sacrements des vivants, avec ('attrition. n'apporte pas d'obstacle à la grâce. - 2. De la miséricorde et dc In bonté du Christ qui, dans de telles conjonctures, nc voudrait certainement pas priver des effets du sacrement le pécheur qui, surtout â l'article dc la mort, accéderait ainsi à la sainte communion. Notons ici. en passant, celle indication du cardinal Jorio, dans son récent ouvrage *La communion des malades,* Louvain, 1933, n. 99, concernant le viatique administré à un mourant par un laïque, en l'absence dc tout prêtre : « Quant au cas de nécessité particulière ou individuelle, certains théologiens admettent — surtout s'il s'agit d'un mourant qui, *véayant que l'attrition. a besoin de l'eucharistie pour devenir contrit* — qu'un pieux laïque puisse porter (privément, cela va sans dire, afin de prévenir tout scandale) le saint viatique â un malade, étant donné par ailleurs que cc malade se trouve dans les conditions voulues pour le recevoir. ·

Certains théologiens, tout en admettant l'opinion de la justification accidentelle «lu pécheur par les sacrements des vivants, l'expliquent en cc sens qu'à *l'occasion* de ces sacrements, reçus «le. bonne foi et dans des conditions anormales. Dieu donne au pécheur une grâce «le contrition parfaite qui le justifie. Ce serait une justification *rx opere operantis.* Il semble plus simple d'accueillir l'opinion commune dc la justification *par* le sacrement, *ex opere operato.* Voir Hervé, *Manuale,* 1. m, n. 440.

2® *Collation de la grâce seconde.* — On appelle • grâce seconde » celle qui est un accroissement de la grâce déjà possédée : la grâce seconde ne justifie pas; elle augmente la justification.

L *Les ♔acrement des virants.* — Par leur institution même, ils sont destinés à accroître dans l'âme la grâce sanctifiante. Leur réception licite cl fructueuse, en effet, suppose déjà l'étal de grâce : ils sont donc ordonnés à un accroissement «le la vie spirituelle conformément â la fin particulière «le chacun d'eux. Notons en passant l'opinion «te Nuiïo cl «le Jean dc Saint-Thomas. «pii estiment que. tous les sacrements sans exception sont» en tant «pie sacrements, ordonnés à la production de la grâce première cl que les sacrements «les vivants ne sont ordonnés à la production dc la grâce seconde qu'en tant «pic *tels* sacrements *(r.on ex ratione generica, sed rx ratione propria el specifica).* Voir Jean «le Saint-Thomas, *Cursus theologicus,* 1. ix. Paris. Vivès, p. 151. n. 10 sq. La remarque est assez juste, car hi denomination «le grâce première el do grâce seconde est *tout extrinsèque* à l'essence même «le la grâce. Voir Billot, *op, rit.,* p. 103, note 1.

2. *Les sacrements des morts.* — Dans le sujet déjà en état «le grâce, les sacrements «les morts, en raison des dispositions *meilleures* «lu sujet — l étal de grâce supprime radicalement l'obstacle «lu péché — produisent certainement dons l'âme un accroissement de Justification. C'est là une doctrine *certaine,* admise par tous. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIP. q. 1 ix . a. I, ad 2°".

Pour la pénitence» la chose est facilement concevable : tant de bons chrétiens reçoivent cc sacrement en n'y apportant qu'une matière légère et libre. Pour le baptême, on peut supposer un catéchumène adulte déjà purifié par le baptême de désir.

3° /.«i *mesure de la grâce conférée.* — La doctrine communément reçue lient en «leux assertions :

I. Le *meme sacrement produit.* ‹ *rx opere operato »,* *une grâce égale en ceux qui sont également disposés : la grâce est proportionnée aux dispositions du sujet.* — Cette assertion s'appuie sur renseignement «lu concile «le Trente, sess. vi, c. vu : parlant «le la justification, le concile déclare que la grâce est accordée *secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.* Denz.-Bannw., n. 799. Saint Thomas avait argumenté

par analogie avec les causes naturelles : les memes causes produisent, dans les mêmes circonstances, les mêmes effets. *Sum. theol.,* Ill·, q. Lix, a. 8.

On observera qu'il s'agit de l'effet produit ex *opere operato.* L'assertion n'empêche donc pas qu'une *spéciale bienveillance* de Dieu puisse accorder une sanctification plus grande à l'un qu'à l'autre, en raison d'une vocation plus sublime par exemple, el cela principalement dans le baptême. Cf. Clir. Pcsch, *op. cit.,* n. 133-131; Van Noorl, *De sacramentis,* t. i, n. 72. La doctrine des Pères à ce sujet est concordante. Suarez, *op. cit.,* disp. VIL sect, vu, η. 4; de Lugo. disp. IX, sect, n, n. 18 sq.

2. *Des sacrements spécifiquement différents très probablement confèrent à un sujet egalement disposé une grâce plus ou moins grande, mais proportionnée à leur perfection.* — Une cause plus parfaite produit, toutes choses égales d'ailleurs, un effet plus parfait. Or, certains sacrements sont, en soi, plus parfaits que d'autres. Cf. *Conc. Trid.,* sess. vu, can. 3; voir ci-dessus, col. ‹ 05. Donc, dans le même sujet, egalement disposé, tel sacrement produira selon toute vraisemblance une grâce plus parfaite. On ne concevrait pas que le baptême ou l'ordre qu'on ne reçoit qu'une fois et qui, par conséquent, commandent toute une vie, ne produisent pas dans l'âme une grâce plus abondante que le sacrement de pénitence qu'on peut aujourd'hui si souvent renouveler. L'eucharistie, sacrement si parfait, ct qui contient l'auteur même de la grâce, doit normalement conférer une grâce plus parfaite. Cf. Hervé, *op. cit.,* n. 445, 446. Mais c'est surtout dans la production des *grâces sacramentelles* que s'affirment ces inégalités.

//. GRACE RACRAMEXrELLE. 1° *Notion générale.* — 11 est certain que l'infusion dans l'âme de la grâce sanctifiante n'est pas, même dans l'ordre actuel de la Providence, liée âlaréception effective d'un sacrement, bien qu'en réalité celte infusion extra-sacramentelle suppose toujours, chez les adultes, le désir au moins implicite du sacrement. Par conséquent, on peut concevoir que la grâce habituelle ou sanctifiante soit communiquée exlra-sacramenlellement : c'est le cas de la justification *ex opere operantis.* En cc cas, c'cst-â-dirc ‹ en tant qu'elle n'est pas acquise par la vole sacramentelle *ex opere, operato,* mais qu'elle est méritée en un sens plus ou moins strict *(de congruo vcl de condigno) ex opere operantis* ·. elle s'appelle « la grâce commune ou ordinaire *(gratia communiter dicta, vcl communis)* ›. N. Gihr. *Les sacrements de Γ Eglise catholique,* t. i, p. 115. Mais ordinairement la grâce habituelle ou sanctifiante est produite ou accrue par la réception d'un sacrement, *ex opere operato,* et, en ce cas. elle est accompagnée d'autres secours habituels ou actuels répondant *h* la fin du sacrement reçu. Les théologiens, appellent grâce sacramentelle · toutes ct chacune des grâces qui sont produites et reçues par cette voie. ›

Si générale que soit cette première notion de la grâce sacramentelle, elle nous permet néanmoins de constater que la grâce, appelée sacramentelle parce que causée par le sacrement, comporte la grâce habituelle commune, qui est essentiellement la même que dans la justification extra-sacramentelle, et, de plus. • quelque chose de surajoute. Les théologiens, écrit â ce sujet Gihr (p. 116), « admettent généralement que cette distinction (de la grâce commune et de la grâce sacramentelle) n'atteint pas l'essence do la grâce, qu'elle est simplement accidentelle. *Gratta sacramen·tatis est eadem per essentiam cum gratia virtutum, licet gratia sacrumcntalis plurcs connotet effectus.* S. Bonaventure, *In* /V·® *Sent.,* dist. I. part. L q. vi. » Et dans un sens plus strict et plus pressé, c'est ce quelque chose d'accidentel cl de surajouté que le langage théologiquo appelle grâce proprement sacramentelle, par opposition à la grâce commune des vertus et des dons.

2° *Précisions.* — <11 est certain que, en plus de la grâce sanctifiante commune Λ tous, chaque sacrement confère encore uno grâce spéciale qui lui est propre el qu'on appelle grâce sacramentelle. En effet, que l'on considère les fins diverses, les significations spéciales el l'institution multiple des sacrements, la raison de celte grâce sacramentelle apparaîtra manifestement. Les sacrements ont été institués pour des lins diverses, qui sont les diverses nécessités spirituelles des chrétiens; ils doivent donc avoir des effets divers, au moins partiellement. De plus, les sacrements confèrent « la grâce qu'ils signifient »; or, il est évident que chacun signifie un don spécial: donc aussi il le confère. De même, si l'effet de tous les sacrements était totalement identique, pourquoi le Christ aurait-il institué sept sacrements différents? Donc, il faut conclure que tout sacrement, eu plus de la grâce sanctifiante, confère un certain secours divin propre à nous faire atteindre la fin qui lui est spéciale. S. Thomas, *Sum. theol.,* III·, q. i.xn, n. 2. » Λ.-A. Goupil, *Les sacrements,* t. r, p. 37. Cf. .lean de Saint-Thomas, *op. cit.,* n. 285.

Ce secours sacramentel ne consiste pas dans la simple différence de la grâce seconde » par rapport à la grâce ‹ première ›, voir plus haut. col. 625, ou encore dans uno intensité plus ou moins grande de la grâce sanctifiante. Car - pour expliquer une différence de cc genre, de multiples sacrements, distincts les uns des autres, n'eussent pas été nécessaires; il eût suffi d'un sacrement plusieurs fois réitéré ou tout au plus de deux sacrements, l'un devant procurer ct accroître la grâce, l'autre destiné Λ faire récupérer la grâce à qui l'aurait perdue. » Une telle diversité dans les effets eût été purement quantitative, nullement qualitative. Or, la diversité des sacrements ct leurs significations différentes exigent des effets qualitativement différents. « Aussi faut-il conclure que les grâces sacramentelles, c'est-à-dire les effets propres à chaque sacrement, se distinguent d'une certaine manière ct entre eux ct de la grâce habituelle; ct ccttc diversité n'est pas suffisamment expliquée par le plus ou le moins, ou par un effet que la réitération seule du sacrement causerait. · Gf. Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*

La notion de grâce sacramentelle sc précise par comparaison avec celle de la grâce commune : d'une part, la grâce commune avec son cortège do vertus ct de dons est ordonnée à la perfection même de l'âme dans l'ordre de la vie surnaturelle, c'est-à-dire dans la participation même de la nature divine; d'autre part, la grâce sacramentelle est ordonnée à la réparation des blessures causées par le péché, en tant qu'elle est une participation de la grâce du Christ. D'où il suit que la grâce sacramentelle consiste en une certaine dérivation et imitation de la grâce de .Jésus-Christ; de telle façon que cette dérivation et imitation lui confère le pouvoir de corriger plus parfaitement les défauts du péché et de disposer ainsi l'âme chrétienne à percevoir tous les effets auxquels est ordonné chacun des sacrements. Cf. S. Thomas. *De veritate,* q. xxvn, a. 5. ad 12·® et ad 15u®.

3° *Relation de la grâce sacramentelle à ta passion du Christ.* — En soi, il est bien évident que toute grâce, dans l'ordre de la nature déchue el réparée parle Christ, est une dérivation de la passion du Sauveur. Mais, parce quo la passion du Sauveur a été ordonnée en vue de In réparation de la nature déchue, plus la grâce sera conçue comme un remède contre le péché, plus elle apparaîtra comme une dérivation el une participation de la passion do Jésus-Christ. Or, d'après saint Thomas lui-

même, lundis que In grâce commune, abstraction faite de toute origine sacramentelle, est plutôt conçue comme ordonnée pur bleu Λ In perfection de l'âme dans l'ordre de la vie surnaturelle, la grâce sacramentelle est conçue comme ordonnée à la réparation de blessures causées par le péché. Et c'est pour ce motif qu'elle est « une certaine dérivation et imitation de la grâce do Jésus-Christ ».

11 est peut-être possible d'éclaircir ce point, écrit Gihr, en comparunt In grâce Micrumcntelle ;i la grâce originelle (la grâce de l'étal d'innocence, laquelle n'cet pas, trê<probablement» une dérivation de la grâce du Christ). Cette grâce avait une efficacité parfaite en tant qu'elle était le principe non seulement de la sanctification, mais encore ct en même temps de l'intégrité *(exstinctio fomitis).* De même, In grâce de chaque sacrement peut avoir pour objet ct, en raison de cel objet, elle peut posséder la vertu non seulement de purifier des j>échés, mais encore de guérir, do cicatriser, d'adoucir, par une influence permanente, let suites du pé-ché, les blessures de la nature déchue par In faute originelle. Mais, à In différence de In grâce originelle qui était la grâce de la santé parfaite, la grâce sacramentelle est ct reste une grâce do guérison partielle ct progressive pour la nature ct pour les facultés naturelles qui, même après la régénération, demeurent affaiblies. Par son râle et par ses effets, la grâce sacramentelle est surtout médicinale, ct elle l'est de telle sorte que, par son action salutaire, non seulement elle aide l'homme malade flans tel ou tel acte en particulier et transitoirement, mais prépare Intérieurement cl d'une façon permanente son entière guérison ct lui rend dans une certaine mesure, la santé originelle qu'il a perdue. *Per virtutes* r/ *dona excluduntur sufficienter vitia ri peccata quantum ad ƥrirsrn* c/ *futurum, in quantum <cihcef impeditur hamo per virtutes et dona a peccando; sed quantum ad pnrtcrita ptccata. quv transeunt actu et remanent reatu, adhibetur homini remedium speciale per sacramenta.* S. Thomas, ŧII q. t.xji, a. 2. Si nos sacrements ne peuvent pas rendre la santé avec la plénitude cl la perfection qui étalent le privilège de l'homme dans le paradis terrestre, il n'en est pas moins vrai que la grâce sacramentelle, en tant que remède fortifiant, possède sous plus d'un rapport. lorsqu'on la compare *h* la grâce originelle, une vertu ct une énergie plus mers odieuse pour conduire l'homme au salut et à la béatitude céleste. *Virtus* (εὐναμι;) in *infirmitate perficitur* (II Cor., xn, 9). Malgré la faiblesse morale cl l'impuissance naturelle qui subsistent même après la régénération, la grâce sacramentelle met l'homme en et.il de triompher de tous les obstacles et de toutes les difficultés, «le soutenir victorieusement tous les combats cl toutes 1rs tentations, de parvenir heureusement au terme de hi carrière et d'attoindre l'éternelle récompense. » *Op. cit.,* p. 110-117.

La grâce sacramentelle est donc, en toute propriété du terme, une dérivation et une imitation de la grâce du Christ, c'est-à-dire de la grâce salutaire cl régénératrice dont la source se trouve dans les merites infinis de la passion du Sauveur.

1° *Sature.* — La grâce sacramentelle est elle suffisamment expliquée par le mode intrinsèque cl permanent », dont parlent les thomistes? .Multiples sont les opinions théologlquos touchant la nature même do la grâce sacramentelle.

L Saint Bonaventure. Kichard de Médiavilla, Alexandre de Halés et plusieurs autres (voir les références dans les Salmantlcenscs, *De sacramentis in communi,* disp. Ill, n. 137) estiment (pie la grâce sacramcntolle n'est autre quo la grâce habituelle, en tant qu'elle est produite par le sacrement cl, par lui, ordonnée nu remède du péché en conformité avec la fin do chaque sacrement. Opinion peu probable, puisqu'on réalité elle revient à nier que la grâce sacramentelle ajoute quoi quo cc soit do réel â la grâce commune, et contre elle valent les arguments que nous axons exposés. Voir la réfutation de cette opinion dans Gonot, *Cltfpeus, Dr sacramentis in communi,* disp. Ill, a. G, f 1, n. 198-109.

2. A l'opposé, nous rencontrons l'opinion de Pierre de La Palu, de Capréolus (références dans les Salnmnliccnses, *toc. cit.)* qui font de la grâce sacramentelle un *habitus* spécifiquement distinct de la grâce sanctiflante. Celte opinion est pareillement irrecevable : « Les actes qui procèdent de la grâce sacramentelle ne sont pas, dans leur être et dans leur substance, différents des actes des vertus ct des dons; ainsi. Pacte de foi sc retrouve dans la grâce sacramentelle de la confirmation; Pacte de charité dans la douceur et la ferveur de l'eucharistie; Pacte d'espérance dans Pallègement spirituel produit par l'extrême-onction. Ils ne requièrent donc pas, comme principes, des *habitus* substantiellement differents. » Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.,* n. 297. Cf. Gonet. *loc. cit.,* n. 201-202.

3. De l'improbabilité de ces deux opinions, beaucoup d'auteurs modernes ont conclu que la grâce spéciale, propre à chaque sacrement et qu'on appelle grâce sacramentelle, est l'ensemble des grâces actuelles ct des .secours particuliers conférés par le sacrement simultanément avec la grâce habituelle, et ordonnés particulièrement à la fin du sacrement. Et ainsi s'explique que la grâce sacramentelle ne soit ni la grâce habituelle elle même, ni un *habitus* spécifiquement distinct de la grâce sanctifiante el qu'aucune différence essentielle n'existe entre la grâce habituelle conférée sacramentcllcment et celle infusée cxlra-sacramcntcllcmcnt. Toutefois les anciens théologiens avaient déjà fait observer que les secours actuels ne sauraient vérifier en eux-mêmes la notion de grâce sacramentelle : · Il faut plus qu'un concours divin actuel, écrivait Jean de Saint-Thomas, car les défauts qu'il s'agit de réparer dans la nature humaine lui sont Inhérents d'une manière intrinsèque ct permanente; et pour les corriger il faut donc un secours inhérent et permanent. » *Loc. ctt.*. n. 287.

De plus, · si la grâce actuelle n'était qu'un secours actuel de Dieu, elle ne pourrait effectivement provenir des sacrements; le concours actuel divin est en effet l'action même de Dieu que n'atteint pas l'instrument sacramentel. » *Ibid.,* n. 288.

4. Aussi, pour prévenir ccs difficultés, les théologiens partisans de l'opinion moderne instituent-ils. entre la grâce sanctifiante conférée par les sacrements cl les grâces actuelles ct secours passagers qui constitueraient la grâce proprement sacramentelle, une connexion, soit intrinsèque, soit extrinsèque : intrinsèque en tant que la grâce habituelle conférée par les sacrements contiendrait en elle-même une exigence de ccs secours actuels el transitoires; extrinsèque en tant que ccs secours dépendraient, comme la grâce habituelle elle-même, de la même vertu sacramentelle. Voir le développement de celle opinion dans de Smet. *Tractatus dogmatico-moralts, De sacramentis in genere,* n. 71-76. Cf Van Noorl, *De sacramentis,* t. i, n. 69. Cajétan. dans son commentaire Zn ŧII ", q. 1 x iî, a. 2, semble patronner celle opinion. Cette explication comporte elle-même quelques nuances diverses, selon que les auteurs qui la proposent tiennent pour la causalité ou physique, ou intentionnelle, ou morale.

5. Chez les théologiens plus récents, cette dernière opinion présente la grâce sacramentelle comme « l'ensemble des dons cl des grâces actuelles qui nous aident à atteindre la fin de chaque sacrement. » ‹ C'est, dit le P. Goupil, un ensemble ct non pas un don ni une grâce unique, donne, soit dans le sacrement même, comme la remise de toute peine temporelle dans le baptême, soit ensuite selon les occasions ct la nécessité; ce sont les dons el les grâces mêmes, et non pas seulement lo droit nu le titre à les recevoir, car la grâce sacramentelle est comprise dans le dernier effet du sacrement : *rcs tantum,* la réalité seule... Le titre à recevoir la grâce sanctifiante comme la grâce sacramentelle est le premier effet du sacrement el participe à sa nature de signe : *rcs et sacramentum,* réalité el signe. » *Op. cit.*. p. 38.

6. Chez les théologiens plus anciens. Gonet par exemple, il ne s'agit pas do l'ensemble des dons et des grâces actuelles, mais bien du droit ou titre à les recevoir. On pense ainsi prévenir plus complètement les difficultés signalées par Jean de Saint-Thomas : « Je dis quo la grâce sacramentelle ajoute à la grâce commune le droit au secours, non pas le secours lui-même. Puisque la grâce sacramentelle est conférée dans la réception même du sacrement, et que le secours, qui de sa nature est transitoire, n'est accordé qu'au moment même où une action dépendant du sacrement sera exercée, il faut en conclure «pie la grâce sacramentelle n'ajoute ...que le droit moral à recevoir le secours lorsque sa collation actuelle sera nécessaire, et que cc droit est actuellement conféré au moment même où est reçu le sacrement. » Op. cz'L, n. 201.

5° *Conclusion.* — La théorie thomiste nous parait harmoniser les aspects vraisemblables de ccs diverses opinions en un système plus cohérent ct plus conforme A la doctrine générale de saint Thomas sur la causalité sacramentelle. La grâce sacramentelle ne serait que la grâce sanctifiante à laquelle intrinsèquement s'ajoute une modification lui conférant une vigueur spéciale relative aux effets propres de chaque sacrement, ct de plus constituant cn clic une exigence, un droit aux secours particuliers nous aidant ù atteindre la fin de chaque sacrement : « De même que la lumière du soleil, la lumière de la lune ou du feu ou d'un autre astre sont de même espèce, et quo cependant la lumière du soleil resplendit dans l'air d'une façon bien supérieure à celle de la lune ou du feu; ainsi la grâce qui dérive du Christ participe plus parfaitement de sa puissance pour enlever les défectuosités du péché, que la grâce commune qui ne vient pas du Christ par Finfluence qu'il exerce au moyen des sacrements. » Jean de Saint-Thoimr. *loc. cil.,* n. 289-290. Êt ©St précisément parce qu'elle est de sa nature ordonnée à guérir les défauts des péchés que la modification sacramentelle apportée à la grâce habituelle est dite une dérivation plus particulière de la passion du Sauveur. C'est celle modification de la grâce sanctifiante que Billot entend expliquer en parlant des ‹ dispositions habituelles » que nous confèrent les sacrements, chacun dans l'ordre à sa lin propre, cn vue de nous guérir plus ou moins complètement de toutes les blessures de la concupiscence. *De sacramentis,* t. i. lh. %. § 2.

ii/, u: caractère. – Nous n'avons pas ici à étudier le caractère sacramentel, auquel un article spécial a déjà été consacré. Voir t. il, col. 1G98 sq. Nous indiquerons simplement : 1° à quelle conception métaphysique du sacrement les théologiens rattachent la réalité du caractère sacramentel; 2° quelles analogies présentent, sous ce rapport, certains sacrements comparés aux sacrements qui impriment un caractère.

1® *La métaphysique du caractère sacramentel.* — Les anciens théologiens avaient, du sacrement, une conception tripartite, à laquelle nous avons fait plusieurs fois allusion et que saint Thomas a consacrée dans *Sum. theol.*, III·, q. 1 v iii, a. 6, ad 3··; q. i.x v i, a. 1 : *sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum sacramenti.* Cf. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis,* 1. IL part. VIII, c. vu, *P. L.,* t. c l x x v i, col. 166 CD; le *Tractatus de sacramento altans,* attribué à Etienne d Autun, c. xvii. *P. L.,* t. c l x x ii, col. 1295 et surtout Innocent III, à propos de l'eucharistie, Denz.-Bannw., n. 115; cf. â propos du baptême, l'expression *rem sacra menti,* n. -111.

Le sacrement qui n'est que sacrement, *sacramentum tantum,* est l'élément extérieur, le rite constitué de matière ct de forme, signe sensible de l'etfet intérieur que doit produire le sacrement : il signifie cl n'est pas lui-même signifié. - La chose du sacrement, qui n'est que chose, *res tantum sacramenti,* est la justification intérieure, la grâce, signifiée et causée par le rite extérieur; elle est signifiée, mais n'est elle-même signe d'aucun effet ultérieur. Enfin, la chose qui est aussi sacrement, *res et sacramentum,* est l'effet déjà signifié par le rite extérieur, mais qui est encore lul-même signe d'un effet ultérieur. C'est au *res et sacramentum* que les théologiens, quelles que soient leurs opinions sur sa nature métaphysique, rattachent le caractère sacramentel : *lies autem et sacramentum* (in baptismo) *est character baptismatis, qui est res signl· ficata per exteriorem ablutionem et est signum sacra· mentale interioris justificationis, quit· est res tantum hujus sacramenti, scilicet significata et non significans. Sum. thcol.,* Hl·, q. i.x v i, a. 1.

Les partisans d'uno causalité sacramentelle dispositive, soit d'ordre physique, soit d'ordre intentionnel, ont formulé au sujet du *res ct sacramentum* une théorie uniforme pour tous les sacrements. Cet effet intermédiaire entre le rite extérieur ct la grâce intérieure serait un *titre* exigeant de soi l'infusion de la grâce. Et c'est sur cette conception uniforme du *res ct sacramentum* dans chaque sacrement qu'est fondée leur explication de la causalité sacramentelle : « Dans le baptême, la confirmation et l'ordre (le *res ct sacramentum]* est le caractère ou plus exactement la députation aux fonctions sacrées attachées à cc signe indélébile; dans la sainte eucharistie, c'est le corps du Seigneur réellement présent sous l'espèce du pain ct qui, par la communion, appelle la grâce; dans la pénitence, c'est le droit (conféré par l'absolution) à être délivré de la dette du péché; dans l'cxtrèmc-onction, c'est le droit à recevoir un soulagement ou la recommandation à la miséricorde divine; dans le mariage, c'est le lien conjugal représentant l'union du Christ et do l'Eglise. » Van Noort, *op. cit.,* n. 63.

Le défaut de la théorie est de se faire des sacrements une conception uniforme qui en emprisonne des réalités très analogiques dans une catégorie unique. La raison générique du *res et sacramentum* est bien celle d'un signe déjà signifié, mais pas nécessairement celle de disposition appelant la grâce. Le sacrement extérieur peut très bien atteindre à la fols et *rcs ct sacramentum,* signe de la grâce, et la grâce elle-même. L'idée d'un *res et sacramentum* s'accorde donc avec toutes les théories de causalité sacramentelle et cn identifiant, dans la métaphysique du sacrement, le caractère ct le *rcs ct sacramentum* du baptême, delà confirmation et de l'ordre, on ne préjuge pas à l'encontre do la causalité physique ou de la causalité morale.

2° *Les analogies.* – De ce que le caractère doit vire, dans les trois sacrements qui l'impriment dans l'âme du chrétien, identifié avec le *res ct sacramentum,* il ne s'ensuit pas que tout *res et sacramentum* puisse être quali lié do caractère.

La question ne se pose pas pour l'eucharistie : le *res et sacramentum* dans l'eucharistie, c'est la présence réelle sous les espèces sacramentelles. Bien qui rappelle. même de loin, la marque indélébile imprimé dans l'âme. Pour la pénitence, on conçoit très bien un *res et sacramentum,* pénitence intérieure, signifiée extérieurement par les actes du pénitent cl l'absolu· lion du prêtre et signifiant intérieurement la Justification du pécheur. Mais en cela rien qui rappelle le caractère sacramentel. Itestent les deux sacrements d'extrême onction et de mariage. Certains théologiens allemands, Laakc, Oswald. Earine, ont relevé ce fait incontestable que, dans l'extrême-onction ct surtout dans le mariage, un élément stable et permanent demeure, qui empêche la réitérât ion de ces sacrements. Sans doute cet élément stable n'est pas un caractère, mais c'est une réalité qui présente avec le caractère

sacramentel do telle analogie qu'on dolt l'appeler • quasi-caractère ‣.

Il ne semble pas quo cette notion ct relie terminologie puissent être retenues. Sans doute, dans l'extrêmo-onction et surtout dans le mariage, est produit, outre la grâce, un élément stable, la recommandation du malade à Dieu, recommandation qui persévère tant que dure la maladie, le lien conjugal, qui demeure inviolable tant que les deux conjoints vivent· Cet élément stable et permanent peut expliquer la reviviscence de la grâce dans ccs deux sacrements. Voir Ki viviscenci . col. 2620. Mais il n'est pas la raison do la non itérabilité du sacrement, (.elle non itérabilité, c'est la lin propre do chaque sacrement qui l'impose. En raison de l'institution du Christ, le mariage est indissoluble parce qu'uno fois consommé, il indique parfaitement l'union du Christ avec l'Église; et cn raison de la persistance de la maladie, le malade demeure recommandé à Dieu au point qu'une nouvelle recommandation serait inutile.

I/analogie du *rcs cl sacramentum* entre les sacrements imprimant un caractère et les deux sacrements dont Il est question est donc très lointaine. Du côté de la raison métaphysique de la reviviscence de la grâce, elle est assez prochaine; du côté du caractère sacramentel comme tel, elle est si lointaine qu elle no mérite pas le nom d'analogie. Cf. Hugon, *Tractatus dogmatici,* t. m, p. 123.

/r. *coxcluxions nivmises.*— *Première conclusion : de la nécessité des sacrements.* — Puisque les sacrements. de par l'institution positive du Christ, sont des moyens d'obtenir la grâce, il s'ensuit qu'ils sont nécessaires de nécessité de moyen relative, dans la mesure où la grâce qu'ils produisent est nécessaire de nécessité de moyen absolue, Là où la nécessité absolue de la grâce n'existe pas. les sacrements ne sont plus nécessaires d'une nécessité aussi rigoureuse. Aussi le concile de Trente a-t-il condamné les protestants, affirmant que » les sacrements de la nouvelle Loi ne sont pas nécessaires au salut, mais sont superflus; et que, sans eux ou sans le désir de les recevoir, les hommes, par la seule foi. obtiennent de Dieu la grâce de la justification. · Et le concile ajoute celte restriction : « Bien que tous les sacrements ne soient pas nécessaires â chacun. » Sess. vu, can. L Voir ci-dessus, col. G05.

1. *l.a doctrine catholique exposée par saint Thomas.* HP, q. i.xv, a. 3. Nous avons dit. en commentant le canon tridentin. qu'on y trouvait un écho de l'enseignement de saint Thomas. Voici cet enseignement :

• Par rapport à la tin qu'il s'agit d'obtenir ẽ l'aspect du problème présent quelque chose est dit nécessaire d'une double façon· Est nécessaire tout d'abord ce tans quoi la lin ne peut être atteinte; ainsi la nourriture est nécessaire a la vie humaine : c'est là le cas de nécessité stricte *(simpliciter necessarium).* Mais, d'une autre manière, quelque chose est <lit nécessaire si, sans cette chose, la tin no peut être *comrnablemcnt* atteinte : ainsi un clics al est nécessaire pour un long voyage, quoiqu'il ne s'agisse pas Ici do nécessité stricto. Trois sacrements sont ħecessaire do la première nécessité, c'est-à-dire strictement· dont deux, par rapport aux ſndividu particuliers, le baptême cl la penitence; lo baptême simplement et absolument, la pénitence dans la seule hypotlièsc de péchés mortels commis après le baptême, l.o sacrement de l'ordre est nécessaire à l'Eglise : M ou *il ȳ* <i peu *de yoimcrnement. le peuple croulera* (Prov., xî, ſ I). Mais les autres sacrements ne sont nécessaires que d'uno nécessité moins stricto : cat hi confirmation n'est en quoique sorte que le perfectionnement du baptême, l'extrême-onction, lo perfectionnement do la pénitence; quant au mariage. Il assure la perpétuité do l'Eglise par la propagation (de la race chrétienne], »

Dr cc texte général il ressort : 1. (pic tous les sacrements ne sont pas également nécessaires; 2. que certains sont nécessaires aux personnes individuellement considérées, d'autre à la société de l'Église; 3. que les uns sont nécessaires strictement, *ad esse simpliciter;* les autres, moins strictement, *ad bene esse tantum.*

2. *Explication touchant la doctrine de ta nécessité de moyen et de précepte appliquée aux sacrements.* — La nécessité de précepte est celle qui provient uniquement d'une *obligation morale imposée par le législateur.* Assister à la messe le dimanche est nécessaire au salut de nécessité de précepte cn raison de l'obéissance duc à l'autorité de l'Église. La nécessité de précepte ne peut donc s'appliquer qu'à ceux qui sont capables d'oîdigation morale, c'est-à-dire aux adultes de raison. De plus, toute excuse sérieuse, impossibilité d'obéir ou simple ignorance non coupable, supprime l'obligation cl par conséquent la nécessite de précepte.

ħ nécessité de moyen est celle qui provient de *la connexion intime entre le moyen à employer ct ta fin à obtenir.* Ainsi, un bateau ou un avion est nécessaire pour passer d'Europe en Amérique. En matière de salut, une telle nécessité s'impose à tous, adultes ou enfants, cl l'ignorance, même non coupable, n'en excuse pas. Celle nécessité de moyen peut être *absolue* ou *relative.* Elle est absolue quand elle résulte de la nature même des choses; elle est relative quand elle dépend de la volonté de Dieu qui l'a instituée cl pour ainsi dire insérée dans la nature même des choses. Mais puisque la nécessite de moyen relative dépend d'une institution positive, elle peut ne pas s'imposer aussi rigoureusement que la nécessité de moyen absolue. En cas d'ignorance du moyen établi par Dieu ou s'il est impossible d'y recourir, il suffira à l'homme pour assurer son salut étemel de joindre au moyen absolument nécessaire le désir, implicite ou explicite, du moyen relatis ement nécessaire.

Faisant abstraction de l'institution des sacrements, on doit dire qu'une seule chose est, pour le salut, nécessaire do nécessité de moven absolue : c'est le mouvement de charité parfaite qui nous place dans l'amitié de Dieu, cn bref, l'état de grâce avec les dispositions de foi cl d'espérance qui le préparent. Tel est le moyen inhérent à la nature même des choses. En dehors de ce moyen *ex opere operantis.* Dieu, indulgent â notre faiblesse, nous a préparé d autres moyens de justi Ovation *ex opère operata,* moyens plus universels, puisqu'ils s'étendent non seulement aux adultes mais aux enfants Incapables encore d'actes surnaturels, moyens plus faciles, puisqu'ils ne requièrent pas des dispositions aussi parfaites que l'acte de charité. Cc sont les sacrements. Mais Jésus-Christ n'a pas entendu laisser aux hommes la liberté du choix de ces moyens; il les a Imposes : · En vérité, je vous le dis, à moins de renaître de l'eau et de l'Esprit, personne ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Joa., ni, 5. Mais par ailleurs, la suffisance des moyens efficaces *ex opere operantis* n'a pas été supprimée; Jésus-Christ, en instituant les sacrements, a simplement voulu inclure dans l'acte do charité parfaite le désir de recourir aux sacrements nécessaires. Et c'est pourquoi· conformément à la définition du concile de Trente, certains sacrements sont dits nécessaires *m rc oel in tmlo.* Ce désir ne dispense pas de recourir au sacrement lorsque la chose est possible; bien au contraire. Il comporto la volonté d'y recourir. Ainsi le baptême do désir non seulement ne dispense pas du baptême d'eau, mais comporte la volonté de le recevoir; ainsi l'i'clc de contrition parfaite ne supprime pas l'obligation de recourir au sacrement de pénitence, mais nous incite à y venir confesser nos fautes graves, déjà remises cependant par la charité.

La nécessité relative do certains sterenunts est étudiée dans les articles spéciaux concernant chacun d'eux.

Deuxième conclusion : de l'ordre des sacrements entre eux. C'est encore le concile do Trente qui a défini contre les protestants qu'un ordre d'excellence existait entre les sacrements. Cf. sess. vu. can. 3. Voir col. 605. Sous ce rapport, l'ciirharistic domine les autres sacrements. Mieux ct plus que les autres, le sacrement de. l'eucharistie signifie notre sanctification ct notre gloire future, puisqu'il signifie immédiatement le corps du Christ réalisant en nous son corps mystique. Cf. Cnjélan. *In IIIm part.,* q. 1 x x iii, a. 1. Mieux et plus que les autres sacrements, l'eucharistie cause notre sanctification, puisqu'elle nous donne non pas seulement la grâce, mais l'auteur do la grâce. Enfin, mieux et plus quo les autres sacrements, l'eucharistie *réalise le culte* dû a Dieu, par le sacrifice do l'autel. Sous cc dernier rapport, les trois sacrements qui impriment un caractère apportent au culte divin une contribution qu'ignorent les autres et qui les place apres ^eucharistie.

Dans l'ordre naturel des sacrements, celui qu'exprime la nomenclature traditionnelle, c'est le besoin qu'en a l'homme pour faire son salut qui inspire cet ordre cl cette nomenclature. Les cinq sacrements qui produisent la justification ct la sanctification de l'homme considéré individuellement sont naturellement placés avant les deux autres qui concernent la vie spirituelle de la société. Entre les cinq premiers, les trois qui sont destines à faire naître la vie spirituelle (baptême), à l'accroître ct à la fortifier (confirmation), à l'entretenir et â la perfectionner (eucharistie), et qui sont les rites essentiels de l'initiation chrétienne, viennent avant les deux autres qui ne sont nécessaires que dans l'hypothèse du péché (pénitence ct extrême-onction).

Saint Thomas envisage encore un autre ordre, celui de dignité; et il place les sacrements dans l'ordre suivant : ordre, confirmation, baptême, extrême-onction, pénitence, mariage; la première place étant toujours réservée à Γeucharistie. Cf. *Sum. theol.*. Ill·, q. i.xv, a. 2. 3; *In* / V·® *Sent.,* (list. I, q. i. sol. 3; et les commentateurs.

VU. Validité» licéité, iructlosité : problèmes MORAUX I.T CANONIQUES. ---- *I. DÉFINITIONS.* --- 1° *Sacrement valide, licite, fructueux.* — Le sacrement est dit *valide,* ou validement administré ou reçu, lorsque du côté soit du ministre, soit du sujet, soit du sacrement lui-même, toutes les conditions sont observées pour que le sacrement existe réellement el produise au moins quelque effet, à savoir l'effet premier qu'on a désigné sous le nom traditionnel de *res et sacramentum.*

Le sacrement est *licite,* ou licitement administré ou reçu, lorsque du côté, soit du ministre, soit du sujet, soit du sacrement lui-même, toutes les conditions sont observées pour que le sacrement soit administré conformement aux exigences de la morale el du droit canonique.

Le sacrement est *fructueux,* ou fructueusement reçu, lorsque le sujet qui le reçoit est dans les dispositions requises pour en recevoir les effets sanctificateurs.

On le volt par ces brèves définitions : tandis que la licéité ct la validité posent des conditions à la fois dans le ministre, le sujet ct le sacrement, la frucluosité du sacrement, tout en supposant la validité et même la licéité, ne concerne que le sujet. Aussi est-il nécessaire de l'envisager séparément.

2e *Ministre et sujet du sacrement.* — 1. *Ministre.* — On peut définir le ministre du sacrement : le représentant de Jésus-Christ sur cette terre, qui a reçu le pouvoir d'administrer les sacrements. Il est d'abord • représentant de Jésus-Christ », qui demeure le ministre principal et invisible. Le représentant de Jésus Christ est donc un ministre secondaire et visible. tenant de Jésus-Christ son pouvoir. Le ministre des sacrements doit appartenir aux hommes · vivants sur celte terre ⁑ S'il a plu Λ Dieu de déléguer miraculeusement quelque ange pour l'administration de quelque sacrement, ainsi qu'on le lit dans la vie do plusieurs saints, c'est à titre tout à fait exceptionnel et en dehors de la loi générale. Enfin, le ministre · a reçu le pouvoir d'administrer les sacrements ». Ordinairement cc pouvoir a été reçu par l'ordination sacerdotale ou la consécration épiscopale. Pour la pénitence, il faut en outre, une délégation expresse de l'autorité hiérarchique (juridiction). Quant au baptême, sacrement nécessaire, entre tous, Jésus-Christ a voulu que tout homme puisse, en cas de nécessité, êlrc ministre apte à le conférer. Sur tous ces points, voir Ministre des sacrements, l. x. col. 1776 sq. Le mariage, en raison de son caractère spécial, a pour ministres les époux eux-mêmes.

2. *Sujet.* — Le sujet est *celui qui reçoit le sacrement.*— De par la volonté du Christ, déclarée par la tradition perpétuelle de l'Église, non moins qu'en raison de la fin même des sacrements, il apparaît que seul peut être sujet des sacrements un homme vivant sur cette terre : *Subjectum capax baptismi est omnis cl solus homo viator nondum baplizatus.* Can. 715. § 1. Pour les sacrements autres que le baptême, le sujet apte Λ les recevoir ne peut être qu'un homme déjà baptisé. Le baptême est, en effet, le premier de tous les sacrements, parce qu'il est *la porte* de la vie spirituelle. Décret *Pro Armenis.* Dcnz.-Bannw.. n. 696. Enfin tout baptisé n'est pas capable de recevoir *tous* les autres sacrements. Ainsi, la femme n'est pas capable de recevoir l'ordre; les enfants et les *perpetuo umentes* ne peuvent être sujets de la pénitence, de l'extrême-onction et du mariage; les personnes en bonne santé ne peuvent recevoir l'extrême-onction ; le mariage ne peut être conféré qu'à des personnes non liées par des empêchements dirimants.

Ajoutons que le sujet du sacrement doit être une personne distincte du ministre. Le pape Innocent III déclara nul le baptême d'un juif qui, en danger de mort, s'était baptisé lui-même. Dcnz.-Bannw., n. 113. Le mariage ne fait lui-même pas exception puisque les contractants sont mutuellement ministres du sacrement, l'un à l'égard de l'autre. On remarquera, sur cc sujet, que l'cuchoristic est dans une condition spéciale: une fois la consécration faite par le prêtre, le simple laïque en danger de mort peut se communier lui-même. Cardinal D. .Iorio, *La communion des malades.* n. 91-99. Quant au prêtre, il n'est plus ministre réalisant le sacrement par la consécration, lorsqu'il sc l'administre à lui-même.

//. CONDITIONS DE VALIDITÉ ET DE LICÉITÉ DE LA pAUT DU ministre. — Voir Ministre des sacrements. Cf. Umbcrg. *Systema sacramenlarium, c.* iv, n. 119 scj.

///. CONDITIONS DE LA PAHT DU SUJET. — 1° Vflff-*dité.* — Il faut distinguer le cas des enfants privés de l'usage de la raison (el de ceux qui doivent leur être assimilés), ct celui des adultes d'âge et de raison.

1. En cc qui concerne les *enfants* encore privés de l'usage de la raison, aucune condition n'est requise pour la réception valide de trois sacrements : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, puisque c'était autrefois la pratique de l'Église d'administrer ces sacrements de l'initiation chrétienne, même aux petits enfants. Le sacrement, en effet, agit *ex opere operato* chez ceux qui n'y mettent pas obstacle. Or les petits enfants sont incapables de mettre un obstacle à l'efficacité des sacrements.

Les trois autres sacrements, pénitence, extrême-onction et mariage seraient inxalidemcnt administrés à un enfant : pénitence et extrême-onction» parce que

l'enfant est incapable <lo pécher; mariage, parco quo l'enfant est incapable do contracter. Pour ce qui est de l'ordre, théologiens ct canonistes enseignent la validité de l'ordre conféré à un enfant encore prive de l'usage de la raison. Mais une telle ordination serait gravement illicite, ct no saurait entraîner pour qui l'aurait reçue l'obligation des devoirs spéciaux ù l'état ecclésiastique.

2. En ce qui concerne les *adultes,* il faut, comme pour le ministre, considérer ce qui n'est pas exigé cl cc qui est au moins exigé.

a) Ce qui n'est pas exigé, c'est l'état de grâce et même la /oi, exception faite cependant du sacrement de pénitence en ce qui concerne la foi. On peut concevoir, en cc qui concerne l'état de grâce, la réception valide, quoique sacrilège, d'un sacrement des vivants. La fol elle-même n'est pas requise, car un sujet, par ailleurs capable de recevoir un sacrement, peut avoir l'intention de le recevoir — cc qui suffit ù la réception valide — sans avoir la foi.

Cette assertion repose sur une triple considération : Tout d'abord, sa vérité ressort de la pratique traditionnelle de l'Église romaine, qui a, sinon toujours, du moins finalement, considéré comme valables les sacrements do baptême, de confirmation ct d'ordre reçus dans l'hérésie, à la seule condition de l'intention du ministre el du sujet ct de l'observation exacte des rites substantiels.

Ensuite, c'est la conclusion légitime de la notion d'efficacité sacramentelle. Cette efficacité, dépendant de l'institution du Christ ct de la vertu divine communiquée au sacrement, ne requiert, dans le sujet, d'autre disposition que l'intention. *Recta fides baptizati non requiritur ad baptismum, sicut nec recta fides baptizantis, dummodo adsint extera qua sunt de necessitate sacramenti : non enim sacramentum perficitur per justitiam dantis vel suscipientis baptismum, sed per virtutem Dei. Sum. theol.,* ŧII q. 1 x v iii, a. 8.

Enfin, la raison théologique de cette validité des sacrements, nonobstant le manque de grâce ct de foi du sujet, repose sur la distinction faite entre *res et sacramentum* et *res sacramenti.* Le premier cfTct peut être produit sans la condition subjective de l'état de grâce (confirmation, ordre, mariage, extrême-onction) cl même de la foi (tous sacrements, sauf la pénitence). L'exception de la pénitence repose sur cc fait que la contrition fait partie essentielle de la matière sacramentelle et que la foi est requise pour la contrition même imparfaite; en sorte qu'ici il no saurait y avoir matière du sacrement sans la fol. Quant Λ l'eucharistie, le *res et sacramentum* est extérieur au communiant : c'est la présence réelle sous les espèces sacramentelles : la validité du sacrement est donc toujours assurée dès lors que le sujet baptisé lo reçoit.

b) Ce qui est exigé, c'est l'intention de recevoir le sacrement. — Chez les adultes qui ont eu l'usage de la raison, est requise, pour la réception valide du sacrement, *l'intention de le recevoir,* c'est-à-dire l'intention de recevoir un rite sacré, institué par lo Christ, pratiqué par l'Église ou en usage parmi les fidèles. Une connaissance assez superficielle sufllt donc. Il ne suffit pas, de la part du sujet, d'une attitude passivo ou neutre. Une acceptation purement extérieure, mais simulée, du sacrement est insuffisante. De même que, dans le ministre, est rcqulso l'intention intérieure do faire ce que fait l'Église au nom de Jésus-Christ, do même, dans le sujet, est requise l'intention intérieure de recevoir la chose sacrée cl religieuse qu'administre l'Église dans les sacrements. Toutefois une intention véritable qui serait dictée par un but superstitieux ou mauvais, n'invaliderait pas le sacrement. Cf. S. Office, 19 septembre 1671, *Collectanea S. C. de Prop, fide,* I. !, p, 69, η. 201. (1.a date de 1871 portée par les *Collectanea* est inexacte.]

La nécessité de cette intention repose sur la nature même des choses, sur maintes décisions de l'Église et sur l'enseignement des Pères et des théologiens. La nature des choses suggère l'inconvenance d'un sacrement validement reçu contre ou en dehors de la volonté du sujet. Les décisions de l'Église sont multiples : le IIP concile de Carthage (397), can- 34; ci. Lauchcrt, *Die Kanonrs der ivichtigsten allkirrhlichen Concilier!,* p. 168, ct le Pr d'Orangc (ill), can. 12 et 13, voir Hefcle-Leclercq, *Histoire des conciles,* t. iî *b.* . 112, Interdisent d'administrer aux malades, actuellement dépourvus de raison ou de sentiment, un sacrement qu'ils n'auraient fias demandé auparavant Innocent III décide dans le même sens, *Epist., Majores,* Dcnz.-Bannw., n. Ill; le concile de Trente déclare que la justification des adultes sc (ail « par la réception *volontaire* do la grâce cl des dons (sess. vi. c. vu), cl qu'en conséquence les adultes « sc *disposent* à la juslicc en cc sens que, excités cl aidés par la divine grâce, ils conçoivent la foi par l'ouïe el sc tournent *librement* vers Dieu, qu'ils *se proposent* de recevoir le baptême, etc. » *(ibid.,* c. vi). Dcnz.-Bannw., n. 799, 798; le *Rituel romain,* tit. n, . m, η. l cl 9, prescrit que l'adulte ne soit baptise que *sciens* el *volens;* que les fous et les énergurnènes ne soient baptisés qu'aux intervalles de lucidité, pendant lesquels, en possession de leur bon sens, ils demandent le baptême ou qu'à l'article de la mort, si, avant leur folie, ils avaient exprimé le désir du baptême. Voir aussi pour l'extrême-onction, le titre v, c. i, n. Il rt le Code, can. 752, 751 ; can. 940, 943.

L'enseignement des Pères ct des théologiens sur la matière sc trouve condensé dans l'affirmation de saint Augustin : ı Si pour les enfants d'autres répondent..., le baptême est valable...; mais si un autre répond pour celui qui peut répondre, il est invalide. » *De baptismo,* I. IV, n. 31, *P. L.,* I. x l iii, col. 175; cf. *Contra epist. Parmeniani,* I. ÎI. n. 35, *ibid.,* col. 77; *Contra litteras Petiliam donatistx,* I. II, n. 82, col. 288. Et saint Thomas résume l'enseignement Ihéologiquc, *Sum. theol.,* III·, q. xi.v. a. 6; q. 1 x v iii, a. 7, cl ad 2«".

Sur l'objection historique d'un certain nombre d'ordinations imposées par force, voir l'art. Intention, t vu, col. 2278.

c) Nature de l'intention. — Sur les différentes espèces d'intention, virtuelle, habituelle, explicite ou habituelle implicite, voir Intention, col. 2279. La nature de l'intention varie avec le sacrement qu'il s'agit de recevoir. — Pour le baptême, à coup sûr. sufllt l'intention habituelle implicite, contenue dans la volonté d'embrasser la religion chrétienne. Certains théologiens sc demandent si l'intention contenue dans la volonté de faire cc qui est nécessaire pour le salut est suffisante : mais de graves auteurs l'affirment. Voir (.appello, *De sacramentis,* t. i, n. 85. ct la note IL — Pour la confirmation, le viatique et l'extrême-onction. l'intention habituelle implicite sufllt : quiconque a vécu chrétiennement est censé avoir l'intention de recevoir les derniers sacrements. Certains auteurs appellent aussi cette intention, ‹ interprétative ». Cf. Van Noorl, *De sacramentis,* t. i. n. 135. — Quant a l'eucharistie, en dehors du viatique, l'opinion la plus probable demande, dans le communiant, une Intention habituelle explicite. C'est l'opinion de saint Bonaventure, *In /V·· Sent.,* disl. IX, a. 1, q. m; de saint Thomas, III», q. 1 x x x, a. 8. ad ®; do Suarez. *De sacramentis,* disp. XIV, sect, n, n. 6; de J. de Lugo» *De eucharistia,* disp. XVI, n. 22; en sens contraire, Billuart, *De sacramentis,* diss. VI, a. 1; d'Annibale, *Summula theol. nior.,* t. m, § 257, 2. Voir l'expose

dans Glhr, op. *cit.,* p. 199. — Pour la pénitence, la plupart des auteurs demandent, de la part du sujet, une intention actuelle· ou tout au moins virtuelle : ici. le pénitent doit poser un certain nombre «Pactes qui impliquent un acte dc volonté. Voir les références dans S. Alphonse, *Theol. moralis,* I. V !, n. 82. Mais des auteurs modernes distinguent entre la confection du sacrement ct sa réception. La réception n'a lieu qu'au moment où l'absolution est conférée; le sacrement a pu être préparé auparavant quant aux actes du sujet qui en forment la matière. Sous le bénéfice dc cette remarque, ces auteurs disent (pic la réception valide dc la pénitence peut, en ce cas, s'accommoder d'une simple intention habituelle implicite. Cf. Cappello, *op. cit.,* n. 85, 1°, cf. n. 83. — L'ordre, étant donné la gravité des obligations qui sont contractées, semble requérir, chez les adultes, l'intention habituelle explicite. — Enfin, pour le mariage, il ne saurait être question d'une autre intention (pie de l'intention au moins virtuelle.

2° *Licéité.* — Nous ne signalons pas ici les conditions qui se rapportent à la licéité parce qu'elles commandent la frucluosilé, c'est-à-dire les dispositions d'âme requises pour éviter la réception sacrilège ou nulle du sacrement. Nous ne considérerons (pic les conditions externes posées par le droit ecclésiastiquc,ccttc « norme de la discipline ecclésiastique », à laquelle doivent sc conformer les laïques » usant du droit de demander au clergé les biens spirituels ct surtout les secours nécessaires au salut ». Can. 682.

Ce qui peut empêcher un baptisé de recevoir licitement les sacrements, c'est ou un *obstacle* qui le prive du lien de la communion ecclésiastique ou une *censure* portée par l'autorité ecclésiastique, ('.an. 87. Sous le premier aspect, sont exclus pleinement de toute participation légitime aux sacrements ‹ les hérétiques, les schismatiques même s'ils sont dans l'erreur dc bonne foi..., à moins qu'ils n'aient auparavant rétracté leur erreur ct n'aient été réconciliés avec lÉglisc ». Can. 731. § 2. Sous le second aspect, ceux qui sont excommuniés ou personnellement interdits ne peuvent recevoir les sacrements. Can. 2260, § 1, can. 2275, 2°. Les pécheurs publics ne sauraient être admis au sacrement de l'eucharistie tant que leur conversion n'est pas acquise et le scandale réparé. Can. 855, § L Voir Ici Ministhb des sachements, t. x, COL 1792-1793.

Un catholique ne saurait demander licitement les sacrements à un ministre catholique qu'il sait pertinemment indigne, soit que co ministre, à sa connaissance, soit en état de péché mortel, soit qu'il le connaisse comme frappé d'une censure lui interdisant l'administration des sacrements. La charité nous commande, en effet, de ne pas offrir à un autre l'occasion de pécher ct nous interdit de coopérer à une faute; de plus, i) pourrait y avoir raison dc scandale ou péril de perversion. Il y a cependant des exceptions ainsi formulées dans le can. 2261 : ...J 2. *L'ideles, salvo praescripto* § 3, *possunt ex qualibet justa causa ab excommunicato sacramenta ct sacramcnlulia petere, maxime si alii ministri desint, rt tunc excommunicatus requisitus potest eadem ministrare neque ulla tenetur obligatione causam a requirente percontandi.* — § 3. *Sed ab excommunicatis vitandis necnon ab aliis excommunicatis, postquam intercessit sententia condrmnatoria aut declaratoria, fideles in solo mortis periculo possunt petere tum absolutionem sacramentalcm.... tum etiam, si alii desint ministri, cetera sacramenta cl sacramcntaha.*

Sur l'illicéitc ou la licéité, en certains cas exceptionnels, des sacrements demandés a un ministre hérétique ou schismatique, voir Héiiésie, IIéhetiqii·, t. m. COL 22 12 22 B.

3· *l'ructuosité.* — Pour que le sacrement soit fructueux, le sujet doit présenter certaines dispositions d'âme qui varient selon les sacrements à recevoir.

L Pour la réception fructueuse des *sacrements des morts,* est requise, chez l'adulte, l'attrition surnaturelle, laquelle suppose des actes do fol, d'espérance ct de pénitence. Cf. *Conc. Trid.,* sess. vi, c. vi, vin; sess. xiv, c. i, IV. Denz.-Bannw., n. 798. 801, 891, 898.

2. Pour la réception fructueuse des *sacrements des vivants,* est requis l'état de. grâce, au moins prudemment estimé tel. C'est la nature même des choses qui exige qu'il en soit ainsi. Voir col. 625. Si le sujet a conscience d'être en état do péché mortel, il doit donc, avant de recevoir les sacrements des vivants, prendre les moyens de recouvrer la grâce sanctifiante. Pour l'eucharistie, la confession est de précepte. Cf. Cone. *Trid.,* sess. xin, c. vu et can. 11, Denz.-Bannw., n. 880, 893; Code, can. 807, 856. Voir ici Pénitence, t. xii, col. 1018, 1111-1113. Pour les autres sacrements, la confession est vivement conseillée, mais elle n'est pas strictement imposée, l'acte de contrition parfaite, prudemment estimée telle, pouvant à la rigueur suffire.

On remarquera que « l'interdiction de communier en se contentant d'un simple acte dc contrition pour effacer le péché mortel concerne simples fidèles cl prêtres. Il semblerait, d'après le texte du c. vu, que la nécessité pressante envisagée pour permettre au pêcheur la communion après un simple acte de contrition ne concerne que le prêtre. Mais le canon ne reproduit pas cette clause spéciale. Il semble donc que, même d'après les déclarations du concile dc Trente, on puisse envisager le cas où de simples fidèles, en raison d'une nécessité ct vu le manque dc confesseur, sont autorisés à communier après avoir émis un simple acte de contrition. C'était l'interprétation des théologiens postérieurs au concile; interprétation aujourd'hui officiellement sanctionnée par le (.ode, can. 807, 856. Mais la finale relative aux prêtres, qu'on lit dans le chapitre et (pii n'est pas reproduite dans le canon, s'explique facilement par le fait du précepte qu'elle renferme et (pii s'adresse aux prêtres *seuls,* de se confesser *quam primum* lorsque, pour un motif de nécessité pressante, ils ont dû célébrer la messe après avoir péché mortellement, avec un simple acte de contrition, vu le manque de confesseur. Les simples fidèles, ayant communié pour un motif analogue ct dans les mêmes conditions, peuvent, en s'en tenant aux prescriptions conciliaires, attendre le temps normal dc la confession. » A. Michel, *Les decrets du concile de Trente,* p. 283.

Voir sur tous ces points **1**'mbcrg, *Op. cit.,* c. m, n. 75 sq.

IV. CONDITIONS DE LA PART DU SAVREM!..VF LÜL MEME.— 1° *Validité.*— Dans les sacrements, il faut distinguer les rites essentiels des rites accidentels. Pour (pie le sacrement soit valide, il faut (pic les *rites essentiels* soient sauvegardés. Si le ministre y apportait des *modifications substantielles,* le sacrement serait invalide. Cf. conc. dc Trente, sess. xxi, c. n, Dcnz.-Bannw., n. 931. Ainsi nous savons, pour le baptême ct pour l'eucharistie, quelles sont la matière et la forme déterminées par Jésus-Christ lui-même. Y apporter un changement serait rendre nul le sacrement. Pour les autres sacrements, il est plus difficile de déterminer exactement en quoi consistent leurs éléments essentiels; aussi doit-on s'en tenir à ce qui est prescrit par Γ Église.

2° *Licéité.* — L'administration licite des sacrements exige non seulement qu'on respecte les éléments essentiels, mais qu'on observe les rites et les cérémonies, même accessoires, institués par l'Église. Aussi le concile de Trente anathematise t-ll ceux qui affirment « «pie les rites reçus et approuvés dans l'Eglise catholique cl qui sont en usage dans l'administration

solennelle des sacrements peuvent être sans pêche ou méprisés ou omis, selon qu'il plaît aux ministres, ou être changés en d'autres nouveaux, par tout pasteur des églises, quel qu'il soit ». Denz.-Bannw., n. 856. En commentant ce canon, voir col. 612, nous avons fait remarquer la prudence du concile qui n'a pas voulu toucher directement la question de la validité des sacrements administrés sans les rites habituels ou avec des modifications introduites par la volonté du ministre. Le Code, can. 733, i 1, imite la prudence du concile : *In sacramentis conficiendis, administrandis ac suscipiendis accurate serventur ritus et cirrcmonur, qua in libris ritualibus ab Ecclesia probatis praei· piuntur. Ct.* can. 731, § 1.

Le péché peut être plus ou moins grave de la part du ministre qui modifie ou supprime des rites sacramentels. En soi, la faute est grave ct ne peut être faute légère qu'en raison du peu d'importance, évidente ou reconnue, du rite et dc l'absence dc mépris ct dc scandale.

11 no saurait être question, dans cette bibliographie, de citer tous les ouvrage même importants, relatifs à la théologie sacramentaire. Nous indiquerons seulement, sur chacune des grandes questions abordées, le travaux les plus immédiatement pratique Le noms de auteurs noncal Indiques sont suivis d'un astérisque.

1. Lk nom i»r. saciiemi.nt. — Augusto Hahn·. *Die Ishre von den Sakramenten in ihren geschichllicher Entivickclung inncrhalb der abendlândlischcn Kirche.* Breslau, 1861; G.-Loui Hohn", *Vorlcsungcn uber die christHchr Dogmengeschichte,* t. i. V· part., Leipzig, 1865, p. 661 sq., travaux auxquels ont recouru Harnack·, *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* I· édit., t. ni, Tublnguc, 191(1, p. 513 sq.; Loots·, *Isitfadcn sum Studium der Dogmengeschichte.* I hitle, 1906, p. 369, 5G7 ; Secberg·, *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* 2· édit., t. m, Leipzig, 1913,p.268, et.parmi les catholiques, P. Schanz, *Der Begrifl des Sakramentes bel den Vûtern,* dans *Theologische Quartalschrifl* de Tublnguc, t. lxxiii, 1891, p. 531-576. — Plus substantiels les ouvrages suivants: V. Grônc·, *Sacramentuni Oder Begrifl and Bcdeutung von Sakramcnt bis zur Scholastik.* Brilon, 1853; Hans von Soden·, Μυστ*ήριον und Sacramentum in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche,* dans *Zeitschrift fur die* Λ. T. *Wissenschaft.* t. xn, 1911, p. 188-227, la thèse de von Soden, dualité fondamentale de sens de μυστήριον et tic *sacramentum.* s'opposant à celle de Kat tenbusch·, article 5<iÂru*ment* dans la *Rral-Encyklopadir,* t. xvil, 1906, p. 350-381, Tou ces travaux ont été dépassés par l'ouvrage désormais classique que nous nvons résumé dans la première partie : *J.* de Ghcllinck. S. .L, E. de Backer, J. Poukens, G. Lcbncqz, *Pour l'histoire du mot · sacramentum* . I. Les *anténicéens.* Louvain, 1921. E. de Backer s reprend les ldées émises auparavant dans *Sacramentum, le mot ct ridée représentée par lui, dans les tritures tic 'I crtullicn.* Louvain. 1911; ct .1. Poukens s'y inspire de son étude : *Sacramentum dans les univres de saint Cyprien.* dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne,* t. m. 1911. p. 275 sq. On trouvera dans les notes de l'ouvrage *Pour l'histoire du mut sacramentum* · une bibliographie de détail extrêmement abondante, \ucun de autres ouvrages complémentaires annoncés sur le mot *sacramentum* dans la collection du *Spicilegium sacrum lovaniense* n'est encore paru a ce jour (mai 1938).

IL La notion ni·. s\< iikment. 1® *Ouvrages généraux dogmatiques.* Outre les sontcntlaires du Moyen Age, *In /*l'·· *Sent..* (list. I, et saint Thomas. *Sum. theoL.* III·, q. i.\-i.xv,et *Sum. vont, gentes.* l. IV. c. ls i sq.,on consultera le, grands commentateurs de saint Thoma Suarez, dc Logo, Gonet, Billuai t. les Wirveburgcnscs dans leurs traités *De sacramentis in communi,* mais surtout Jean de Saint-Thomas. *Cursus theologicus.* é<lit. Vives, t. !\. Paris, 1886, disp. XXII et les Salmanticenscs. *Cursus theologicus,* edit. Palme, t. xvn, Paris, 1881, disp. I.

Les manuels sont en nombre imposant. Citons : Franzclin. *De sacramentis in genere.* Borne, 1878; Dc Augustinis. *De re sacramentaria pra lectiones,* 2· edit.. Borne. 1889; L. Billot, *De Ecclesln· sacramentis.* 6 édit., t. I, Borne, 1921; Léplclcr, *De sacramentis in communi,* Paris, s. d. (1921); Chr. Pesch. *Pradectiones dogmatica·,* P edIL.L vi, Fribourg-e.i-lt., 1911; G. Mattiussi, *Dc sacramentis in gcncrc ...anl-madoersiones.* Home, 192-1; V. dc Smct, *De sacramentis in genrre, de baptismo et confirmatione,* 2· edit., Bruges, 1925 (on trouvera dans l'index bibliographique, p. xm-xix dc cet ouvrage, de nombreuses référence»); Van Noorl-Verhner, *De sacramentis,* P édit., t. i, Hilversuni, 1927; Tampirrey, *Synopsis theologia- dogmatice·,* t. m. Paris. 1929, p. 266 sq.; Hugon, *Tractatus dogmatici,* t. m. Paris, 1931; Hervé. *Manuale theol. dogm.,* t. IV, Paris, 1925. p. 398 sq.; Lnhltton. *Theologiae dogmatic# theses,* t. iv. Pari 1932; Dickamp-HoiTmann. *Theologi# dogmaticas manuale,* t. ıv, Paris, 1931. rtc. En langue allemande : J.-H, Oswald, *Die dogmatische Lrhrr von den heiligen Sakramenten der katho· tischen Kirche,* P édit.. Munster, 1877; Schanz, *Die I^hre van den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche,* Fribourg-en-B., 1893; N. Glhr, *Die hell. Sakramenfc der katholischen Kirche,* 3· édit., !?ril»oiirg-en-B.· 1918-1921; trad. P. Mazoycr. Pari 1900; Heinrich-Gutbcrlet, *Dogmatische Théologie,* t. IX, Von *den heiligen Sakramenten,* Mayence. 1901; pohle. *Ixhrbuch der Dogmatik,* t. vi. *Sakramenlenlehre,* Paderborn. 1906. — En langue française, outre la traduction de l'ouvrage de Gihr ct celle de la *Théologie* do Hartmann, t. il, Paris-Mulhouse, 1936, l'ouvrage clitssUpjc. malheureusement épuisé, de P. Pourrai, *La théologie sacramentaire,* Paris, 1908.

2 *Ouvrages d'ordre historique.* — Dom Chardon, *Histoire des sacrements ou de la manière dont ils ont été célébrés et administré» dans TEglise rt de l'usage qu'on en a fait depuis le temps des apôtres jusqu'à présent,* Paris. 1745; Juenin, *De sacramentis, commentarius historicus et dogmaticus.* Paris, 1695; Merlin. *Traité historique et dogmatique sur les paroles on les formes des sept sacrements de TÉglise,* dans Migne, *Theotogiir cursus completus,* t. xxi; A. Vlllicn. *l^es sacrements, histoire et liturgie,* Paris, 1931; rt les *Histoires des dogmes* dc Schwnne, dr Tixcront.

3· *Monographies.* — B. Stakcmcicr, *La dotlrina di Tertulliano su* i *sacramenti in genere,* dans la *Hivista storica-cntica delte scienze tcologiche,* 1908.1.1, p. 446 sq.; F. Probst, *Sakramentc und Sakramentatien in den drei ersten chrisllichen Jahrhunderten.* 'fubinguc, 1872; J.-C. Navickas, *The doctrine* o/ S/. *Cyprian on the sacraments,* Wurtzliourg, 1924 ; J. Stiglmayr, *Die Lrhrr von den Sakramenten und der Kirche nach Pseudu-Dionysius,* dans *Zritschr. fur kath. ThcoL,* 1908. p. 216-303; E. Hocétlcz, *La conception augustinienne du sacrement dans le Tractatus LXXX in Joanntm.* dans *Bechrrches dr science relig..* 1919. p. 1 sq.; C. Spallanzonl, *La nozione di sacramento in S. Agostino,* dan *Scinda catlolica.* 1927. p. 175 sq.; p. 258 sq.; J. Strake. *Die Sakramenlenlehre des Wilhelm von Auxerre,* Paderborn. 1917; Fr. Glllmann, *Zur Sakramenlenlehredes Wilhelm von Auxerre,* Wurtzbourg. 1928; K. Zicsche, *Die Sakramenlenlehre des Wilhelm von Auvergne,* dans \\ *cidenauer Sludien.* t. is (1911), Vienne, p. 1 17-226; J. Lechner, *Die Sakramenlenlehre des Hichard von Mediavilla,* Munich. 1925; De Ghcllinck· *Un chapitre dans riiistoirr de la définition des sacrements au :*XII siècle.* dans les *Mélange Mandonnet,* t. n, Paris. 1930; E. Frusl-saert. *La définition du sacrement dans saint Thomas,* dans la \ian>€lte revue théologique, 1928, p. 401 sq.

HL Institution. — Lt's ouvrages généraux citée ci-dessus.

1· *Articles dr portée generale.* — Ê. Hugucny, *L'institution des sacrements,* dans la *Hrvur des sciences philosophiques ct thcologiqurs,* 191 I, p. 236 sq.; 1·'. Schmid, *Die ticamlt der Kirche bczùglich der Sakramentr,* dans *Zcitschr. fur kathol. Theol..* 1908. p. 13 sq.. 251 sq.; J.-B. Uinbcrg, Zur *tieivalt der Kirche iïber die Sakramentc,* dans *Der Kalholtk.* 1915, t. π. p. 25 sq.; S. Harrnt, *Iai f>art de Église dans la détermination du rite sacramentel,* dans *Études,* t. lxxiii, p. 315-326; P. Gnltlcr (à propos de la confirmation), *La consignation a Carthage et* d *Rome,* dan *Recherches de science religieuse,* t. il, 1911, p. 350-383; *Iai consignation dans 1rs Église d'Dcctdrnt, (hinsln Revue d'histoire ecclésiastique.* Louvain, t. Mil. 1912. p. 257-301; C. Gutbcrlet (il propos de l'ordre), *Der sakramcnlulc Ritus der Pnesleru>eihr,* dans *Zcilschr. fur kath. Theol.,* t. xxv, 1901, p. 626-631; IL Lennrrr. · *Salva rorum substantia* ». dans *(Sregorianiim.* t. m. 1922. p. 385-419, 521-517; J.-B. Lmbcrg, *Die Bedeutung de IridentInlschen * salva eorum substantia* », dims *Zeitschr. für kath. Theol..* 1. xlviii, 1921. p. 161-195; \. d \l< \, · *Salva eorum substantia* »,dnns *Ephemerides theologia· Ixivanicnses.* 1.1, 1921, p. 496-501, et ici On due, t.xi, col. 1330-1333; Dc Barts. *Quelle question le concile de Trente <i-(-il entendu trancher touchant l'institution de sacrements par le Christ?* dans ht *Revue thomiste,* 1906, p. 30 sq.

2 *Article spéciaux.* E. Guillaume, *hr Institutione sacramentorum juxta Alexandrum llalcnsrm,* dans *Antonianum,* 1927, p. 137 sq.; J. Bittrcmlcux, *L'institution* de sacrement *d'après Alexandre d'Halts,* dims *Tiphem. thcol. loimn.,* 1932, p. 231 sq.; *L'institution des sacrements d'après saint Ronavcnlurr,* Paris, 1033; E. Erustsacrl, *Saint Thomas et l'institution de la confirmation,* dims ht *Nouvelle renue théologique,* 1929, p. 23 sq.

3· *Théorie rationalistes,* – Voir les articles apologétiques <iii *Dictionnaire apologétique de la foi catholique. Sacrement,* § 6, t. IV, col. 1071-1077; Λ *logic. Symbole magique el sacrement religieux,* t. m, col. 66-67; *Mithra (La religion de), ihid., col.* 578 sq„ el surtout *Mystères patens (Lee) ct saint Paul, ihid.,* col. 961 sq.; (I. Manned, *Su Ir recenti teorir circa Trvoluzionr storica dei sacramenti,* dans la *Rivista slorico-crilica dette sciente teologiche,* 1906-190S; L. Allevi, */ misteri antichi e i sacramenti,* ðan la *Scuola cattollca,* 1926. I, p. 161 sq.; .J.-B. Vllo, */.'Evangile en face du syncrétisme paten,* Paris, 1910; St. von Dunin-Borkowski, *Die allen Christen und Hire religiose Mitmelt,* ðan *Zeitschrift fur kalh, Theol.,* 1911, p. 213 sq.; I). Jorct. *Lc\ sacrements de Jésus,* dans la *Vie spirituelle,* 1926-1927. |>. 5 sq.; M.-J. I«agrange. *l.e\ mystères d'Eleusis rt le christianisme,* dans la *Revue biblique,* 1919, p. 1.57 sq., 119 sq.; du même, *La régénération ct ta filiation divine dans les mystères d'Eteusis, ihid.,* 1929, p. 63 sq., 201 sq.; (». Wunderle, *Religion und Magie,* Mcrgcnthcim, 1926; E. I locédez, *Sacrements ct magie,* dans la *Nouvelle revue théol.,* 1931. p. LSI sq.

1° *Septénaire.* Arcudius, *l.ibri* V*II de concordia Ecclesia· occidentalis rt orientalis in septem sacramentorum adminlstratione,* Paris, 1679; M. .fugle. *Theologia dogmatica Christianorum orientalium,* t. IΠ, Paris, 1930, p. 1.5-25; Gillmnnn, *Die Siebrnzaht der Sakramentr hei drn Glossalorrn ðt gratianischrn Dekrcts,* Mayence. 1909 (collect. *Der Kalholik,* 1910, I. i, p. 300-313 et t. n. p. 215-218); Mecrsdom. *Lr développement du dogme cl Ir dogme du nombre septénaire des sacrements,* ðan la *Nouvelle revue théol.,* 1910. p. 607 ðq.; Misson, *Notes d'histoire des sacrements d'après 1rs capitulaires de Charlemagne,* ðan *Recherches dr science religieuse,* 1912, p. 215-253; De Ghellinck, .1 propos *dr quelques affirmations du nombre septénaire des sacrements au X/P siècle,* ðan *Recherches dr science religieuse,* 1910, p. 191 sq.; du même, *Le mouvement théulogique du X//· siècle.* Pari 1911, c. m. p. 212 sq.; M. Grahmann, *Die lieschlchte der scholastlschen Methode,* Eribourg-cn-B., 1909-1911, I. n. p. 137 ðq.; De Bil. */.'attestation du nombre septénaire des sacrements chez Grégoire dr Rergame,* dans la *Revue des sciences phil. et théol..* 1912, p. 332; G.-Loul ihnhn *Doctrine romarur de numero sacramentorum septenario rationes historica·,* Breslau, 1859.

5· *Théologie sacramentairr orientale.* – Job le pécheur (On du xm· siècle). Ἴων ἑπτχ μυστηρίων τή Ἐκζλησία ἐξηγημχτιζή θεωρία ζαῖ ὁ.ασάρησι , cod. *61 Supplementi qhccI Parlsiensls;* Svmcon de Thessalonlquo. *De septem sacramentis, P. G.,* t. CLV, coi. 175-696; Nicolas Cabaslln *De vita in Christo, P. G.,* I. c.1, col. 193-726; Gabriel Severo Συνταγμάτων περί των άγιων zxt lερών μ^στ^ρί·>ν, Venise. 1600 et 1691; Nicola Bulgaris, Ἱερά ζατηχησι ήτοι ἐξήγησι τή θεία; καί ἱερά λειτουργία . Venise, 1681 (le premier chapitre : Ἱερί των μυστηρίων); Ghcrmogen. évêque, *De sanctis sacramentis Ecclesia: orthodoxa·,* 2· édit.» St-Pêtcrslxnirg, 1901 (en russe); Ignace, archevêque, *De sacramentis unius sancite, caiholicir, apostollcir Eccleslie,* Saint-Pétersbourg, 1863 (en russe); Ðoc, évêque de \ initz.a, *Sermones de septem Ecclesia· catholica· orthodoxie sacramentis,* St-Pétcr I860; K. J. Dyovuniotis, Tχ μυστήρια τή ανατολική ορθοδόξου ‘Εκκλησία Xlhènes, 1913; Nectaire Képluila Μελεται περί τών θείων μυστηρίων, Athènes, 1915; M. von Malt/ev, *Dir Sakramentr der orthodox-katholischrn Klrchedrs Morgenlandes,* Berlin. 1898; M. Ðrabov, *De septem sacramentis* (en russe), articles ðublié ðan ðe *Trudy* de l'académie de Kiev, 1907-1908 (voir surtout 1907, t. n. p. 181-501). Bibliographie fournie par lk P. .Ingle, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium, (.* in. p. 6.

IV. Efficacité. S.-C. Scliatz.lcr, *Die l.ehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere oprrato,* Munich, 1860; J. Bucceroni. *Commentarius dr sacramentorum causalitale.* Paris, 1889; G. Bvlnhold, *Die Streitfrage liber dit· physische tuler moralische Wlrksamkcit der Sakramentr,* Stuttgart. 1899; K. Schulte *Die Wirksamkell lier Sakramenle,* dans *Jahrbuch fur Phil, und speculative Theol.,* 1906, p. 109 sq.; J.-IL Umberg. *Sacramenta efficiunt, quoti significant,* dims *Zeitschr. fur kalh. Theol.,* 1930, p. 92 sq.

1“ *.S'. Thomas rt l'école thomiste,* 11. Ðoiie /.a *causalité efficiente instrumentale de l'humanité du Christ et ðe sacrements chrétiens,* dans *Revue thomiste,* 1931, p. 370-383; M. ðiieren *Zur l.ehre des ht. Thomas uber die Kausatitat der Sakramentr,* ðan *Scholastik,* 1931, p. 321-315; .1. Gôltler, *Der ht. '/'honnis non Aquin und dir vortridentinltchen Thmnisten uber die Wirkungen tirs Ru\s\akramentet,* I-'ribourg-en-B., 190 1; E. Ihigon, */.a causalité sacramentatr en théologie,* Paris, 1907; D. Jorct, *l.'e/flcarité sacrameidrlle,* dans la *Vie spirituelle,* 1926-1927, p. 122 ðq.; M.-II. Unirent, *t.a causalité sacramenlairt it'après le commentaire de Cajétan sur les Sentences,* ðan *Revue ties sciences phil. et théol.,* 1931, p. 77 sq.; IL Uis and. *Saint Thomas et la causalité physique instrumentale de* ta *sainte humanité et dt < sacrements,* ðan *Revue thomiste,* 1927, p. 292 ðq.; */.a thèse thomiste de la causalité physique de ta sainte humanité et des sacrements se heurte-t-cllr* à *d'insurmontables difficultés ? Ibid.,* p. 10.5 ðq.; M. Tuyacrls, *I'trum S. Thomas causalilalrm sacramentorum mere dispositivam unquam docuerit,* ðan *Angelicum,* 1931, p. 1 10; \. I nterleidner, */.a causalité des sacrements. I. Saint Thomas rl lei interprétations thomistes.* II. *Ifrodaction directe rt immediate dr la grace,* ðan *Revur augustinienne,* t. n, 190.5, p. 353 sq.. 165 sq. En marge de l'école thomiste : J. Stotler, *Ilemcrkungrn zur txhrrdes hl. Thomas uber dir virtus instrumcntuHs,* ðan *Zeitschr. fur kalh. Theol.,* 1918, p. 719 sq.; A. Tclxidor, *De cattsalilalc sacramentorum. Nota circa difficultatem assequendi hac in re mentem Doctoris angelici,* dims *Gregorianum,* 1927, p. 76 sq.

2· *I.'école franciscaine.* I-'r. M. I lenqulnet, *Dt causalitale sacramentorum juxta codicem autographum S. Ronaventurir,* <lans *Antonianum,* 1933, p. 377 sq.; E. I locédez, *Richard dr Middleton,* Louvain. 1925; K.-M. Huber, *The doctrine of Ven. John Duns Scotus,* ðan *Eranciscan studies,* n. I, New-York. 1926; \V. Lainpeii, *De causalitalr sacramentorum juxta S. Ronavcnturam,* ðan *Antonianum,* 1932, p. 77 sq.; Ðo Lechner, *Dir Sakramrntenlchrc drs Richard vori Mediavilla,* ðan *Munchcncr Studien zur historischcn 'Théologie,* Munich, 1925; A. O'Neill, */.a causalité sacramentelle d'après le Docteur subtil,* ðan *Elmlcs franciscaines,* 1913, p. 1 H ðq.; P. Bemy. */.a causalité des sacrements d'après saint Ronaventurc, ibid.,* 1930. p. 321 sq.

3· Varia. - Al. van Hove. *Doctrina Guilelml Altissiodorrnsis tir causalitale sacramrntorum,* ðan *Divus 'Thomas* (do Plaisance), 1930, p. 305 sq.; M. Jugie, *Séverin dr Gabala rt la causalité sacramentelle,* ðan la *Revur drs sciences phil. el théol.,* 1913, p. 167 * (.; IL Welswcller, *Die Wirksamkeit der Sakramentr nach Hugo mm Sankl X'iklor,* I·'Γî!>o:ïΓμ·νη-B.. 1930; K. Zhré. *Dir Sakramrntcnlrhrr des Wilhelm von Auvergne,* Breslau, 1911.

IΛ *Autour de la causalité intentionnelle.* I-'.-X. Mnquarl, *Dr la causalité du signe. Réflexions sur la valeur philosophique d'une explication théologiqur,* dans In *Revue thomiste,* 1927, p. 10 sq.; E. Nepveu, *De causalitalr sacramentorum juxta D. Thomum rt qurmdam recrulem theologum,* ðan le *Divus Thomas* (de Plaisance), 1901, p. 9 sq.; L. Billot, *In articulum E. Nepveu circa causalilalrm sacramentorum animadversiones, ibid.,* p. 1)7.9 E. Nepveu. *Dr causalitaK sacramrntorum. Rctpdnsum anlmmtversionibus It. P. Rillot. S. J., ibid.,* p. 297 sq.; Th. Pêgues, *Dr la causalité des sacrements d'après le R. P. Riltot,* ðan la *Revue thomiste,* 1901, p. 339 sq.; Ni *1rs sacrements sont causes pcrfecliites de la grâce, ibid.,* p. 689 sq.; B.-M. IUccinrdelll, *De causalitatr sacramentorum juxta S. Thomam cl R. P. Riltot,* dans le *ʼtina I humas* (de Plaisance), 190 1. p. 525 sq.; PL Struyf. */.a nouvelle théorie du R. P. Rillot sur les sacrements,* dans la *Revue aiigiistiriirnnr.* 1905, t. il, p. 35 sq.

V et VI. ÉïTI.I i t I.OSDITIOXS DE VALIOITÎ. I l DE l i c é i t é. La bibliographie generale du § II ðlllt.

\. Michel.

SACREMENTS PRÉCHRÉTIENS.

I. Nature. II. Existence. III. Mode d'action.

I. Na t ü h i:. 1° *Notions du sacrement préchrélicn,* — l.n notion de signe ou symbole sanctificateur se trouve déjà vérifléc en une certaine mesure dans des *nies* religieux qui précédèrent la venue du Cbrist. Saint Paul dit expressément que la circoncision extérieure ou charnelle n'a aucune valeur si, dans le cœur et dans l'esprit, ne lui correspond pas une circoncision intérieure. Horn., u. 2s 29.

Toutefois, parmi les rites symboliques de l'ancienne Loi, seuls peuvent prétendre au litre de sacrements

ceux qui. par suite d'une institution divine, possédaient h» vertu de rendre ceux qui les recevaient aptes à prendre part au culte légal, en leur communiquant une certaine pureté, en leur donnant une sorte de consécration. Po/esf *considerari eorum institutio ad cultum divinum, quod /// per quamdam consecrationrm vel populi vel ministrorum, et ad hoc pertinent sacramenta.* S. Thomas. *Sum. thcol.,* ‡1 q. ci, a. L

Seuls donc, les rites qui étalent une consécration cl une habilitation au service divin doivent être comptés parmi les sacrements de l'Anclcn Testament. De ccs sacrements, les uns étaient destines au peuple el concernaient la sanctification de la communauté en vue de la participation nu culte divin; les autres regardaient ct avaient pour objet la consécration spéciale des prêtres cl îles lévites en vue de l'exercice de ce culte. » N. Glhr, *Les sacrements de ГÉglise catholique,* trad, franç.. 1900, t. i. p. 29.

2° *Différence essentielle avec les sacrements chrétiens.* Sans doute, les sacrements préchrétiens présentent le même caractère symbolique et pratique que les sacrements chrétiens; ils en diffèrent cependant d'une façon essentielle, car leur *symbolisme* n'est qu'ana*luyue.* La Loi ancienne n'est qu'une *figure,* une préparation de la Loi nouvelle. Gc symbolisme ne ligure cl ne rappelle la sanctification intérieure des âmes que d'une manière indirecte ct très lointaine, en tant que ccs rites préparent cl préfigurent les sacrements de la Loi nouvelle. Par eux-mêmes, les sacrements de l'ancienne Alliance, imparfaits comme la Loi elle-même, ne figurent el ne signifient qu'une purification légale, extérieure, une consécration purement rituelle. Ils n'atteignent pas l'intérieur de l'homme, mais le libèrent simplement d'irrégularités légales. Cf. l leb., ix. 9-11. « Pureté de la chair », dit l'épltre aux Héhreux, ix. 13, qui ne rappelle que de loin cette purification que le Christ apporte à notre conscience, en vue de servir le Dieu vivant. *Ibid.,* l L Cf. Phil.. ni, 6; *justitia qmr in tege est.* Celle lointaine el indirecte préparation est appelée par saint Paul la pédagogie de la Loi, Gai., m, 21. bien en rapport avec les types › ct les · ombres des biens du Christ à venir. Cf. Hcb.» x. I; Col., n. 17. Aussi saint Thomas conclut-il que « les sacrements de l'ancienne cl ceux de la nouvelle Loi ne sont pas des espèces du même genre, mais des termes simplement analogues... Le sacrement proprement dit est celui qui *cause* la sainteté; celui qui ne fait (|uc la signifier n'est qu'un sacrement improprement dit. *secundum quid ».* *In /V·· Sent.,* dist. I. (|. i. a. 1. sol. 3, ad 5um.

II. Existence. Il faut distinguer les trois étals successifs dans lesquels s'est trouvée la nature humaine : l'étal *d'innocence.* l'état de la *loi de nature.* l'état de la *loi mosaïque.*

1° *État d'innocence.* Ce fut l'état d'Adam ct d'Ève au paradis terri sire avant leur péché. Les théologiens considèrent le */ait* de cet étal qui. vraisemblablement dura peu de temps, cl *Vhypothèse d'une plus longue dune,* au cas où Adam n'aurait pas péché.

I. Pour la question de *fait.* c'est la doctrine commune qu'aucun sacrement n'a existé dans l'état d'innocence. Si saint Paul, faisant allusion â Eve. Gcn., n. 21. donnée pour compagne à Adam. » os do ses os. et chair de sa chair », déclare que cc sacrement est grand (Eph., v, 31-32). le mot sucremenl.cn grec μυστήριον, est pris ici avec la signification de figure de l'union du Christ et de l'Eglise.

Lu doctrine commune des théologiens se fonde sur deux raisons : h temps de l'innocence fut si bref qik des sacrements y eussent été sans utilité cl par ailleurs les premiers hommes étaient parfaits dans la connaissance des choses surnaturelles cl doués de lu grâce cl de la justice nécessaires. Suarez, *De sacramentis,* disp. HI. seel, h i, n. 6. Cf. de Logo, *Dr sacramentis,* disp. Ill, sect, i, n. 5; Jean de Saint-Thomas, *op. cil.,* disp. XXIII. a. 2. n. 8 LS.

2. Dans Г*hypothèse où* l'étal d'innocence sc serait prolongé, deux tendances sc manifestent dans les réponses des théologiens au sujet de l'existence possible de tels rites.

a) Saint Thomas et les thomistes en général répondent négativement. Dans cet état, les sacrements étaient inutiles, el leur institution eût été contraire aux convenances de la nature humaine. Inutiles, parce que l'homme trouvait en lui-même toutes les ressources nécessaires à sa persévérance; inconvenants, parce que c'eût été mettre la vie spirituelle de l'homme *sous la dépendance* d'éléments matériels. Cf. S. Thomas. III·, q. i.x i, a. 2; *In IV·· Sent.,* dist. L a. 2, sol. 2; S. Bonaventure, *In IV·· Sent.,* disL IL a. I. q. î; .Iran de Saint Thomas, *op. cit..* disp. XXIII, a. 2, n. 23 sq. Toutefois, certains thomistes concèdent qu'il n'existerait aucune répugnance absolue a l'institution de sacrements en cet état prolongé. Gonct, *Clypeus, De sacramentis,* disp. IL n. 1. § 2, n. I L Si Adam persévérant dans l'état d'innocence. un de ses descendants avait péché, il aurait dû retrouver Létal do grâce par un acte de charité et de contrition. Gonet, *loc. cit.,* n. 40. Voir parmi les auteurs contemporains. Billot, *De sacramentis,* t. I. th. h i, 5 2: .Malliussi, *De sacramentis animadversiones,* p. 16: Hugon, *Tractatus dogmatici,* t. m, q. n. a. 2. Toux trois dans le sens strictement thomiste.

b) D'autres commentateurs de saint Thomas admettent en cet état non seulement la possibilité, mais la cons onance de sacrements qui auraient permis aux hommes de pratiquer le même culte, de renouveler et d'accroître leur ferveur et même d'avoir des moyens d'augmenter en leur âme la grâce *ex opere operato.* C'est surtout Suarez qui a attaché son patronage à celle opinion, en raison de sa doctrine sur le motif de l'incarnation, voir Incarnation, t. vu. col. 1196. L'incarnation ayant pu être décidée indépendamment du péché d'Adam, il n'y a aucun inconvénient â ce que. dépendamrnenl de l'incarnation et pour ajouter encore à la perfection de l'univers, des sacrements aient été institués pour permettre à l'homme d'exprimer sa foi intérieure, d'exciter par eux le souvenir des bienfaits de Dieu el si reconnaissance, de connaître plus facilement le> mystères surnaturels, enfin, comme on l'a déjà insinue, d'unifier entre eux le culte dû à Dieu. Ces sacrements eussent été l'eucharistie et l'ordre. Op. *cit.,* disp. III. sect. m. n. 4 sq.

Aucune conclusion à tirer de cette controverse toute spéculative et un peu oiseuse.

2° Sous *la loi dt nature.* On appelle cet étal — période de la loi naturelle — l'étal dans lequel a vécu l'humanité, chez les ancêtres des Juifs, de la chute d'Adam jusqu'à la Loi mosaïque, chez le reste d · l'humanité, depuis la chute jusqu'à la promulgation de l'Évanglle. La destination surnaturelle de l'humanité n'est pas supprimée; mais la voie qui y conduit est la penitence, au heu d'être l'innocence. Si l'on appelle cette période la période de la loi naturelle, cc n'est pas que l'observation des seuls préceptes de la loi naturelle v suffise à conduire l'homme à son salut; les adultes sont tenus d'exciter en eux la foi, l e>péranre, la chcrilé el le repentir, puisque» sans ces vertus surnaturelles, il est impossible d'atteindre la fin surnaturelle. Mais les préceptes surnaturels de celle époque sont peu nombreux et peu déterminés; ils découlent de la nature elle-même excitée par une inspiration intérieure *(interiori instinctu,* dit saint Thomas, III·, q. l x , a. 5. ad 3 m). Aussi, par opposi-

tion à la loi de Moïse, qui a dominé chez les Juifs la période suivante, les théologiens ont appelé cette période, celle do la loi de nature.

D'une manière générale, ils estiment, vu la volonté salviflquc universelle de Dieu, que certains sacrements v existèrent. Cf. S. Thomas, *In /Vum Sent.,* dist. I, q. i. a. 2, qu. L Sur cette argumentation générale sc fondent trois déductions, l'une simplement probable, l'autre communément enseignée, une troisième discutable ct discutée.

L *Déduction probable,* — Il a dû y avoir, sous la loi de nature, plusieurs sacrements. D'après saint Thomas, vraisemblablement un sacrement répondant à la pénitence, afin de purifier l'homme du péché actuel. *In IV· Sent.,* dist. I, q. i, a. 2, qu. 3; cf. *Sum. theol.,* III·, q. lxxxvi, a. 6, ct un sacrement répondant à l'eucharistie, ct consistant en oblations. Les oblations et les décimes, tant sous la loi de nature que sous la loi mosaïque, étaient des sacrements. HI·, q. i.xv, a. l, ad 7«®. Le sacrement de Mclchisédech en serait un exemple. *Ibid.,* q. lxi, a. 3, ad 3°®.

L'opinion de saint Thomas est, en général, celle des thomistes qui enseignent notamment, contre Suarez. Vasquez, <lc Lugo et d'autres, qu'un · sacrement » pour la rémission des péchés ‹ actuels » existait pour les adultes dans l'état de la loi de nature ct qu'il était nécessaire, de nécessité de moyen. Suarez admet bien, op. *cil.,* sect, iv, n. 3, pour ces adultes, la nécessité d'un culte extérieur; mais il affirme, ŋ. -L que la justification des adultes, coupables de péchés actuels, pouvait suffisamment se faire par des sentiments intérieurs de foi et de charité, *ex opere operantis.* Cf. de Lugo, *De sacramentis,* disp. Ill, sect, n, n. 60.

Gonct, n. 73, tout en admettant la légitimité de ce point de vue, maintient la nécessité du sacrement extérieur, dont ces sentiments intérieurs contiennent le désir : la justification *ex opere operantis* ne supprime pas la nécessité des sacrements, parce qu'on ne peut être ainsi justifié sans désirer vraiment recevoir les sacrements. Il semble bien que la controverse porte sur des mots plutôt que sur des doctrines.

l.c mariage était-il, aussitôt après la chute d'Adam, un sacrement véritable? La question a été agitée au Moyen Age entre théologiens, Alexandre de Haies et Durand de Saint-Pourçain se prononçant pour l'affirmative. Aussi bien, â l'époque du concile de Trente, plus d'un théologien soutenait encore que le mariage meme, comme sacrement *conférant (a grâce,* avait été institué par Dieu dès le paradis. C'est l'opinion de Pierre Soto, Catharin, Maldonat. La question fut vivement agitée au concile entre théologiens mineurs, qui finalement éliminèrent l'article suivant, lequel avait été proposé à leur examen *: statim post lapsum Adie /tusse a Deo sacramenta instituta, in quibus gratia daretur. Conc. Trid.,* édit. Elises, t. v, p. 866. L'argumentation des partisans d'une production de la grâce par le mariage, dès son institution, était fondée sur l'expression dont sc sert saint Paul à son égard : *sacramentum magnum in Christo et Ecclesia.* Eph.j v, 31-32. SI cc symbole est aujourd'hui productif de la grâce, pourquoi ne l'eût-il pas été déjà dès le début, puisque dès le début, il existait comme symbole du Christ et de l'Eglise?

2. *Deduction communément enseignée.* — Il existait, sous la loi de nature, *un remède du péché originel* en faveur des enfants. Les théologiens cherchent de plus a en préciser la nature, l'origine quant à la détermination des éléments, la nécessité.

a) Existence. — Elle sc fonde sur le principe indiscutable de la volonté salvi lique universelle. Les enfants ne pouvant rien par eux-mêmes pour leur salut, il faut que le secours leur vienne d'ailleurs. Dieu devait donc rendre possible à ces enfants, par l'aide et les soins des adultes à qui ils étalent confiés, la rémission du péché originel. La circoncision pouvait être un de ces moyens; mais elle n'avait lieu que pour les enfants mâles des Juifs et seulement huit jours après leur naissance; donc, pour tous les autres enfants, il fallait un autre moyen de salut. En l'absence de textes scripturaires sur l'existence de cc remède, les Pères n'ont pas hésité à admettre cette existence, précisément en raison de la volonté salviflquc de Dieu. Voir notamment S. Augustin, *Contra Julianum,* l. V, c. xi, n. 15, *P. L.,* t. xuv, col. 809; l'auteur du *De vocatione gentium,* l. H. c. xxm. *P. L.,* t. 1 i, col. 702. Forts de telles assertions, les théologiens affirment comme une vérité certaine l'existence d'un remède du péché originel, dans l'état de la loi de nature. Gf. S. Thomas, *Sum. theol.,* III·, q. lxx, a. I, ad 2>B; S. Bonaventure, *In /Vum Sent.,* dist. L a l, q. I et il; et, en général, tous les commentateurs des *Sentences* et de la *Somme.* Suarez parle à cc sujet de l'unanimité des théologiens. *De sacramentis,* disp. IV. sect. î, n. 5. Vasquez, disp. CLXV, c. i, n. 7, Indique que In raison du sentiment unanime des théologiens est la décrétale d'innocent III. *Majores Ecclcsiir causas : Absit, ut universi parvuli pereant, quorum quotidie tanta multitudo moritur, quin et ipsis misericors Deus, qui neminem vult perire, aliquod remedium procuraverit ad salutem.* Denz.-Bannw.. n. 110. Cette raison est universelle dans sa portée ct sa valeur est telle, remarque Franzclin, que « l'enseignement des théologiens ne peut être sur ce point révoqué en doute sans témérité». *De sacramentis,* th. m, ŋ. l.

b) Nature. — Suarez, *op. cil.,* sect, u, étudie avec un soin particulier cet aspect de la question. Il démontre. d'accord avec l'unanimité des théologiens, qu'un acte humain était requis de la part des parents : on ne peut, en eflct. concevoir le remède que sous cet aspect. Il est non moins certain — ct l'accord des théologiens subsiste encore sur ce point — que ce remède ne pouvait consister que dans un acte de profession de foi, de culte religieux, par lequel l'enfant était pour ainsi dire consacré, dédié à Dieu. Mais, quand il s'agit de déterminer en quoi précisément consistait cet acte dédicatoire, les théologiens se partagent en deux tendances divergentes.

a. Première opinion (.Suarez, *op. cil.,* ŋ. I). — Le remède au péché originel consistait en un acte *intérieur* de foi des parents. Cet acte de foi n'était pas, évidemment, purement spéculatif; mais il devait nécessairement inclure l'oflrande mentale de l'enfant, faite à Dieu par les parents, ou bien une demande de sanctification, ou encore quelque sentiment analogue. Cette opinion invoque le patronage de saint Grégoire le Grand : « Ce que fait pour nous l'eau baptismale, la *foi seule* l'opérait chez les anciens, même en faveur des petits enfants... » *Moralia,* l. IV. e. m, *P. L.*. t. lxxv, col. 63. On trouve des déclarations analogues chez Bède le Vénérable, affirmant qu'avant la circoncision, la purification du péché originel s'opérait *sola fide. In euangelium Lucre,* c. ii, *P. L.,* t. xcn, coi. 337; *Hondl.,* l. L homil. x, *P. L.*. t. xciv. coi. 51. Hugues de Saint-Victor donne, â cette théorie de la fol des parents justifiant les enfants sous la loi de nature, l'appui de son autorité, mais avec une nuance spéciale qu'on soulignera plus loin. A l'idée fondamentale de ce système, les théologiens ultérieurs ajoutent des notes particulières. Pour saint Bonaventure, *loc. cit,,* a. 2, q. i, ct Blchard de Médiavilla, *ibid.,* a. 5. q. i et il reflet sancti liant du remède est accordé aux enfants en vertu du mérite *de congruo* qui accompagne nécessairement l'acte de foi, même informe, des parents. Mais Suarez et généralement les thomistes font observer que le mérite, même de simple congruité, ne saurait êtro une explication suffisante de l'efficacité

infaillible du remède. Aussi saint Thomas, *In* /V·® *S'r/i/.*, (list. I, q. π, a. 6 (où il propose cette opinion comme probable, bien que, dans la *Somme Ihéoloqique* et dans les *Questions disputées,* il semble préférer un autre sentiment), veut-il que la justification soit accordée par Dieu aux enfants, *quasi* e-r *opere operato,* en raison de l'objet de la foi des parents, c'est-à-dire en vue de Notre-Sclçneur Jésus-Christ, médiateur promis et annoncé. C'est par cette façon d'opérer la sanctification des enfants que le remède de nature aurait de l'analogie avec nos sacrements actuels. Cf. (pi. 1. ad 2tt®. Cette première opinion de saint Thomas a fait école (Vasquez cl Dominique Solo). Elle est aujourd'hui bien abandonnée. Elle a le grave défaut de supprimer au remède de la loi de nature tout élément sensible et. par là, de nier implicitement l'existence de *sacrements* précbrélivns, dans la loi de nature.

à. *Deuxièmu opinion* (Suarez, *op. cil.,* n. 5). Suarez la qualifie de plus probable. Elle a obtenu la faveur des théologiens. ‹ Il n'est pas probable, dit-on. qu'un acte purement intérieur de foi ait suffi à constituer le remède au péché originel. I/analogie de la Loi mosaïque et du Nouveau Testament suggère le sentiment contraire. Puis, n'est-il pas naturel que celui qui agit au nom ou en faveur d'un autre, manifeste son intention? De plus, la sanctification des enfants les agrégeait au corps mystique du Christ, l'Eglise, corps visible, ct dans lequel, par conséquent, il semble convenable qu'on entre par un acte extérieur cl sensible. Enfin il est inadmissible que l'acte par lequel, au nom des enfants, les parents rendaient à Dieu le culte dû, fût un acte simplement intérieur, le culte devant être, pour les enfants comme pour les parents, aussi bien extérieur qu'intérieur. « Chr. Pesch, *Prielectiones doymatiac,* t. vj, n. 48. Cc sont vraisemblablement ces raisons qui ont déterminé saint Thomas à modifier sa première opinion et à écrire dans In *Somme,* IIP, q. 1 x i, a. 3, qu' «II fallait qu'avant l'arrivée du Christ, il y eût des signes visibles pour que les hommes témoignassent leur foi dans son avènement futur »; ou encore, dans le *De tnalo,* q. iv, a. 8, ad 12°«, ‹ que la foi des anciens, avec une certaine protestation de cette foi *(cum aliqua protestatione fidei),* assurait le salut des petits enfants. Sur la conciliation possible des deux opinions de saint Thomas, voir Th. Pègucs, *Commentaire littéral...,* t. xvn, p. 382-385.

Cette opinion qui requiert un acte *extérieur* de protestation religieuse est enseignée par l'école thomiste en général et. en dehors d'elle, par Alexandre de Halés, Scot. Durand de Saint-Pourciün, Pierre de La Pallid, Gabriel Biel et, plus près de nous, Suarez ct de Lugo. Et. parce que ces auteurs considèrent le témoignage de foi fourni à Dieu par les anciens en Mie de la sanctification de leurs enfants comme un signe sensible productif de la grâce, ils n'hésitent pas à lui reconnaître la qualité de sacrement. L'autorité des Pères qui affirment que la justification s'opérait par la foi seule ne. les embarrasse pas; ils expliquent que cette foi s'entend de la foi intérieure el extérieure, par opposition à la Loi.

c) Détermination des éléments. — Les théologiens vont plus loin encore ct cherchent l'origine de la détermination des éléments de l'acte religieux constituant le remède de la loi de nature. - Deux opinions sc font jour :

a. Première opinion. Pressés par le désir de pousser jusqu'au bout l'analogie des sacrements anciens ct nouveaux. Scot et son école. *In* /VM“ *Sent.,* (list. L q. vi, vu, affirment que l'acte religieux destiné à servir do remède au péché originel n été déterminé expressément par Dieu dans scs éléments constitutifs ct révéle aux hommes. Mais on ne trouve aucune trace d'une telle determination divine, ni dans ГEcriture, ni dans les traditions antiques. Or, le remède propre à l'état de la loi de nature a dû être appliqué aux filles chez les Juifs, et nous trouverions dans les traditions ct les lois juives quelque indication relative à la forme déterminée dans laquelle Dieu l'aurait institué. De plus, la détermination trop précise du rite religieux aurait nui à la facilité de sa conservation. Enfin la foi requise alors pour le salut, foi simplement implicite au Messie futur, ne semblait pas demander une telle détermination. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIII q. 1 x i, a. 3.

b. Deuxième opinion. — « Le signe extérieur lui-même. par lequel devait s'exprimer la fol au Sauveur futur, ne fut pas déterminé d'institution divine : ce sont les hommes eux-mêmes qui, poussés par un instinct intérieur, déterminèrent le signe, Pacte, le rite, les éléments sensibles qui devaient leur servir à exprimer leur foi. » Gonet, *toc. cit.,* n. 65, s'appuyant sur l'autorité de saint Thomas, *Sum. theol.,* III», q. 1 x. a. 5, ad 3«®; b-II·, q. cm, a. L Cf. Suarez, *loc. cit.,* n. 2. Gonet va même jusqu'à affirmer comme ‹ très probable », que « chaque peuple, par le suffrage des citoyens, a déterminé en particulier la matière des sacrements ct des sacrifices ›. *Ibid.,* n. 66.

Une seule objection pourrait être faite à cette opinion; c'est qu'il serait ainsi, semble-t-il, plus facile de sauver les enfants dans l'état de la loi de nature que sous la loi chrétienne. Saint Thomas rejette celte conséquence, car le fait de la détermination du moyen de salut pour les enfants dans le baptême ne ‹ rétrécit » pas la voie du salut, les éléments qui sont employés dans le baptême étant à la portée de tous. Cf. IIII q. 1 x, a. 5, ad 3ttm. Voir aussi Chr. Pesch, *op. cil.,* n. 52.

d) Nécessité. — C'est comme la conclusion de tout cc qui précède. Tous les théologiens, admettant l'existence du remède propre à l'état de la loi de nature, admettent également sa nécessité. Mais les divergences qui s'accusent entre eux. relativement à la nature du remède — acte de fol extérieur ou simplement intérieur, signe sensible, sacramentel ou non sacramentel, ou sentiment de l'Amo — ont ici leur répercussion. La question agitée à propos de la nécessité du *remède,* ne concerne, en réalité, le remède que sous l'aspect du sacrement. Envisagée de la sorte, elle comporte des solutions différentes. Ainsi tous les théologiens partisans d'un acte de foi purement intérieur, bien qu'affirmant la nécessité du remède, nient la nécessité de l'acte extérieur ct, partant, du sacrement. D'autres. l lugues do Saint-Victor principalement, tout en affirmant la nécessité du remède, confessent que le sacrement était laissé à la dévotion des parents et ne s'imposait pas nécessairement.

Les thomistes affirment en général la nécessité du remède et du sacrement, entendant ici cette nécessité d'une nécessité non seulement de précepte, mais de moyen. Et Gonet donne, de cette affirmation une raison originale : · Si la foi seule des parents, à l'exclusion du sacrement extérieur, avait été, sous la loi de nature, suffisante pour assurer le salut des petits enfants, elle aurait pu être appliquée aussi bien à ceux qui n'étaient pas encore nés qu'à ceux qui avaient déjà vu le jour. Donc, les enfants morts dans le sein de leur mère auraient par cette foi pu être justifiés, ce qui est inadmissible. » *Loc. cit.,* n. 70.

3. *Déduction discutable cl discutée.* — La question est celle-ci : le remède de l'état de la loi do nature pourrait-il avoir, même après Jésus-Christ, quelque efficacité pour ceux qui n'ont pas encore connaissance de la loi de ГIA .mgilo?

a) Comment (a question peut-elle se poser? Si l'on considère *objectivement* la loi chrétienne, le baptême

seul peut, après le Christ, apporter le salut aux enfants. Cf. Joa., ni, 5; Marc., xvi, 16. C'est la doctrine des Pères ct des papes. Saint Thomas a bien résumé la pensée catholique en écrivant : · il est évident qu'un petit enfant, mourant dans le désert, sans baptême, nc pourra obtenir le salut. › *QuodL,* vt, a. I; cf. *Sum. theol.*, III q. lxvjh, a. 3. L'opinion de Cajétan n'ast pas *ad rem.* Voir t. n, col. 1328. Elle implique, en effet. que les parents connaissent la loi du baptême. D'ailleurs» sans être directement réprouvée, l'opinion du cardinal dominicain fut écartée par ordre de Pie V.

La question de la valeur actuelle du remède propre à l'état de la loi de natuie nc se pose donc pas au point de vue objectif. Mais les théologiens font observer que le caractère d'une loi. considérée *subjectivement,* c'est à-dire par rapport à ceux que celle loi entend obliger, n'existe qu'à partir du moment où ils en ont pris une connaissance suffisante. Cf. Chr. Pesch, *Prælectioncs,* l. v, n. 51 L Autre chose, en ctfel, est la promulgation d'une loi, autre chose sa divulgation. Suarez, *De legibus,* l. X, c. iv, n. 25. Si la promulgation de la loi du baptême est faite, et très suffisamment, depuis la mort du Christ, sa divulgation s'accomplit tous les jours pour les individus pris séparément. Or l'obligation subjective dépend do cette divulgation. On peut donc sc demander s'il n'a pas existé après le Christ, s'il n'existe pas encore de nos jours des régions où la divulgation de la loi du baptême est insuffisante, de façon *h* laisser encore quelque efficacité, en certains cas du moins, au remède propre à l'état de la loi de nature.

b) Les solutions. ·- Tout le monde est d'accord sur le principe suivant : « Le temps de l'obligation subjective du baptême marque la cessation de l'cillcacilé des anciens remèdes. » Saint Bernard établit nettement ce principe en répondant à une consultation d'Hugues de Saint-Victor : *Ex eo (empore tantum cuique cœpit antiqua observatio non valere, et non baptizatus quisque novi prircepti reus existere, ex quo prieceptum ipsum inexcusabiliter ad ejus potuit pervenire notitiam. Epist. ad llugoncm,* c. il, *P. L.,* t. CLXXXîî, coi. 1032. Ainsi l'obligation subjective de la loi du baptême ne s'impose aux individus *(cuique... quisque)* que dès l'instant où Ils n'ont pu. sans faute de leur part, ignorer le précepte du Christ. Hugues de Saint-Victor développe la doctrine de saint Bernard. *De sacramentis,* I. III, part. \ I, c. n. *P. L.,* I. ci.xxvi, col. 150 sq. CL Alexandre de Hales, *Summa,* part. IV, q. vm. memb. 2, a. 3; S. Bonaventure, *In IV Sent.,* (list. III, part. H. ; Saint Thomas lui-même, si affirmatif en ce qui concerne la nécessité du baptême, écrit dans le *Conunen-(ai e sur les Sentences,* I. IV, dlst. HI, a. 5, sol. 3 : • Après la passion (du Sauveur), le baptême devint obligatoire... pour tous ceux à (pii celte institution put être connue, *quantum ad omnes ad quos institutio potuit pervenire.* » Et il résout toutes les difficultés en rappelant ₫u aucun précepte n'oblige avant sa divulgation -, *nec pnveeptum obligat antequam sit divulgatum.* Et tous les théologiens sont d'accord sur ce point. De Augustinis résumé la doctrine de principe d'un mot : le remède île l'étal de la loi do nature a gardé son efficacité *usque ad sufficientem promulgattonem legis Christi. De re sacramentaria,* I. i, p. 33.

Mais, là où le désaccord commence, c'est sur la question de fait : *le temps de l'obligation subjective du baptême est-il arrivé pour tous et pour chacun ?* En toute hypothèse, il faut, avec Suarez, distinguer *promulgation* et *divulgation* et admettre, pour la suffisance de la divulgation, du moins en certaines régions, un temps plus ou moins long, des siècles peut-être, de sorte qu'eu ces régions, pour les individus ignorants du baptême, le remède propre à l'état de la loi de nature gardait son efficacité en vue de la sanctification des petits enfants. Peut-on dire *qu'actuellement,* il reste encore des peuples ou tout au moins des individus pour qui cette divulgation soit encore insuffisante? Question purement de fait, et sur laquelle il n'est pas étonnant que les théologiens soient en désaccord.

a. Première opinion : La divulgation de ΓEvangile est partout et pour tous suffisante. 11ligues rie Saint-Victor, *loc. cil.,* dont on trouve un écho dans la formule trop absolue dont sc sert Chr. Pesch. *op. cil.,* ŋ. 117. Opinion qui sc heurte aux faits les plus évidents. Les théologiens du Moyen Age paraissent l'avoir unanimement adoptée, mais ils sont excusables, étant donnée l'insuffisance, à leur époque, des connaissances géographiques et ethnologiques.

b. Deuxième opinion : La divulgation insuffisante qui existe en certaines régions rl pour certains individus n'est plus, â l'heure actuelle, qu'une circonstance accidentelle, laquelle excuse du péché les hommes qui. par ignorance, nc se soumettent pas à la loi du baptême, mais nc peut ni enlever au baptême sa nécessité, ni conserver au remède propre, à l'état de la loi de nature son efficacité. C'est l'opinion de Suarez, *loc. cil.,* n. 25.

c. Troisième opinion. Cette opinion pari du principe incontesté que la loi *divine positive* n'oblige les individus que dans la mesure où elle est suffisamment connue d'eux. D'autre part, il semble contraire à la miséricorde de Dieu de laisser sans aucun remède toute une catégorie d'enfants pour qiii le baptême est impossible. Perrone, *Prælectiones theologia·. De baptismo,* n. 135. Perrone conclut que les infidèles négatifs, avant une promulgation suffisante de la loi évangélique, se trouvent exactement dans la même condition où se trouvaient, avant la venue du Christ, relativement au moyen de salut, toutes les nations, en ce qui concerne soit les adultes, soit les enfants. Outre *De baptismo,* cité, voir aussi *De virtutibus fidei, spei et caritatis,* ŋ. 326-327. Inclinent vers cette opinion : Gousset, *Théologie dogmatique,* l. î, Paris. 1861, p. 551, n. 917: *Théologie morale,* t. i, Paris, 1861, p. 51, n. 122: *Justification de la théologie morale du bx Λ.-M. de Liguori,* Besançon. 1832, p. 212-213, note: Martinel, *Instil, theol.,* I. iv. Paris,1859; *Theol. sacram.,* I. II, a. L §3; *Theol. mor.,* t. i, p. 101-105; *De legibus,* I. 1, a. 4, § I; (card.) Eischer, *De salute infidelium,* Essen, 1886, p. 57. Tanqucrey, qui avait jugé cette doctrine ‹ plus conforme à la sagesse et à la miséricorde de Dieu ▮ s'est rapproché. <lans scs dernières éditions, de l'opinion de Suarez, qu'il qualifie d'opinion commune parmi les théologiens. Bien que 11urler. *Compendium theol.*, t. tü, n. 970, note, et ŋ. 1018. et surtout Dublanchy, *Dr axiomate : extra Ecclesiam nulla salus,* Bar-le-Duc, 1895, p. 201-205, aient adopté ct même accentué l'opinion de Perrone, on ne saurait laisser croire qu'elle est l'opinion ‹ des docteurs plus récents -. L'Immense majorité des théologiens, même contemporains, suit ici Suarez.

c) Critique. On trouvera dans Hugon, *Hors de ('Eglise, pas de salut,* p. 217-219, une critique fort dure <le l'opinion dr Perrone. Hugon se place, pour réfuter la thèse qu'il combat, .sur le terrain dogmatique, invoquant la réprobation de l'opinion de Cajétan, l'autorité du concile do Milève (Carthage), de celui de l lorence, du concile de Trente. Nous avons déjà dit que l'opinion de Cajétan n'est pas *ad rem.* Le concile (ie Milese (en réalité Carthage, HS) a défini la nécessité du baptême pour la vie éternelle; mais c'était contre les pélagiens, pour qui le baptême était une institution connue. Le concile de Florence, dans le décret *Pro jacebitis,* n'envisage pas le cas des infidèles négatifs. Sa déclaration vise h· cas 1res spécial des enfants qui, *pouvant être baptisés,* sont renvoyés, pour la réception du baptême, selon différents usages reçus

chez les Jacobites, â des époques plus ou moins éloignées de leur naissance. Voir Denz.-Bannw., n. 712. Quant à l'autorité du concile de Trente» elle est moins concluante encore. Le can. l de la session v reproduit textuellement le cnn. 2 du concile de Carthage. Quant au c. iv de la session suivante, sur la justification. Hurter y trouve, au contraire, un point d'appui pour son opinion. Le concile, rn effet, après avoir parlé (c. in) du fondement de la justification, expose (c. iv) la condition de la justification, translation de l'homme de l'état de péché, dans lequel il naît rn tant que Ills d'Adam, à l'état de grâce et d'adoption divine. *Quir quidem translatio post evangelium promulgatum sine lavacro régénéraiionis aut ejus voto fieri non potest.* Denz.-Bannw., n. 796. Il ne serait donc pas très exact de dire que les Pères de Trente proclament *sans distinction aucune* la nécessité du sacrement : ils ont Inséré, au contraire, dans leur déclaration dogmatique, une restriction significative : *post euangelium promulgatum.*

Toute la controverse roule donc, en définitive, autour d'une question de fait : l'Évangile doit-il être considéré aujourd'hui comme promulgué partout ct pour tous les hommes? Question bien obscure, insoluble même, et dans laquelle ll est difflldle de prendre une position nette.

3° *Sous la Loi mosaïque.* - Après la promulgation de la loi de Moïse, les sacrements, au sens où ce mot est entendu avant Jésus-Christ. existaient à coup sûr. Il est très certain, en effet, que Dieu avait sanctionné des rites ct des pratiques sacrées, concernant la sanctification légale des adorateurs du vrai Dieu. En premier lieu, la circoncision pour les garçons, le remède de nature pour les filles et les garçons avant le huitième jour consacraient à Dieu les nouveau-nés cl les agrégeaient à la société religieuse, (/étaient les signes sanctificateurs répondant au baptême. D'autres pratiques avaient pour but de resserrer les liens du peuple élu avec Dieu : l'agneau pascal ct les pains de propositions, qui préfiguraient l'eucharistie. Cf. Ex., xn, 21. 26, 13; Lev., xxiv, 9. D'autres pratiques et cérémonies avaient pour objet la purification légale et l'expiation du péché, ct c'étaient bien là des sacrements préfiguratifs de la pénitence. Les., xn-xvi; Num., xix. l 22. Enfin, les rites par lesquels étaient consacrés les pontifes, les prêtres et les lévites, Ex., xxix, 29; Lev., vm. 2 sq.; xxi, 10, étaient les figures du sacrement de l'ordre. Ces rites et cérémonies étaient en nombre plus considérable que nos sacrements chrétiens, lesquels. *virtute majora, utilitate meliora, aclu faciliora,* devaient être nécessairement *numero pauciora.* Saint Thomas fait observer qu'aucun rite de l'Ancien Testament ne préfigurait la confirmation, l'extrême-onction. le mariage. *Sum, theol.,* ₹Il r» q. en, a. 5. ad 3um.

l'outes ces argumentations n'apportent que des raisons de convenance, mais aucune preuve vraiment démonstrative. Aussi, tout en affirmant, comme vérité certaine, l'existence îles sacrements de la loi mosaïque, on ne saurait, avec la même certitude, affirmer que telle ou telle cérémonie mérite, sans erreur possible, le nom de sacrement.

L'alllrmalion générale est, disons-nous, certaine. Parmi les théologiens, aucune note discordante, ct la doctrine unanimement professée est exposée par saint Thomas, *Sum. theol.,* III», q. 1 x i, a. 3.

Sous son aspect général, cet enseignement est déduit de deux conciles : le concile de Florence. dans le décret *Pro Armenis.* enseigne que les sacrements de la Loi nouvelle different beaucoup des sacrements de la Loi ancienne . Denz.-Bannw., n. 695; cf. decret *Pro jucobitis,* id., n. 711, 712; le concile de Trente prononce l'anathème contre ‹ qui dirait que les sacrements de la Loi nouvelle nc diffèrent des sacrements de l'ancienne Loi. qu'en raison des cérémonies différentes ct des rites externes différents ».Scss. vu,can. 2. Denz.-Bannw.» η. 815,

111. .Mode d'action des sacrements anciens dans la sanctification des ames. — Par eux-mêmes, les sacrements en question nc pouvaient opérer qu'une sanctification légale. Toutefois, puisque leur existence est justifiée par la volonté salviflque de Dieu, il s'ensuit qu'ils doivent posséder aussi une action réelle dans la sanctification intérieure des âmes. Comment, n'étant que des figures des sacrements de la Loi nouvelle, pouvaient-ils cependant concourir à la sainteté qui est l'effet propre des sacrements chrétiens? Telle est la question agitée par les théologiens, question qui vaut aussi bien pour les sacrements de l'état de nature que pour les sacrements mosaïques. La réponse à cette question a déjà été fournie, en grande partie, à propos de la circoncision. Voir ce mot. t. n, col. 2526. Nous ne rappellerons donc ici qu'une doctrine très générale, commune à tous les sacrements anciens, quels qu'ils soient. Cette doctrine peut être condensée en *trois* points :

1° *Les sacrements anciens ne produisaient pis la grâce ‹ ex opere operato ».* — Cette première affirmation vise quelques théologiens scotistes qui ont enseigné l'efficacité *ex opere operato* par rapport à la grâce elle-même, de la circoncision et du remède de nature. Il est impossible en effet d'éviter cette conclusion, si l'on considère attentivement les textes du décret *Pro Armenis* et le canon déjà cité du concile de Trente.

Les sacrements de l'ancienne Loi. dit le décret du concile de Florence, ne causaient pas la grâce; Ils la préfiguraient seulement, comme devant être donnée par la passion du Christ; tandis que nos sacrements et contiennent la grâce et la confèrent à ceux qui les reçoivent dignement. » Denz.-Bannw., n. 695. So fondant sur ce texte et considérant les erreurs protestantes. le concile de Trente anathematise quiconque affirme ‹ que Iqs sacrements de la Loi nouvelle ne diffèrent des sacrements de l'ancienne Loi, *que parce que les cérémonies et les rites extérieurs sont différents ».* Sess. vu. eau. 2. *ibid.,* n. 815. Voir ci-dessus, col. 60L Les théologiens postérieurs au concile de Trente justifient cette conclusion théologique par les assertions réitérées de saint Paul touchant l'impossibilité d'une justification véritable par la Loi seule. Boni., m. 20; Gal., π, 16, 21; ni, 11; Heb., vu, 19. etc. Si les sacrements de la Loi ancienne avaient été ‹le véritables causes instrumentales de la grâce, la Loi seule aurait suffi à justifier. De là cette expression de Paul, touchant ce que nous appelons les sacrements anciens, ἀσθένη καὶ πτωχὰ στοιχεία, *infirma et egena elementa.* Gal., iv. 9. De là son enseignement formel, spécialement au sujet de la circoncision. qu'Abraham avait été justifié par la foi *avant* d'être circoncis, ct que ce rite n'a été pour lui quo « k sceau de la justice qu'il avait obtenue par la foi quand il était encore incirconcis ». Hom., iv. 11 ; cf. tout le. début du c. iv, 1-10; l Cor., vu, 19; GaL, v, 6; vi, 15. On invoque aussi l'autorité des Pères, particulièrement de saint Augustin. *In ps ix.xni,* n. 2; *Pont. Faustum.* I. \IN. c. xm. déjà cités. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIP, q. 1 x ii, a. 6; *In I* VM“ *Sent.,* (list. I. q. i, a. 1, qu. 3. ad 5·®.

2° Aux *adultes, les sacrements préchrétiens ne conféraient la grâce qu' e.i opere operantis ».* -- Par leur nature même, ces sacrements étaient aptes à exciter dans l'âme des mouvements de foi, d'espérance, de contrition, de charité, cl l'on peut croire (pie Dieu aidait les sujets bien disposés par une grâce actuelle spéciale destinée à amener ces mouvements intérieurs de l'âme a une perfection telle que l'infusion do la grâce sanctifiante dût nécessairement se produire.

.Ainsi, indirectement, les sacrements anciens servaient à provoquer cette sanctification intérieure. On admet généralement que la contrition intérieure necessaire à la justification devait être en cc cas la contrition parfaite; cf. Jean de Saint- Thomas, disp. XXIII, a. 3, n. 78. Certains théologiens cependant ont estimé qu'avec les sacrements anciens la contrition imparfaite pouvait suffire à la justification. Voir Salmanticcnscs, *De sacramentis in genere,* disp. III, n. 62; Suarez, *op. cit.,* disp. X, sect, i, n. 18.

3° *Enfin, aux enfants, la circoncision et le remède dc nature apportaient la grâce,* non pas *ex opere operato,* ni *ex opere operantis* (les enfants étant incapables d'émettre un acte dc foi ou do contrition), mais *par manière de condition. Ces* rites étaient, en effet, un signe de protestation dc foi en un Messie futur, protestation de foi émise par la société religieuse à laquelle appartenaient ces enfants et (pii était pour Dieu, au moment même où, par ces rites, la société religieuse sc les agrégeait, l'occasion dc justifier leurs Ames. Cf. S. Thomas, IIII q. lxx, a. L Ce mode d'action occasionnelle est dénommé par certains théologiens, *ex npere operato » passive.* Cf. S. Thomas, *loc. cit.;* Billuart, *De sacram, in communi,* dissert. III, a. 6; S. Alphonse de Liguori. *Theol. moralis,* l. VI, n. 3, I. Voir ici Cikconcision, t. n, col. 2526. De toute façon, il est impossible dc dire que les sacrements préchrétiens recevaient dc la passion du Christ, comme *cause efficiente,* leur efficacité par rapport à la grâce. Jean dc Saint-Thomas, disp. XXIII, a. 3, n. 80. Au fond, ces explications sont simplement spéculations théologiques cherchant à rendre raison d'une vérité admise dc tous. L'Église sc contente d'affirmer que les sacrements anciens préfigurent, présignifient les sacrements dc la Loi nouvelle. « En dehors de cette affirmation assez vague, toute liberté existait chez les théologiens catholiques concernant le nombre des sacrements de l'ancienne Loi cl la manière dont, par eux. l'homme recevait la grâce. » A. Michel, *Les décrets du concile de Trente,* Paris, 1938, p. 193.

S. Tlioinns, *Summa theologica,* 111·, q. lxi. u. 2, et les commentateurs de cet article. Cf. q, i.xx, a. L Pareillement les commentateurs du Maître de? Sentences, I. IV, dlst. I. Parmi les grands autours, on consultera avec profit : Suarez. *Dc sacramentis,* disp. IV; de Lugo, *ibid.,* disp. III, *ect. il; Gonct, *Clupeus theologia· thomlsliur. De sucra·mentis,* disp. Il, a. 2; Drouin (dans le Cursus *theologia·* d< Mlgnc, t.xx), *De sacramentis,* q. n, c. n; Ile Salmanllcemes, *Cursus theologia· dogmatic#,* t. xvil, *Dc sacramentis in communi,* disp. III. dul». m; Jean de Saint-Thomas, *De sacramentis,* dnns *Curius theologicus,* t. IX, disp. XXIII, a. 3, <hib. i et ut; Vasquez, *In ///·■ partem Summit·, S. Thomæ,* q. lxi. n. 3, n. 35-15; Billuart, Dr *sacramentis,* diss. Il, a. 2.

Parmi les modernes: Franzclln, De *sacramentis,* th. ni; De Augustinis, Dr rr *sacramentaria,* t. t, th. n; Lnlioussc, Dr *sacramentis in genere,* p. 17; Van Noort, *Tractatus de sacra·mentis,* η. 115-1 17. 207; Chr. Pèseh. *Prirlcclioncs dogmatica·,* t. vi, tract. I. η. I; llugon. *Tractatus dogmatici,* t. ni, Paris. 1931, *De sacramentis in communi,* q. I, n 2 et 3; dc Snirl. *De sacramentis* in *genere, de baptismo et confirma·tione,* 1.1, appendix il; Fr.-J. Connell, *De sacramentis Eccle·tier,* Bruges, 1933, c. I. n. 3; Dlekamp-I loffrnann, *Theologi# dogmatica· manuale,* l. ιv, *Dc sacramentis* in *genere,* §12.

A. Michel.

SACREMENTS (SACRÉE CONGRÉGATION DES). — L Origine. II. Compétence. III. Organisation et fonctionnement.

I. OniotNE. — A la différence d'autres organismes de la Curie romaine, qui comptent plusieurs siècles d'existence, la S. ('. des Sacrements esl un dicaslère do création récente; il est né de la réforme opérée par Pic X dans le gouvernement central de l'Église en 1908. Avant celle date, les matières relatives à Tadministration et à l'usage des sacrements étaient réparties entre divers bureaux ou offices de la Curie. Ainsi, les dispenses d'empêchements de mariage rossortissaient à la Daterio, lorsqu'elles donnaient lieu à la perception d'une taxe, et à la S. Pénltenceric lorsqu'elles étaient accordées gratuitement. La *sanatio in radice* était réservée au Saint-Office. Les autres affaires concernant le mariage ou les six sacrements étaient partagées entre la S. C. du Concile, celle des Évêques cl Réguliers, et aussi la Propagande pour les territoires soumis à sa juridiction.

C'est pour remédier aux inconvénients d'une telle dispersion, que Pie X concentra entre les mains des cardinaux qui formèrent la nouvelle Congrégation, toutes les questions concernant la *discipline* des sacrements : ce fut le troisième dicaslère énuméré dans la bulle *Sapienti consilio;* il portait le titre de *Congregatio dc disciplina sacramentorum.* A celte Sacrée Congrégation, disait la bulle, est réservée toute la législation concernant la discipline des sept sacrements, sauf le droit du Saint-Office (sur certains points qui touchent à la foi ou au dogme) et la compétence de la Congrégation des Biles relativement aux cérémonies à observer dans la confection, l'administration et la réception des sacrements. › *Sapienti consilio,* 29 juin 1908, c. i, § 3, n. 1, *Acta apost. Sedis,* l. i, p. 7 sq. Le 29 septembre de la même année, un nouveau document, *Ordo servandus,* venait compléter la bulle et édictait des règles générales *(norma communes)* et des normes particulières *(nonnir peculiares)* pour tous cl chacun des dicaslères de la (Lurie romaine. Cf. *Acta apost. Sedis,* l. i, p. 36. Ces deux documents demeurent aujourd'hui encore la loi de la Congrégation; le Code publié par Benoît XV en 1917 s'y réfère expressément ou même en reproduit les termes, can. 219. Et c'est là toute l'histoire dc cette Congrégation qui n'a pas changé de nom el continue de fonctionner avec son organisation originelle; nous n'aurons à signaler qu'une seule décision de l'autorité suprême au sujet dc sa compétence. Cf. *Acta apost. Sedis,* t. xv, 1923, p. 39. Elle reste aussi un des dicastères les plus chargés de la Curie, par le nombre des affaires qui lui sont dévolues.

IL Compéh \cL. — Avant la réforme de Pic X en 1998. la compétence des divers organismes de la Curie romaine était cumulative », en ce sens que plusieurs dicaslères avaient la faculté dc résoudre les mêmes doutes, trancher les mêmes difficultés ou accorder les mêmes grâces; cc qui n'était pas sans inconvénients pour le bon onire el la régularité de l'expédition des affaires. Depuis la bulle *Sapienti consilio,* comme aussi selon le droit du Code (encore que celui-ci n'énonce nulle part le principe en termes exprès), la compétence de chacune des Congrégations romaines est devenue privative , c'est-à-dire exclusive dans le domaine qui lui est assigné. C'est pourquoi les recours ou suppliques doivent être adresses aux dicaslères compétents; et ceux-ci ont l'obligation, avant tout examen de la question proposée, de s'assurer que l'affaire esl bien dc leur ressort, sinon, ils doivent la renvoyer à l'organisme compétent. En cas de doute ou de conflit de juridiction, le Code a prévu la constitution d'un comité spécial de cardinaux, désignés par le pape, dans chaque cas, pour trancher le différend.

Le litre même que Pie X avait donné ù la Congrégation qu'il venait de créer indiquait assez les limites dans lesquelles il entendait restreindre sa compétence. Elle n'aurait à s'occuper des sacrcmenls que sous l'aspect *disciplinaire (De disciplina sacramentorum),* et le Code, en lui conservant son nom, n'a pas modifié sensiblement ses attributions.

Sont donc exclues dc la compétence de notre dlcastère : 1° Toutes les questions dogmatiques qui louchent de loin ou de près à la doctrine, par exemple les

conditions d'existence ou de validité des sacrements; ce sont alïaires réservées au Salnt-Oflicc. Can. 217. C'est encore du Saint-Oflicc que relèvent, parce que la foi y est intéressée, certains points dc discipline sacramcntairc particulièrement importants ou délicats, tels que l'usage du privilège paulin, la dispense des empêchements de religion mixte cl dc disparité dc culte et toutes les questions connexes, de même, tout cc qui sc rapporte nu jeûne eucharistique pour les prêtres qui veulent célébrer. S'il s'agit de dispense du jeûne en vue dc la seule communion (qu'il s'agisse dc prêtres ou de laïques), la S. C. des Sacrements reste compétente.

2° Tout cc qui, en dehors de la discipline proprement dite, a trait aux cérémonies ou rites non essentiels, dans la confection, ('administration ou h) réception des sacrements est du ressort exclusif de la Congrégation des Biles.

3° Enfin, toute question, même concernant la discipline des sacrements, qui demanderait Λ être traitée au contentieux, avec les formes judiciaires, parce que des intérêts graves ou contraires sont en jeu, devra être renvoyée à la Bote romaine ou â un autre tribunal; les Congrégations en efïet nc traitent les affaires qu'en forme administrative.

La S. C. des Sacrements sc réserve cependant exclusivement la connaissance des affaires de mariage non consommé et de toutes les questions connexes en vue dc la dispense; dans ce cas, la procédure se réduit à une enquête menée, au nom dc la Congrégation, par le tribunal diocésain, en vue d'établir dc façon Indubitable le fait de la non-consommation el dc rechercher s'il existe des motifs d'accorder la dispense. Voir Pnocfcs ECCLÉsiASTiQUi s. t. xm, col. 637-638. Le canon 219, $ 3 prévoit néanmoins que. même dans cc cas. la Congrégation des Sacrements peut, si elle le juge expédient, renvoyer l'afTairc à la Bote romaine. Quant aux questions qui ont pour objet la validité du mariage, elles peuvent être soumises a la Congrégation des Sacrements; mais, si le cas se révèle épineux cl réclame un examen plus approfondi ou une discussion plus serrée, elle pourra le renvoyer ù un tribunal compétent. Il en faut dire autant des affaires concernant la validité de l'ordination ou les obligations attachées à la réception dos ordres majeurs; bien que la Congrégation ait le droit, reconnu par le Code (can. 219, § 3), d'examiner la question et dc la traiter en forme administrative, elle peut aussi la renvoyer à un tribunal pour la faire traiter au contentieux. Et ainsi dc suite pour les autres sacrements.

1° Il faut encore exclure de la compétence de la Congrégation des Sacrements certaines concessions ayant pourtant un caractère disciplinaire, lorsque les bénéficiaires sont des *religieux.* C'est ainsi qu'une commission cardinalice spéciale, réunie le 21 mars 1919. a décidé (pic les dispenses d'âge, d'irrégularités, d'études ou autres conditions requises pour l'entrée dans les ordres sacrés, de même que la levée d'irrégularités provenant d'une maladie ou d'un autre empêchement physique ou moral qui serait un obstacle à la célébration de la messe, devraient, s'il s'agit d'un membre d'une société religieuse, être demandées à la S C. des Beligieux. Cf. *cta apost. Sedis.* t. xi. 1919, p. 251. En revanche, une autre commission spéciale, dans les séances des 13 et 17 novembre 1922, a précisé que c'est â la Congrégation des Sacrements qu'est réservé l'examen des questions concernant la validité des ordinations cl les obligations attachées a la réception des ordres majeurs, même si les sujets en cause sont des religieux. *Acta a/Hist. Sedis,* t. xv. 1922, p. 39.

5° Notons encore que la Pénilenecrie, dépouillée par Pie X de toutes ses attributions du for externe (en particulier du droit de dispenser des empêchements dc mariages sollicités *in forma pauperum).* conserve tous scs pouvoirs dans les affaires qui intéressent le for interne, soit sacramentel, soit extra-sacramentel; on continuera donc dc s'adresser Λ elle, en matière matrimoniale, pour tous les empêchements occultes. En revanche, les droits que possédait autrefois la Propagande en matière de discipline sacramentalrô sur tous les territoires soumis à sa juridiction rentrent aujourd'hui dans le domaine dc la Congrégation des Sacrements. Can. 252. $ 1.

6° Enfin, cette même Congrégation est incompétente dans les affaires qui n'intéressent quTnrfirrc-*tement* la discipline sacramcntairc ou n'ont qu'un lien *éloigné* avec elle; telles sont les questions d'honoraires dc messes et dc leur réduction, dc droits d'étolc, etc., qui ressortissent â la Congrégation du Concile.

Les **orma peculiares* (29 septembre 1908) ont pris la peine de définir d'une façon positive et précise les attributions de la nouvelle Congrégation, spécialement en matière eucharistique, *ad omnem tollendam ambiguitatem.* Os pouvoirs, que le Code n'a pas modifiés, concernent : la conservation dc la sainte eucharistie dans les églises ou chapelles auxquelles le droit commun nc reconnaît pas cette faculté; la célébration dc la messe dans les oratoires privés, ainsi que tous les privilèges qui s'y rapportent, y compris la charge de veiller à la décence dc ces oratoires; l'érection d'autels en plein air pour y célébrer la messe; la célébration des saints mystères en dehors îles heures canoniques, cf. can. 821; la permission dc dire la messe basse le jeudi saint, ou dans la nuit dc Noël en dehors des cas prévus par le canon 821; le privilège pour le prêtre qui célèbre ou porte le Saint-Sacrement de sc préserver du froid ou dc masquer sa calvitie par l'usage d'une perruque ou d'une calotte; la permission pour les prêtres aveugles ou presque aveugles, comme aussi pour les vieillards et les malades, de célébrer en disant seulement les messes votives dc la Sainte-Vierge ou des défunts; la célébration de la messe en mer sur un navire: la consécration des évêques en dehors des jours prévus par le Pontifical romain; les ordinations *extra tempora;* l'exemption du jeûne eucharistique pour les fidèles et les religieux qui ne sont pas prêtres.

Si l'on ajoute A ces sortes d'alïaires la serie des questions souvent épineuses et délicates qui sc rapportent aux autres sacrements, spécialement au mariage cl à l'ordination : dispenses d'empêchements ou d'irrégularités, *sanatio in radice,* revalidation, dispenses *super rato et non consummato,* examen des cas de nullité de mariage ou d'ordination qui ne ressortissent pas aux tribunaux, légitimation des enfants, etc., on aura une idée dc l'importance de ce dicaslère et de la lourde besogne dont il a la charge. Cette importance ressortira davantage encore dc l'étude dc son organisation et dc son fonctionnement.

III. Oiu ïa msa iio n et roxcnosxrMiAT. 1° *Composition.* \ l'instar (lèS autres Congrégations, le dicaslère chargé de la discipline des sacrements est essentiellement formé d'un certain nombre dc cardinaux. désignés par le pape, et dont le premier a le litre de *préfet.* La réforme de 1908 assignait neuf cardinaux à la nouvelle Congrégation, mats cc nombre peut être dépasse.

Le préfet a pour coadjuteurs immédiats tout d'abord le secrétaire, toujours prélat, souvent évêque ou archevêque, véritable chef de service et cheville ouvrière du dicastère. \u dessous de lui. et toujours au rang des officiers majeurs, il faut compter les sous-secrétaires; les **orma* de 1908, c. vin, art. 3. η. I, en avaient prévu trois, un pour chaque section ou bureau de cette Congrégation (la plupart des autres dicaslères n'en ont qu'un) : il arrive cependant qu'on

fait, il ne s'en trouve qu'un seul en exercice, au moins momentanément. La réunion du prélat secrétaire et des sous-secrétaires avec le préfet forme une assemblée non plénière qu'on appelle en italien *congresso.*

Le ilicastèrc compte en outre un certain nombre de fonctionnaires subalternes *(administri minores)* aux noms variés : adjuteurs, prutocolistcs, archivistes, écrivains. trésorier, distributeurs, sans parler des employés de rang inférieur tels que les portiers et appariteurs.

Le personnel de la Congrégation se complète encore de quelques consulteurs, théologiens ou canonistes de renom, choisis dans le clergé séculier ou régulier, chargés d'étudier les dossiers des causes que leur confie le secrétariat, aux fins de donner sur le cas proposé un *votum,* ou avis motivé en droit et en fait.

2° *Les trois sections.* Les affaires qui ressortissent à la Congrégation des Sacrements sont réparties entre trois sections ou bureaux, ayant chacun à leur tète un sous-secrétaire. Deux de ces bureaux sont chargés uniquement des questions matrimoniales. Le premier a dans ses attributions tout ce qui concerne les dispenses d'empêchements au for externe : il concentre entre ses mains le travail autrefois réparti entre la Daterie, la Propagande, les Affaires ecclésiastiques extraordinaires et meme la Pénitcnccrie; sa besogne étant de beaucoup la plus lourde, il a son registre ou protocole à part ct occupe un nombre d'employés égal à celui des deux autres bureaux réunis.

Le deuxième bureau examine les autres demandes relatives au mariage, à savoir : les cas de nullité, lorsque ceux-ci n'exigent pas une procédure strictement judiciaire; les dispenses de mariage non consommé; la revalidation radicale d'un mariage invalide ou *sanatio in radice;* la légitimation des enfants.

Quant â la troisième section, elle a dans ses attributions toutes les affaires concernant la discipline des six autres sacrements : permission d'ondoiement, pouvoir de confirmer accordé à de simples prêtres et les très nombreuses questions qui touchent à la discipline, eucharistique.

L'est ce même bureau qui examine aussi les cas où la validité de l'ordination est mise en cause, les questions d'existence ou d'extinction des obligations attachées aux ordres majeurs, les dispenses d'irrégularités pour les ordres reçus ou à recevoir, etc.

3 *Procedure.* — Toute affaire introduite à la Congrégation des Sacrements est immédiatement inscrite avec un numéro d'ordre sur le répertoire ou protocole destiné à cet effet. Co protocole est double : l'un est entièrement réservé aux affaires qui intéressent le premier bureau; sur le second sont consignées les causes à traiter par les doux autres sections.

La procédure suivie dans l'examen et la solution des questions est différente selon l'importance et la difficulté de ces mêmes questions. Le règlement spécial *(nornur peculiares)* a pris soin de déterminer les affaires que le *congresso* peut terminer seul, celles qu'il doit préparer, avec le concours des consulteurs, pour être proposées à la délibération des cardinaux, ct enfin celles qui peuvent être expédiées par le secrétaire ou les sous-secret aires.

1. Panni les causes réservées au jugement de la Congrégation plénière, signalons en particulier : les cas de nullité de mariage (pourvu qu'ils ne présentent rien de contentieux), les *sanationes in radice,* la séparation non pacifique des époux ct tous les cas de légitimation des enfants ou de dispenses d'empêchements qui présenteraient de sérieuses difficultés. C'est encore l'assemblée plénière des cardinaux qui examinera les cas de non-consommation et donnera son avis au pape, afin que celui-ci accorde ou refuse la dispense, Et, comme la Congrégation est, en même temps qu'un organisme administratif, une chambre de consultation, il lui appartient à elle seule de prendre des décision de principe, de trancher des questions de fait ou de résoudre des doutes de droit concernant la discipline des sacrements, chaque fois que la jurisprudence no fournira pas une solution claire et obvie.

Pour les sacrements autres quo le mariage, la procedure est la même : on réserve à la Congrégation plénière les questions de discipline les plus épineuses dont la solution ne se trouve pas dans les cas tranchés antérieurement; on lui transmet également les demandes de faveurs extraordinaires et les dispenses qui sortent du commun. Le règlement spécial cite nommément : les cas les plus graves et les plus difficiles de dispense d'irrégularités, lorsque la concession pourrait tourner au déshonneur du clergé; toutes les causes concernant la validité de l'ordination ou l'annulation des obligations qu'elle impose, pourvu que l'on ne sorte pas de la « ligne disciplinaire ». Enfin la même assemblée plénière aura encore à trancher les questions de droit qui pourraient être soulevées à propos du lieu, du temps et des conditions du saint sacrifice, du binage, de la sainte réserve ct de certaines dispenses extraordinaires pour l'administration ou la réception des autres sacrements.

2. Pratiquement, c'est le *congresso* qui fait le départ entre les aiTaires qui doivent passer à la Congrégation plénière cl celles qu'il peut traiter lui-même. Il prépare les premières, les éclaire dans la mesure du possible, soit par des enquêtes, soit par l'avis des consulteurs, et il retient au passage toutes celles qui ne dépassent pas scs pouvoirs. Ces pouvoirs, le cardinal-préfet ct le prélat-secrétaire les exercent au nom de la Congrégation, en vertu des facultés accordées par le pape et selon la pratique habituelle du dicastèrc. Normalement et dans les cas ordinaires, c'est le *congresso* qui accorde toutes dispenses d'âge et de titre canonique d'ordination pour les clercs séculiers. les dispenses de jeûne eucharistique, les permissions d'oratoire privé cl de la sainte réserve.

3. Pour les dispenses matrimoniales Inscrites au protocole du premier bureau, la procédure est moins solennelle encore, hormis les cas que le préfet ou le secrétaire se seraient réservés, ainsi qu'ils en ont le droit. Le règlement spécial de 1908 avait déjà divisé les empêchements de mariage en deux catégories, ceux de degré mineur au nombre de quatre, et ceux de degré majeur au nombre de trois. Le Code a porté le chiffre des empêchements mineurs à cinq et a déclaré que tous les autres sont majeurs. Can. 1042.

Le premier intérêt qu'offre cette distinction c'est que toutes les dispenses d'empêchements mineurs ne peuvent être invalidées par aucun vice d'obreption ou de subreption, can. 1051; clics sont censées être accordées par le souverain pontife de son propre mouvement, pour des motifs raisonnables cl parfaitement connus de lui : ce n'est là évidemment qu'une fiction de droit. Dans la pratique, la procédure est beaucoup plus simple, attendu que ces sortes de dispenses peuvent, dans les cas normaux, être accordée» par le sous-secrétaire du premier bureau ou par son auditeur. Ils signent alors le document de grâce, aux lieu et place des supérieurs, par l'apposition des initiale» de leurs nom ct prénom. Dans les cas douteux, le sous-secrétaire informe le secrétaire ou le préfet; celui-ci saisit de la question le *congresso* ou la Congrégation, ou même, si la cause l'exige, en informe le souverain pontife.

Les dispenses d empêchements majeurs relèvent normalement du préfet ou du secrétaire de la Congrégation, à moins que ceux ci. légitimement empêchés, n'aient, avec les restrictions ou précautions qui s'imposent, chargé le sous-secrétaire d'accorder la faveur à leur place.

C'est le sous secrétaire de chaque bureau qui déter mine si la dispense doit êtr» délivrée gratuitement ou non et, dans ce dernier cas. quelle taxe il y aura â payer. Après quoi, il ne reste plus qu'ù remettre supplique et réponse aux écrivains, qui rédigeront le document de grâce en vue de l'expédition.

1° *Expédition.* Les dispenses ou faveurs accordées par la Congrégation des Sacrements sont expédiées ordinairement en forme de reserit, plus rarement en forme de bref.

L S'il s'agit d'empêchements de mariage (premier bureau), le bref est une exception; il n'est de rigueur que si l'empêchement levé, étant de nature honnête, est de ceux (pii sont soumis à une taxe élevée. Dans ce cas le bref est rédigé par les soins du secrétariat de la Congrégation des Sacrements, et non par la Secrétairerie d'Etat. Toutes les autres dis|>eiise$ d'empêchements sont expédiées en forme de reserit.

2. En dehors des empêchements de mariage, il est des grâces ou dispenses qui, de plein droit, sont accordées par bref; mais alors la rédaction en est réservée â la Chancellerie des Brefs (troisième section de la Secrétairerie d'Etat). Kent rent dans cette catégorie : les induits portant concession de chapelle privée ou permission *perpétuelle* de conserver la sainte eucharistie dans les églises ou oratoires qui n'ont pas cette faculté de par le droit commun. Dans ces cas. c'est le secrétariat de la Congrégation des Sacrements qui transmet à la Chancellerie des Brefs tous les documents nécessaires à la rédaction du document. lequel sera expédié au requérant par les soins de la Secrétairerie d'Élat.

L'autorisation de conserver la sainte réserve, si elle n'est quo temporaire, est donnée seulement par reserit. C'est aussi sous cette forme, moins solennelle ct moins coûteuse, que la S. C. des Sacrements accorde à certaines personnes particulièrement dignes de sollicitude (prêtres, vieillards, malades), certaines faveurs comme l'oratoire privé ou la dispense du jeûne eucharistique en vue de la communion; la taxe afférente au reserit est souvent réduite de moitié, parfois totalement supprimée.

Pour se rendre compte du soin jaloux avec lequel la dite Congrégation veille sur la discipline des sacrements, du mariage en particulier, H n'est besoin que de lire les documents aussi fréquents que volumineux qu'elle a publiés en ces dernières années. Bien que le Code contienne des normes détaillées sur la manière de traiter les causes matrimoniales (can. 1960-1992), la même Congrégation a édicté, le 7 mal 1923, un décret très précis sur la procédure à suivre dans les causes *super matrimonio rato rt non consummato. Acta apost. Sedis,* I. XV. 1923, p. 388-391. 1 ne instruction du 27 mars 1929 a complété ce décret en donnant aux ofllcialités les règles à suivre pour empêcher les substitutions frauduleuses de personnes dans l'examen médical. *Acta apost. Sedis,* t. xxi, 1929, p. 190. La meme année, une autre instruction (23 décembre 1929) a fixé la compétence du juge du quasi-domlclle en ces sortes de causes. *Acta apost. Scdisi* t. xxn. 1930. p. 168.

Le ler juillet 1932. un nouveau document enjoignait aux Ordinaires des lieux de faire à la S. Congrégation un rapport annuel et détaillé sur les causes matrimoniales traitées dans les tribunaux diocésains, afin de prévenir tout abus en la matière. *Acta apost. Stdts.* t. XXIV, 1932, p. 272 t ne récente instruction du 15 août 1936 détaillait de façon très précise la manière de traiter les causes de nullité de mariage et rappelait, en les publiant de nouveau, les trois documents précédents sur le même sujet *Acta apost. Sedis,* t. xxvin. 1936, p. 313 sq., p. 362, 365, 368. En lin. une lettre adressée à tous les archevêques, évêques cl Ordinaires des lieux, rappelait ù ceux-ci le rôle exact du défenseur du lien dans les causes *super matrimonio rato,* et la manière de le bien remplir. Cette instruction, datée du 5 janvier 1937, n'a pas été publiée dans le recueil officiel des actes du Saint-Siège (protocol., n. 163-37); (f *Periodica,* t. xxvi. p $43.

Outre le fGeo ct 1rs *Acht apostolicr Sedis,* on consultera utilement : Cnpello, *I>r Curia mmana.* t. î, Home, 1911; Ojettl. *Dr Curia romana,* Borne, 1910; Leitner, *De Curia romana,* Itathbonne, 1909; Monin, *Dr Curia mmann,* Louv.iin, 1912; Simler. Jyi *Curie romaine. Notes historiques rt canoniques,* Paris. 1909; V. Martin. Zxi *Cnnfjrrijations romaines,* Paris. 1930; G. .Jacqurmet, *Tu es Pitrus,* Paris, 193-1; Maroto. *Institutiones juris canonici,* f. n, Madrid. 1919; Wrmz-Vidal. *Jus canonicum,* t. il. Borne, 1923; I'ournrrct. *La réforme de ta Curie romaine,* dans le *Canoniste contemporain,* 1909, p. 321-328. ƒx· ƒécent ƈommentateur du Owle : Toso, Cocchi. Vrrmrersch-Creusen, etc.

A· Br ide.

SACRIFICE. Ce mot· dérivé de *sacrificium, sacrum lacéré,* évoque littéralement l'idée d'action sacrée par excellence, que l'on fait sur des biens sensibles, en vue de les mettre à part, de les réserver symboliquement à Dieu, pour les lui offrir et les lui transférer en signe de la dépendance que l'on a à son égard et du respect unique qu'on lui doit. I^our dégager l'idée générale du sacri lice et de sa réalisation dans l'économie religieuse actuelle, on étudiera successivement : L La réalité des sacrifices dans l'histoire. IL La notion, l'origine ct le but du sacrifice (col. 671). 11L La classification des sacrifices (col. 682), IV. L'obligation morale ct religieuse des sacrifices (col. 686) V, La valeur respective des différents sacriflᵏts tcol. · 87».

L La réalité ms sacrifices dans l'histoire. – *r. heijuiuXs .vox r6v6l£es.* — Le sacrifice apparaît à tous les degrés de la religion cl dans presque toutes les religions de la terre, â côté de la prière, comme une expression sensible, sociale, ordinairement collective de la religion. Seuls, le bouddhisme â ses origines. l'Islam, le moderne judaïsme cl le protestantisme n'ont pas de culte sacrificiel.

L'acte ou geste extérieur, significatif d'hommage a la divinité, consiste en ce que des choses inanimées, aliments, boissons ct autres choses utiles a l'homme, sont retirées de l'usage profane ct placées sur l'autel pour y être offertes, soit en libation, soit en holocauste, ct aussi en ce que des êtres animés, animaux et hommes, sont consacrés â la divinité : leur chair offerte est ou bien brûlée, ou consommée en partie par les ƒidèle

l.'histoire des religions et l'ethnologie laissent planer le mystère aussi bien sur les premiers rites sacrificiels que sur la forme primitive de la religion dont ils sont l'expression. Aussi peut-on appliquer au sacrifice ce que IL de Lubac dit de lu r/ligion : ‹ Quelles que soient les inductions et les hypothèses qu'il est possible de faire, le problème des origines absolues est donc ici insoluble. De la plus ancienne couche humaine qu'il nous soit donné d'atteindre ou de reconstituer par l'ethnologie, nous ne pourrons jamais dire qu'elle équivaut â l'humanité primitive et, pareillement, les plus anciens témoignages préhistoriques, où nous puissions saisir avec quelque certitude les tracts de l'activité psychique des anciens hommes, laisseront toujours derrière eux un immense passé ténébreux. » *Essai d'une somme catholique contre les Sans-Dieu,* p. 237. (kite réserve faite, i) reste que, par l'application prudente de la méthode historico-culturelle ù l'élude des religions (Grwbncr, Schmidt. Koppcrs, Schebesta. Goldcnwclscr, Montandon), on peut, avec quelque vraisemblance, établir approximativement les phases principales du développement des rites sacrificiels à partir des cultures les plus archaïques jusqu'aux plus évoluées.

Nous résumons ici les conclusions de W. Schmidt,

Der *Ursprung tier Coltesidee,* t. vi. 1935. Voir aussi du meme : *Origine rl évolution de la religion,* 1931; el d'autre part *Précis de sociologie,* par A. Lcmonnycr, O. P., J. Tonneau, O. P. cl B. Troude, 1935.

1° *Civilisations primitives.* — Dans ces civilisations, il y a de vrais sacrifices : ce sont les sacrifices do prémices : ils ont pour matière quelqu'un des produits naturels de la cueillette ou de la chasse; ils revêtent deux aspects; ainsi comportent-ils tout à la fois un don, un tribut que l'on offre & un autre et, par le fait, un renoncement que l'on s'impose on opérant un prélèvement sur des produits utiles. C'esfau grand Dieu, à l'Être suprême, qu'est faite cette offrande dans le but d'exprimer qu'il est le créateur et le dispensateur, non seulement de la vie à scs origines, mais (les moyens aussi (végétaux cl animaux) de l'entretenir, cl qu'il nous permet d'en user, non d'une façon quelconque, mais avec mesure et après que nous avons reconnu son domaine. Aussi, pour traduire extérieurement la reconnaissance de cc domaine, doit-on, préalablement a tout usage, prélever une petite prrt pour l'offrir. La petitesse de cette part indique bien qu'il no s'agit pas d'enrichir l'Être suprême, de le nourrir, car il est le maître, riche et possesseur de tout. Mais la petite part prélevée a la valeur particulière d'un rite, riche en signification symbolique ; il traduit le sentiment religieux de dépendance d'une façon spontanée et obvie, pour des hommes près de la nature cl qui n'ont rien de plus précieux que lo produit do leur cueillette ou de leur chasse. Cf. W. Schmidt, *Notions générales sur le sacrifice,..,* dans *Semaine d'ethnologie religieuse,* nr S6SS., Tdbmirg. 1922.

Dans les civilisations des pasteurs nomades où la civilisation primitive s'est le mieux conservée, on retrouvera le sacrifice des prémices pour honorer le Dieu du ciel.

Dans la civilisation féminine de la petite culture horticole, apparaît le culte de la Terre-Mère; on offre â celle-ci le sacrifice végétal de prémices. La force vitale, dont le sang est le siège, commence à être utilisée pour des rites magiques de fécondité. l tien lût apparaît, dans cc contexte magique, le sacrifice sanglant.

Dans la civilisation de la grande chasse, l'idée tolémiste exerce sur la religion une action de matérialisation et de dépression. Ainsi le sacrifice languit, étouffé qu'il est par le développement énorme des rites magiques.

La civilisation des pasteurs nomades est celle qui garde le mieux la tradition des cultures les plus archaïques. On y offre au grand Dieu du ciel comme sacrifice de prémices le premier lait des animaux. Plus tard, apparaîtra, selon l'esprit particulier de celle civilisation. le sacrifice sanglant, immolation des premiers-ncs des animaux, puis la circoncision, sorte d'offrande des prémices de la vie sexuelle.

2° *Dans les civilisations secondaires et tertiaires à dominante pastorale.* — On voit s'organiser peu à peu les grands panthéons polythéistes et le culte prendre un développement considérable. Des temples s'édifient. des collèges sacerdotaux se constituent el se hiérarchisent, les rituels se compliquent et fixent les cérémonies cultuelles, quotidiennes ou périodiques. Les sacrifices sc différencient. Le sacrifice sanglant devient l'une des caractéristiques de ces grandes religions polythéistes; le sacrifice animal des prémices apparu dans la civilisation des nomades, va s'étendre aux premiers-nés de l'homme. On croira devoir sacri lier ceux-ci comme les premiers-nés des animaux. Une autre cause des sacrifices humains, c'est l'esclavage. Les esclaves doivent suivre leurs maîtres dans l'autre vie pour les servir. En de grandes circonstances, victoires ou malheurs publics, on sacrifie aussi des hommes pour rendre grâces ou apaiser la colère des dieux. Là où l'on mangera la chair humaine, on croira offrir aux dieux l'aliment les plus précieux, en leur offrant celle chair. Enfin, le sacrifice pour le péché prend dans ca civilisations un développement considérable.

3° *Dans les grandes religions historiques.* – En Chine, le taoïsme cl le confucianisme; dans l'Inde, le brahmanisme et le bouddhisme; cn Arabie, l'islamisme; cn Palestine, le judaïsme el le christianisme. On sc contentera de signaler ici particulièrement l'importance pratique cl théorique du sacrifice d'une part dans le brahmanisme, d'autre part dans les religions sémites au milieu desquelles est éclos l'Anclen Testament.

1. *Le védisme ou ancien brahmanisme.* — Il possède un rituel sacrificiel très compliqué. La vertu du sacrifice est telle qu'elle domine les dieux eux-mêmes. « Nulle part ailleurs, le sacrifice ne s'est élevé théoriquement â pareille hauteur. Le sacrifice est tout : de lui sont sortis et le monde et les dieux et c'est par lui qu'ils subsistent. Sans doute, il est offrande aux dieux et aux esprits, mais il est et il reste le moyen de gouverner les dieux mêmes el de les conduire. » A. Lolsy, *Essai historique sur le. sacrifice,* p. 190. Les brahmanes ont spéculé sur le sacrifice, spécialement sur son but cl sur son efficacité.

2. *Les religions orientales* (cf. M. J. Lagrange, *Éludes sur les religions sémitiques). — a) Chez les Assyro-babyloniens et les Phéniciens.* — « On no peut nier que l'une des idées les plus anciennes qui ont présidé à l'institution religieuse des sacrifices, c'est l'idée d'un don et d'un don qui est fait pour conquérir la faveur d'un dieu... Chez les Assyro-Babyloniens, le sacrifice est un don. un présent, cl l'une des expressions les plus courantes des tablettes rituelles est la suivante : devant telle ou telle divinité, lu feras un présent. » A. Vincent, *La religion des judéo-araméens d'Elephantine.* Paris. 1937. p. 182.

S'il est un don, le sacrifice est aussi une nourriture et ce fait entraîne souvent une immolation. Chez les Chaldéens, il est avant tout un repas offert aux dieux. De même, pour les Israélites, comme pour les autres sémites, l'offrande se manifeste sous la forme d'un don alimentaire. Ainsi, le sacrifice sera-t-il appelé parfois « la nourriture de l lieu · et l'autel. « la table de Jahvé ». Le\.. xxi. 6, 8. 17; Mal.. J. 7.

L'idée du sacrifice offert pour expier une faute, pour éliminer un mal. le concept de la victime substituée à l'homme sont des idées très vivantes aussi chez les peuples sémites.

A. Vincent relève la constatation capitale que les noms des sacrifices chez les Hébreux se retrouvent chez les Phéniciens; les textes do Bas Samra cn sont la prouve el que dès lors le rituel sacrificiel d'Israël a été certainement influencé dans une largo mesure par la liturgie phénicienne ». *Loc. cit.,* p. 163.

b) Chez les Arabes (cf. A. Médcbielle, art. *Expiation.* dans *Suppl, au Dictionn. de la bible,* t. ut, col. 29).

Le sacrifice s'y distingue par un trait remarquable : le principal rôle y appartient au sang. Pas (le sacrifice, sans effusion de sang. L'acte indispensable. proprement rituel, sera l'acte de l'immolation. En versant le sang au pied de l'autel, les croyants ont le sentiment de s'unir intimement à Dieu. Comment? On comprendra cc rite, si on l'éclaire par l'idée plus large que le sang est symbole de fraternité. Si le sang de deux Arabes coule ensemble devant l'autel, ils ne forment plus qu'un par le sang. C'est un geste expressif de prière qui invite la divinité à agir cn faveur de l'homme, comme si elle y était obligée par les liens du sang.

\utrc application du principe de la fraternité par le sang; c'est le répits sacrificiel qui établit ou renouvelle entre les fidèles convives la parenté du sang.

Les Arabes connaissent comme lev l lébrcux les actes rituels de sacrifices sanglants pour la réparation des péchés.

H. LA llLLHMOX JtfiVf.LfiL b'iXHAKL. — 1° *Aux origines.* I/idée du sacrifice capable de racheter le péché ou le délit était familière à tout le monde sémitique, particulièrement aux Assyro-Habylonlens. Nous la retrouvons consacrée par la législation mosaïque, Lev., i-vn, 38, où nous avons la description des rites relatifs aux quatre classes de sacrifice : l'holocauste, le sacrifice non sanglant, le sacrifice de communion, enfin les sacrifices expiatoires. Voir Médeblelk, *art. cil.,* col. 55 sq.

Ce qui attire l'attention au milieu des rites expiatoires, c'est l'emploi du sang. Quel est, d'après l'Écriture, le sens de ce rite? Le sang est chose sacrée par excellence, car ‹ le sang, c'est l'âme , Dent., xn, 23, « lïimc de la chair est dans le sang, et jt vous l'ai donnée cn vue de l'autel, car c'est par l'Amc (qui est en lui) que le sang fait expiation ». Lev., xvn, 10, IL

• Ainsi le principe de vie est dans le sang, mais nous savons que cc principe de vie qui n été donné par Dieu, lui appartient. Gcn., iv. 10; ix, L Lui seul a le droit de le reprendre et c'est à lui qu'il doit être rendu. Le sang représente donc au vrai la vie elle-même et il est tout indiqué pour l'expiation, puisque, de par la volonté divine, il devient le substitut qui rachète la vie do l'homme pécheur. On comprend (lès lors toute la sainteté que revêt pour un Israélite le sang sacrificiel et comment son effusion sur l'rutel a pu devenir l'aclt principal du sacerdoce mosaïque. Mais qui ne volt en même temps, combien est proche de cet acte l'eutre acte qui consiste â faire sortir de l'animal le xlc qui est en lui. » A. Vincent, *op. cit.,* p. 151. En résumé, le sang, identifié à la vie de la victime, par une substitution mystérieuse, représente efficacement celle du fidèle et le vie apportée à l'autel dans le sang de la victime devient la vie même de l'offrant et opère propitiation pour elle. Selon Philon, ‹ le sang du sacrifice est une libation d'Amo ». *De victimis,* éd. Mangey, t. n, p. 238-248.

Comme les peuples voisins, les Israélites font aussi appel ru symbolisme du sang pour témoigner de leur désir d'union avec Dieu. En apportant le sang à l'autel, le fidèle cherche à contracter parenté et alliance avec Jahvé d nous voyons l'alliance divine conclue sous lii double forme des alliances humaines, celle du sang répandu et de la victime partagée. Pour l'alliance solennelle du Slnaï, Dieu s'engage par les liens du sang.

2° *Chez lrs prophètes et les psalmistes, Spiritualisaiion et intériorisation des sacrifices.* Selon l'esprit de leur institution, les sacrifices hébreux auraient dû être un tribut de l'homme à Dieu pour reconnaître sa dépendance, lt moyen de propitiation pour se rapprocher du Dieu saint.

Si les prophètes ont lutté contre les sacrifices, ainsi que certains psalmlstes.ee n'est pas qu'ils soient adversaires par principe d'un culte extérieur, c'est que le principe de l'institution n'est plus respecté et que l'on fait davantage attention aux choses matérielles offertes, qu'à l'offrande Intérieure qui prépare la rencontre avec Dieu.

Dès l'apparition du prophétisme, Samuel pose le principe selon lequel Dieu met avant tout le sacrifice purement Intérieur; les pratiques extérieures ne sont agréables à Dieu qu'autant qu'elles sont vivifiées par les dispositions Intérieures de l'offrant. « L'obéissance vaut mieux que le sacrifice cl la docilité que la graisse de béliers. , I Ht ·: . xv, 22.

C'est dans les circonstances les plus variées, mais avec le même esprit, que les prophètes vont faire l'application de ces principes : Amos ironise cn face des pratiques sans âme : rv, l et 5; v, 21 et 22; Il réclame la pratique de la loi morale, v, 6, Il et 15. Aux yeux d'Oséc, les enfants d'Israël, par leurs sacrifices tout extérieurs, mettent le comble A leurs transgressions et ne trouvent point Jahvé. v,6; vin, 11-13; vf, G. Michée exprime les mêmes Idées cn termes énergiques : « Avec quoi me présenterai-je devant Jahvé? Mc présenterai-je devant lui avec des holocaustes, avec des veaux d'un an? Jahvé agrécra-t-il des milliers de béliers, des myriades de torrents d'huile? Donnerai-je mon premier-né pour ma faute, le fruit de mes entrailles pour le péché de mon âme? On t'a fait connaître, ò homme, ce qui est bon, et cc que Jahvé demande de loi : c'est de pratiquer la justice, d'aimer la miséricorde, et de marcher humblement avec ton Dieu. » vi. G-8.

Isaïe proclame le même dégoût de Dieu pour les sacrifices purement extérieurs, les mêmes exigences morales de justice intérieure, i, 11-17; l x v i, 2-4. Jérémie, plus que personne, tonne contre le formalbme et entrevoit une ère où ce à quoi l'on est le plus attaché comme à des fétiches, arche d'alliance, temple, culte sacrificiel, n'existera plus, in, IG sq.; vi, 20; vu. 21. 22; etc.

Bref, tandis que le Lévitiquc, tout cn supposant chez l'offrant les dispositions morales, demandait surtout que la victime représentât les qualités physiques requises, les prophètes, par réaction contre le formalisme, mettent cn relief la valeur morale cl intérieure des sacrifices, cn insistant sur le fait que Dieu n'agrée ceux-ci que s'ils sont accompagnés de dispositions morales convenables.

Les psalmistes reprennent la pensée des prophètes : l'obéissance vaut mieux que le sacrifice. Tout le monde connaît le beau développement : » Tu n'aimes ni sacrifice, ni oblation, mais tu m'as percé les oreilles (tu m'as donné des oreilles attentives). Tu ne demandes ni holocauste, ni sacrifice expiatoire; alors j'ai dit : me voici, je viens; dans le rouleau du livre est écrit ce qui m'est imposé· A faire ta volonté, mon Dieu, je me complais, et ta loi est au fond de mon cœur. » ₱ xi. (hcbr.i. 7-9.

Les cantiques de reconnaissance cl d'amour du psalmlsle sont plus agréables à Dieu que « le sacrifice d'une victime ayant ongles et cornes ». Ps., l x ix , 32. De même la contrition du cœur. Ps., u, 17-19; L. 8. l 1, 23.

Ainsi psalmistes cl prophètes contribuent-ils a épurer une notion trop matérielle du sacrifice, et à montrer que, dans cette attitude complexe de l'homme offrant un sacrifice, la primauté appartient à l'élément invisible, aux actes moraux d'obéissance, d'action de grâce, de repentance. Ils préparent l'intelligence du sacrifice parfait, où la valeur morale des actes humains les plus purs donnera pleine satisfaction à la justice de Dieu.

Cc sacrifice est prophétisé dans le poème consacré à glorifier la valeur expiatoire du martyre du juste souffrant, du serviteur de Jahvé. Is.. Lir. 13-i.ii!. 12. En considération des souffrances librement acceptées du juste. Dieu pardonne au peuple coupable. Ce n'est plus un animal sans raison, auquel est attachée l'expiation pour le péché de tous; c'est un juste qui est substitué aux coupables et qui offre cn sacrifice pour le péché ses souffrances cl sa mort; c'est du cœur plein d'obéissance et d'amour du serviteur martyr que jaillira l'expiation réparatrice.

3Ǫ *Après l'exil.* — On peut discerner deux courants. Le sacrifice rituel, d'une part, se lige dans *Vopus operatum,* dans l'accomplissement ponctuel de la pratique légale. Cet accomplissement, à tendances formalistes, du sacrifice cultuel finira avec le Temple.

Le sacrifice personnel, avec les purs sentiments moraux qui l'inspirent, mis cn relief déjà par les pro-

phètcs. est glorifie dans sa valeur réparatrice au H livre canonique des Machabécs par le plus jeune des martyrs : C'est à cause de nos péchés que nous souffrons?.. Pour moi ainsi que mes frères, je livre mon corps et ma vie pour les lois de nos pères, suppliant Dieu d'ètrc bientôt propice envers son peuple... Puisse, en moi ct en'mes frères, s'arrêter la colère du Tout-Puissant, justement déchaînée sur toute notre race. » I! Mac., vu, 32-38; cf. IV Mac. (non canonique), XVI. 2" 21.

Celte doctrine juive de In rédemption d Israël par l'offrande généreuse du sang de ses martyrs préparait à entendre la parole du Christ sur la valeur réparatrice de sa mort : Marc., x. 15: Matt h., xx, 28.

///. LE .vorrz/jz *TESTA VEST* (voir ici les art. Eu c iia - iiist ie, .Messe. Rédempt ion). 1° Le *Christ.* — Par rapport aux sacri lices juifs, Jésus ne porte *ex professa* aucun jugement. L'autel ct l'offrande sont des choses saintes pour lui. L'Ancien Testament n'admettait pas «pie l'on présentât une offrait le mal acquise; l'esprit de l'Évangile demande que l'on sc réconcilie devant Dieu pour donner son offrande. Malt h., v, 23, 21.

Sans condamner les sacri lices, mais dans la ligne des prophètes. Jésus met la charité au-dessus des sacrifices rituels. Matth., ix. 13; xu. 7. On conclura des paroles sur la ruine du Temple, Maith., xxiv, I, 2, que Jésus a envisagé que l'ancien ordre de choses disparaîtrait avec le Temple, cl de celles de Joa., iv, 20-23, à la Samaritaine que bientôt l'on ‹ n'adorerait plus · ni au mont (iarizim. m à Jérusalem et qu'au culte ancien serait substitué le culte en esprit cl en vérité ».

En quoi consistera le culte du nouvel ordre? Jésus l'a lui-même laissé entendre el précisé en attachant au don de sa vie une valeur salutaire.

Prenant sur lui la mission du « Serviteur de Jahvé », il déchire qu'il est venu non pour être servi, mais pour servir , ct donner sa vie en rançon (λύτρον) pour beaucoup. Matth., xx, 28; Marc., x, 15. Le texte, certes, est très sobre: le mot de sacrifice n'y est pas prononcé. Mais, dans le contexte évangélique des préoccupations morales de Jésus et de ses annonces de hi passion, il ne peut être question, dans la rançon payée, que du don onéreux, de l'offrande de ses souffrances cl de sa mort qu'il annonce el accepte d'avance, pour la délivrance des hommes relativement â la dette du péché.

Sur cc point, les paroles de la Cène font la lumière décisive. Elles révèlent le suprême service du Sauveur : c'est le don spontané, plein d'amour ct d'obéissance héroïque à la volonté du Père, do son corps cl de son sang pour l'expiation du péché des hommes, pour la vie du monde. En continuité avec le reste de sa vie, toute de soumission à la volonté de son Père el de dévouement à l'humanité, pour réaliser le dessein salviilquc du Père cl le glorifier en réparant les péchés des hommes, Jésus à la veillj de sa mort offre, au fond de son cœur, dans un élan d'amour el d'obéissance héroïque el exprime visiblement son offrande : la passion el la mort auxquelles il se dévoue. Non seulement, il s'offre à l'immolation du Calvaire, mais il inaugure le rite de la nouvelle Alliance qui consistera pour l'Églisc à faire ce qu'il a fait : à l'offrir, cl a s'approprier ainsi sous les apparences du pain cl du vin le don de son corps et de son sang pour commémorer, représenter, appliquer ainsi l'action salutaire de la passion rédemptrice. Pendant le repas, Jésus prit le pain; el. ayant prononcé une bénédiction, il le rompit cl le donna a scs disciples, en disant : Prenez ct mangez, ceci est mon corps ; il prit ensuite la coupe et ayant rendu grâces, il la leur donna en disant : Buvcz-cn tous : car ceci est mon sang, (le sang) de la nouvelle Alliance, répandu pour la mullitudi en rémission des péchés. » Matth., xxvi, 20-29. Luc ajoute : ‹ l aites ceci en mémoire de moi. · xxu, 16,20.

2° *Saint Paul.* – Par sa conversion, Paul sc trouve mis en présence, dans lu primitive Église, de l'institution eucharistique, avec la signification religieuse que Jésus cl ses disciples lui avaient donnée. Parla tradition. il sait que Jésus est mort pour nos péchés ». I Cor., x î, 23; qu'il a institué la Cène commo mémo rial do cette mort.

Son rôle va être d'approfondir cet enseignement en le rapprochant des analogies de l'ordre humain et particulièrement de l'économie sacrificielle de l'Ancicn Testament. Il part du grand principe reçu dans tout le momie ancien, aussi bien chez, les païens, que chez les juifs et les chrétiens : manger des victimes offertes à un< divinité, c'est entrer en communion avec elle. I Cor., x, l 1-21. Les païens offrent leurs victimes au démon, car ce qu'ils immolent, c'est aux démons, non à Dieu qu'ils l'immolent »; manger des idolothytos dans une cérémonie liturgique païenne c'est prendre place ù la table des démons, In fidèle ne peut en même temps participer à la table du Seigneur el a la table dos démons.

Quel sacrifice doit-il donc offrir? Il y a bien lo sacrifices « qu'Israël. selon la chair», offre sur son autel. Paul les connaît : « \Oyez Israël selon la chair, ceux qui mangent les victimes ne participent-ils pas a l'autel? ICor.,x, 18 Mais pour les chrétiens, ces sacrifices sont caducs, étrangers â l'Israël selon l'esprit. Pour eux, il y a le sacrifice véritable, l'unique victime: Notre agneau pascal le Christ, a été offert en sacrifice. » I Cor., v, 7. (.'est au sang du Christ qu'il faut rattacher le salut du monde. Rom.,v,9; m,25; Eph., i, 7; Col., i. II, 20. Vraiment Dieu l'a constitué comme victime de propitiation par son sang ». Hom., ni, 25. Le sang du Christ est vraiment « la rançon de noire délivrance ». Ainsi l'effusion de ce sang est infiniment supérieur à celle de l'immolation des victimes de l'Ancicn Testament. Paul sait que ce qui confère ù la mort du Christ sa valeur unique, c'est son caractère de spontanéité, d'obéissance aux decrets du Père, d'amour pour nous, c'est l'esprit dont il l'anime. Le Fils de Dieu, en venant pour nous sur la terre, inaugure un état d'humiliation cl d'obéissance qui atteint sur la croix sa plus sublime expression. Phil., n, 5-11; et c'est à cel acte d'obéissance cl d'amour, propre à compenser nos désobéissances, que Dieu a attaché une valeur salutaire universelle. Rom., v, 18-20. ‖ Il m'a aimé et il s'est livré lui-même pour moi. ‖ Gai., IL 20. Il s'est donné lui-même comme rançon pour tous. » I Tim.. n, 6. Paul propose aux Éphésicns en exemple la charité du Christ : · Marchez dans la charité, comme le Christ aussi vous a aimés et s'est livré pour vous comme oblation ct victime à Dieu en odeur de suavité. - IV. 32 et v, I, 2.

Bref, le vrai sacri lice chrétien est celui dont la victime est le Christ lui-même, lixrant spontanément dans un acte d'obéissance cl d'amour son corps cl son sang pour nos péchés.

Mais les fidèles du (Christ ne demeurent pas étrangers â son sacri lice. Car, de même que païens et juifs participent à leurs sacrifices en mangeant des victimes offertes, ainsi les disciples du Christ participent-ils au sacrifice de la Croix, en venant chercher sur la table du Seigneur , sa chair immolée et son sang répandu. I (‘.or., x, I I 22 Là. selon l'ordre du Sauveur, se répète, sous les apparences du pain et du vin, l'aclo autlientique de la dernière Cène, où Jésus s'est offert cl a distribué son corps et son sang â ses disciples. I Cor., xi. 23 33.

L'épîlrc aux Hébreux, destinée selon loute vraisemblance aux judéo-chrétiens de Palestine, va insister encore sur le ‹ araclère central ct unique du

sacrifice rédempteur, el établir la transcendance du sacrifice chrétien par contraste avec les sacrifices anciens.

Pour détourner les juifs convertis de la tentation de revenir aux rites médiateurs imparfaits de la Loi. l'auteur leur démontre la supériorité de la nouvelle Alliance sur l'ancienne en leur présentant la nouvelle économie comme l'expression de la religion définitive cl parfaite, comme le couronnement du plan du salut.

L'excellence d'une religion sc mesure à l'excellence de son sacerdoce ct de son sacrifice. Tout, dans l'épi Ire. tend â montrer cette double excellence par le contraste établi entre le sacerdoce ancien et celui de la nouvelle Alliance, entre les sacrifices juifs, qui n'étaient quo des ombres, cl le sacrifice nouveau, qui opère la vraie rédemption des péchés. Grand-prêtre idéal, par sa vocation unique de Fils de Dieu, et par son expé ricncc unique de notre nature obéissante et douloureuse, en ce qu'elle a de plus noble. Jésus fait éclater la transcendance de son sacerdoce par celle de son offrande. Que l'on compare l'oblation du grand-prêtre de l'Ancicn Testament avec celle du Sauveur dans l'œuvre solennelle de l'expiation : Le Christ ayant paru (comme) pontife des biens à venir, a traversé un tabernacle plus grand ct plus parfait, non construit de main d'homme, c'est-à-dire n'appartenant pas à celte créai ion. et ce n'est point par le sang des boucs et des veaux, mais par son propre sang qu'il est entré une fois pour toutes dans le Saint après avoir acquis une rédemption éternelle. Car, si le sang des boucs el des taureaux el la cendre d'une vache, dont on asperge ceux qui sont souillés, sanctifient pour la purification de la chair, combien plus le sang du Christ qui, par l'Esprit éternel, s'est offert lui-même sans tache à Dieu, puri fiera-t-il notre conscience des œuvras mortes, pour servir le Dieu vivant. · Heb.. îx. 11-11. Ainsi Notre-Seigneur amène à sa perfection en une seule fois son œuvre médiatrice. Par une oblation unique, visible, douloureuse et sanglante, celle de son corps, x, 5-10, de son sang, le sang de l'Alliance, ix, 1 1. 25-26; x. 29; ix, 20, il obtient une rédemption éternelle, la purification des péchés et procure virtuellement la perfection pour toujours, à ceux qui sont sanctifiés, x. 1 L Si, par celle oblation même, l'expiation est acquise avec la mort du Christ, il n'en reste pas moins (pie l'oblation de la victime ressuscitée se poursuit éternellement dans ses effets propitiatoires, en ce sens que le Christ est entré dans le ciel afin de se tenir désormais pour nous présent devant la face de Dieu », el nous appliquer par son intercession les fruit des mérites acquis une fols pour toutes sur la croix, iv, 16; vu, 21; x. 12; xnt. 8.

Quel contraste entre l'oblation du grand-prêtre juif au jour de l'expiation tous les ans el l'oblation du Christ Extérieurement, il y a une analogie : le sang coule dans les deux cas el il est offert, c'est le même geste, mais combien l'esprit qui l'inspire est différent : Jésus s'offre lui-même; quel contraste avec la victime sans raison! Il s'offre par son esprit éternel », c'est-à-dire par sa nature divine, (pii communique les prérogatives de l'éternité el de la sainteté au sacrifice rédempteur, dont les fruits demeurent à jamais dans h ciel. cf. Médablclle, *art. cil.,* col 197·

Par où il apport (pie, selon le sens des prophètes, des psalmistes ct du Christ. l'auteur de l'épltrc aux Hébreux, dans l'appréciation du sacrifice parfait el de sa valeur, s'attache surtout à la volonté pleine d'obéissance et d'amour qui pousse le médiateur à offrir visiblement son corps et son sang sur le Calvaire. Dans cette volonté héroïque se trouve le secret de notre rédemption définitive. Celle-ci est acquise : il n'est pour les fidèles du Christ que d'y participer par un culte vivant. Les juifs eux ne peuvent y prendre part : Nous avons un autel dont ceux-là n'ont pas le droit de manger, qui restent au service du tabernacle, xm, 10. Nous, au contraire, nous devons « manger de notre autel », sortir du camp pour aller à lui en portant son opprobe. Car nous n'avons pas ici de cité permanente, mais nous cherchons celle, (pii est à venir. Que cc soit donc par lui que nous offrions sans cesse à Dieu * un sacrifice de louange », c'est-à-dire « le fruit de lèvres qui célèbrent son nom. Et n'oubliez pas la bienfaisance ct la libéralité: car Dieu sc plaît à de tels sacrifices ». Xlîi, 12-16.

De quelle participation à la victime s'agit-il ici. L'auteur pensc-t-il à une manducation réelle ou spirituelle? Pensc-l-ll à la communion eucharistique ou n'a-t-il en vue que la foi ct les sacrifices intérieurs? L'allusion à l'eucharistie offerte sous les apparences du pain cl du vin rentre bien dans la logique de l'auteur (pii présente Jésus comme le souverain prêtre scion l'ordre de Melchisédcch; or. l'on sait que, selon l'Écriture. Melchisédcch, prêtre du Très-Haut, a offert une oblation de pain cl de vin.

(Lotte allusion admise n'exclut d'ailleurs pas la communion au Christ par la foi, le sacrifice de louange, cl la libéralité, clairement désignée ici. 1.'auteur de l'épltrc aux Hébreux s'inspire de la même pensée qui inspire. Boni., xu, 1-2 : « Je vous exhorte, mes frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos corps comme une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est la le culte raisonnable ou spirituel que Dieu vous demande », el 1 Pet., π, I. · Approchez-vous du Seigneur, pierre vivante, rejetée des hommes, mais précieuse devant Dieu el vous-mêmes, comme des pierres vivantes, entrez dans l.i structure de l'édifice, pour former un temple spirituel, un sacerdoce saint, afin d'offrir des sacrifices spirituels agréables à Dieu par Jésus-Christ. ·

Ainsi sur le terrain de la nouvelle \lliance, de même (pie le sacrifice parfait avait etc l'acte le plus héroïque du don total du Christ, ainsi le culte vivant par lequel les fidèles s'incorporeront au médiateur sera non seulement la participation réelle à la victime offerte, mais la participation spirituelle à son élan d'obéissance cl d'amour dans l'offrande de leur sacrifice de louange, de leur charité, de leur pureté corporelle à Dieu. En se donnant eux-mêmes, les fidèles imitent le C.hrisl qui s'est livré lui-même pour eux : · Soyez donc des imitateurs de Dieu comme des enfants bien-aimés el marchez dans la charité comme le Christ vous a aimés et s'est livré pour vous comme oblation el victime à Dieu en odeur de suavité. · Eph., v, 1-2 et iv. 32.

3° *Saint Jnm.* Il n'a pas d'autres idées sur la signification sacrificielle de la mort du Verbe incarne el le culte nouveau. Certes, i) aime envisager le salut en général comme une illumination. Cependant l'idée que le péché est un obstacle au salut et (pie cet obstacle est enlevé par le don de la vie du Sauveur est authen tiquement johannique. Jésus est l'agneau qui efface (ou (pii porte) les péchés du monde, i. 29, le signe élevé sur la croix pour guérir ceux (pii périssent, m. 1 I 16, le bon pasteur (pii donne sa vie pour ses brebis, x. 1 I LS.

I n mot resume toute la vie du Sauveur : c'est le don de lui-même pour la vie du monde. Cc don a son point culminant dans l'eucharistie ct sur la croix. Le pain (pie je donnerai, c'est ma chair (offerte en sacrifice sur la croix) pour la vie du monde, vi. 51. Ce don est une volonté du Père, aussi bien qu'un dévouement spontané, plein d'amour du Fils, en vue de notre salut.

C'est pour cela que mon Père m'aime, parce que je donne ma vie pour la reprendre. Personne ne me la ravit; mais je la donne de moi-même. J'ai le pouvoir de la donner, cl le pouvoir de la reprendre. Tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père. » x. 17, LS.

•l° *Conclusion.* — La révélation du Nouveau Testament, selon la parole du Maître, amène tout à sa perfection. Cette parole se réalise tout spécialement en ce qui concerne le sacri lice. Il y a certes analogie entre les sacrifices «le l'ancienne et celui de la nouvelle Alliance. Dans les deux cas. aussi bien dans le sacri lice lévitique que dans celui du Christ, on distingue l'aspect sensible extérieur, rituel du sacrifice el son aspect moral, l'affirmation du sentiment de dépendance ά l'égard «le Dieu dans l'offrande d'une victime. Mais, dans les sacrifices anciens, comme le corps du sacrifice, le rite extérieur, le sang qui coule, attire l'attention, ct menace d'étouffer l'âme morale «le ces sacrifices! Ils sont surtout figuratifs : ils appellent un culte, une religion plus intérieure. Prophètes el psalmistcs l'ont senti, entrevu le culte en esprit de la nouvelle Alliance, prôné les dispositions morales qui devaient être l'âme du sacrifice, annoncé le sacrifice personnel du juste qui, dans son obéissance de serviteur à l'égard de Jahvé déposerait volontairement sa vie pour les hommes.

Avec l'apparition de Jésus, voici celui qui a dit, pour remplacer les holocaustes et mener tout à la perfection : « Me voici pour faire, ô mon Dieu, votre volonté. › Voici la personnification mémo de la vertu «le religion en sa plus haute manifestation, par l'hommage sans réserve de la volonté la plus pure qui donne sa vie pour se conformer à la volonté divine. Cette volonté de se vouer à la mort de la Croix pour la vie du monde par une obéissance héroïque au Père, traduite en des gestes et des rites aussi sobres qu'expressifs : un peu de pain représentant le corps livré séparé du sang, un peu de vin représentant le sang versé, des paroles qui disent la volonté résolue de sc donner totalement, de s'abandonner à la volonté de Dieu, le sang qui coule sur la croix : voilà le sacrifice parfait de la nouvelle Alliance dans sa consommation et dans son rite commémoratif. Sous l'expression la plus simple, la plus dépouillée de rites compliqués, l'Eglise s'approprie, selon la volonté de son fondateur, l'acte le plus pur du culte en esprit ct en vérité, le don total, sans repentance, de son corps ct de son sang avec tous scs mérites salutaires.

Les sacrifices figuratifs devaient disparaître devant la réalité du sacrifice parfait. En fait, le sacrifice perpétuel des juifs a cessé d'être offert depuis la prise «le Jérusalem et la disparition du temple. L'oblation pure est offerte en tout lieu, selon la prophétie de Malachie, i, 11. ct l'Eglise célébrera la commémoraison sacrificielle «le la mort du Christ jusqu'à cc qu'il vienne. I Cor., xi. 26.

II. Notion, origine et bit nu sacrifice.

/. S0T10X. — L'histoire nous offre une description des différentes formes du sacrifice au cours des siècles, beaucoup plus qu'une définition «le celui-ci. Au théologien, appartient la lâche de dégager, de préciser cl d'expliquer cette définition, 1'ne bonne définition doit contenir le genre prochain et la différence spécifique: «le plus elle doit convenir fo/f *definito* et *soli definito.*

Or. le sacrifice étant un phénomène universel, qui relève de la nature humaine, aussi bien «pie de la révélation, sa définition devra se fonder à la fois sur l'observation du donné naturel de l'histoire des religions el sur celle du donné révélé. Pour l'établir, on envisagera surtout les formes les plus parfaites du sacrifice, plus révélatrices de son essence «pie ses formes embryonnaires ou ses déformations grossières.

1° *Définitions insuffisantes ou finisses.* 1. Le sacrifice est autre chose qu'un «ion intéressé de l'homme à la divinité en vue d'obtenir infailliblement d'autres «ions, selon l'axiome *do ut des.* Dès l'origine le sacrifice a le caractère d'un tribut, «l'un témoignage «le soumission, «l'une marque «h· deference à l'égard «lu maître, mais non sans l'espérance que celui-ci dans su puissante bonté paiera de nombreux bienfaits l'humble sacrifice. Le système du «lon fait au Dieu par l'homme, du contrat *do ut des,* ...méconnaît absolument l'instinct religieux «les anciens qui, voyant partout ou la divinité «m les esprits, ne se croyaient les maîtres absolus de rien. · M.-L Lagrange, *Eludes sur les religions sémitiques,* p* éd., p. 206. Keconnaissons toutefois qu'une conception plus matérielle, plus Intéressée était une déviation facile. Ainsi pouvait-on se croire quitte avec l« dieu el obtenir infailliblement scs faveurs.

2. Le sacrifice n'est pas essentiellement et universellement une contribution alimentaire â la sustentation «lu dieu. Qu'il soit, dans les civilisations des pygmées, conçu comme un hommage à l'Elre suprême ct non un moyen «l'obtenir uniquement ses faveurs en lui fournissant des vivres, cela est manifeste si l'on considéra «pic la quantité «les vivres offerts était peu considérable. On professe par là qu'il est le maître, le propriétaire souverain «le tous les animaux, de toutes les plantes.

• Si le sacrifice n'avait été qu'un procédé culinaire pour nourrir les «lieux, il se serait évanoui «lès qu'on aurait eu «les dieux une idée moins abjecte : l'expiation. la pureté, l'union à Dieu qu'on cherchait dans le sacrifice, l'effroi même qu'il causait ne peut découler «le ce thème. · Lagrange, *ibid.,* p. 266.

Il est vrai qu'on a beaucoup offert à manger au «lieu surtout chez les Sémites el particulièrement chez les Assyro-Babyloniens, cela montre à une époque déterminée les déviations du sentiment religieux, suivant l'idée plus ou moins anthropomorphique que l'on se faisait «les «lieux. Ces idées grossières ont été condamnées par les prophètes ct les psalmistcs : Dieu n'a pas besoin de la chair «les victimes comme nourriture : il est le maître «lu monde. Cc qu'il veut, c'est l'hommage du cœur dont le sacrifice extérieur ne peut être qu'un symbole. Voir Ps., i., 7-15.

3. Le sacrifice n'est pas à concevoir essentiellement comme uno communion avec le «Heu entretenue par une victime divine apparentée au dieu ct au fidèle selon l'idée totémique. Outre que le totémisme n'a pas l'importance qu'une ethnologie évolutionniste lui avait reconnue, le système «le W.-H. Smith «jul s'en inspire, a été rejeté · parce qu'il exagérait la sainteté Intrinsèque «le la victime, qu'il supposait toujours être une victime divine, ...la victime, il est vrai, était un puissant instrument «le l'action divine, le sang «le la victime avait les plus hautes vertus, mais les lustrations qu'elle subissait, montrent plutôt qu'on cherchait à la rendre divine ›. Lagrange, *ibid.,* p. 269.

t. Le sacrifice n'est pas originellement, ni universellement, ni «tans son Irait le plus essentiel une destruction. une immolation.

Depuis le xvi· siècle, un certain nombre «le théologiens, pour répondre aux attaques «le Zwingli qui. contrairement à l'idée traditionnelle, Identifiait l'idée «le sacrifice ct l'idée «le «lestruction, et refusait en conséquence de reconnaître le caractère sacrificiel «le la messe, attendu qu'elle ne comportait pas «le destruction «le la victime, sc mirent à soutenir, sans avoir critiqué son postulat initial, la nécessité d'une destruction non seulement dans le sacri fiée expiatoire, mais «tans tout sacrifice. Ils établirent ainsi une définition générale du sacrifice, selon laquelle celui-ci consistait essentiellement dans un acte «le destruction, d'immolation ou d'immutation réelle «le la chose offerte, tendant à signifier le souverain domaine «le Dieu sur les êtres créés, plus spécialement sa suprême justice à l'égard «le l'homme pécheur. Dans celle perspective, le sacrifice apparaît avant tout comme l'immolation

d'une victimo offerte Λ Dieu pur un prêtre légitime. Voir de Lugo. *Dr eucharistia,* dlftptit. XIX. *Dr eucharistia ut est sacrificium,* sect, i, *Dr sacrificio in communi,* éd. Vivès, t. IV, p. 1X1 sq.; If. Lainlroy, *De essentia* S.S. *missir sacrifleil,* Louvain, 1919, p. 79 sq.; et ici Λ. Michel, art. Mi ssi·„ t. x, col. 11 13 1289. Sur la discussion et critique de cette notion récente, voir M. «le La 'I aille, *Mysterium fldel.* 3' éd.. 1931. elucid. i. p, 1-17 ct /•.'sî/i/îx.v *du mystère de la foi,* p. 7-65; M. Lopin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens,* 1926, et *La messe et nous,* 1937.

Les théologiens, partisans de l'idée du saerilicc-distruction, sont particuliérement frappes par ce qui se passe dans les sacri lices sanglants : les victimes sont mises à mort ct Immolées. Γ.I dans les sacrifices non sanglants Ils remarquent que les rites de la combustion ou de l'effusion des substances offertes aboutissent eux aussi à une destruction. Cet acte de destruction a-t-on justement pensé, ne peut avoir qu'une raison d'être symbolique : il doit exprimer sensiblement celte vérité que l'homme ne mente pas de paraître devant Dieu. à raison, soit de son néant de créature, soit de son caractère de pécheur, En égorgeant la victime, en consumant le pain ou l'encens, en répandant le vin. le fidèle proclamerait donc son intention de s'anéantir lui-même devant la souveraineté de Dieu ou sa justice. Mais à cette façon de concevoir les choses, il y a un ensemble de difficultés fort graves. » Lopin, *l.a messe et nous,* p. 53. En effet, ni l'étude de l'histoire des religions, ni celle de l'Ancicn Testament. ni celle du sacrifice eucharistique ne lui est favorable.

Longtemps, d'après certains ethnologues, l'humanité n'a connu que le sacrifice îles prémices; on offrait alors les aliments que l'on cueillait ou récoltait. En renonçant ainsi à une partie de la nourriture, on avait la pensée moins de détruire (pic d'offrir, de faire passer au domaine el en la jouissance de Dieu, une petite partie des choses de la nature dans l'intention de reconnaître (pie Dieu était le maître de tout. Ethnologues el théologiens s'entendent à reconnaître à ces oil ramies de prémices le caractère sacrificiel. En partant de ce fait, on conclura (pic le sacrifice consiste essentiellement dans une offrande d un objet usuel, inspiré par le sentiment de dépendance de l'homme à l'égard de la divinité. Dans ce gestO de l'offrande sensible, publique ct sociale, l'âme religieuse traduit ses sentiments de reconnaissance, d'attente confiante de nouveaux bienfaits cl. si elle a conscience du péché, de désir sincère d'expier ses fautes; voir W. Schmidt. *Der t'rsprung des (lotlrsidee, passim: Notions générales sur Ir sacrifice dans 1rs cycles culturels,* dans *Semaine d'clhmdogie religieuse,* m· session, Tilbourg. 1922, p. 229-231.

Le jour où l'humanité n'utilisera plus seulement comme aliments des végétaux, mais la chair des animaux soit tués à la chasse, soit égorgés après avoir été domestiqués, elle fera de cette chair un présent de choix à son créateur : Les animaux sont ainsi offerts dans l'état même où ils viennent ù l'usage de l'homme, témoignant par lù que nous tenons cet usage de Dieu. » S. Thomas, *Sum., theol.,* ‡1». q. en, a. 2, ad 5W·.

Bien vite aussi on en arrivera à attacher une importance symbolique à la vie cl au sang. Chez beaucoup de peuples primitifs el spécialement chez les Sémites un sens religieux, expiatoire, est spontanément reconnu ù l olfrando de la vie et du sang. (3-dessus, col. 661. Il ne s'ensuit pas que l'immolation ou la destruction soit pour autant l'essence du sacrifice.

L'étude des sacrifices lévitlqucs, même sanglants, invite a voir dans Γimmolation une condition nécessaire du sacrifice sanglant, beaucoup plus qu'un acte partageant avec l'oblation le rôle de partie essentielle cl proprement constitutive ». 5L Lcpin. *L idée du sacrifice de la messe,* p. 679.

L'immolation n'est pas, dans les textes anciens, considérée comme un acte réservé au prêtre, donc proprement sacerdotal. Le rôle essentiel de celui-ci commence avec l'oblation du sang et la combustion des chairs. Offrir le sang, faire passer les chairs par le feu en la Jouissance dr Dieu, voila son acte principal. Que peut-il offrir de plus précieux au Créateur : ‹ Le sang, c'est l'âme Dent., xn, 23; ‹ L'Ame de la chair est dans le .sang, ct je vous l'ai donné pour l'autel, afin qu'il serve d'expiation pour vos Ames. · Lev., xvn, IL Principe de la vie qui vient de Dieu, il lui appartient; il faut le lui rendre; c'est tout indiqué pour l'expiation, car. de par la volonté divine, il est constitué le substitut de l'homme pécheur. L'offrir, c'est offrir non seulement une vie animale, mais d'une certaine façon une vie humaine. Même dans le Lévitiqur, cependant, il n'est dit nulle part, que le pécheur doit être anéanti, ct que le sang tiré des animaux immolés représente cet anéantissement. Tout comme le rite de l'oblation du sang, celui de la combustion dans l'holocauste signifie un hommage d'adoration; il en est de même dans les sacrifices qui ne comportent point d'immolation, c'est-à-dire les sacrifices dont la matière est un aliment végétal *mtnehàh.* · Dans ccs sacrifices, il n'y a qu'un seul rite fondamental : la combustion sur l'autel des holocaustes, s'il s'agit de substances solides, l'effusion autour de l'autel, s'il s'agit de libations de vin. Or, cc rite correspond non a l'acte de destruction qu'est l'immolation de la victime dans le sacrifice sanglant, mais a l'acte de donation qu'est la combustion de scs chairs ou de scs graisses choisies, sur l'autel. Le froment ni le vin ne subissent une destruction voulue pour elle-même; cc froment n'est brûle, ce vin n'est répandu que pour être donnés symboliquement a Dieu, représenté par l'autel ct le feu sacré ct passer en sa jouissance- » M. Lcpin, *L'idée du sacrifice de la messe,* p. 678.

D'ailleurs, le développement de la Révélation le montrera, le sacrifice, que Dieu demande surtout, selon les prophètes et les psalmistcs. ct qu'il agrée en hommage d'adoration et d'expiation, ce n'est point la mort du pécheur, la destruction de l'œuvre divine, c'est le sacrifice du cœur, la réparation morale : ‹ Les sacrifices de Dieu, c'est un esprit brisé. » Ps., 1 i, 19. Dieu n'a pas fait la mort, dit l'auteur de l.» Sagesse, ct il n'éprouve pas de joie do la perte des vivants. Il a crée toutes choses pour la vie... » Sap., i, 13. L'oblation du Christ sur la croix, en tant qu'elle est un sacrifice agréable à Dieu, est à distinguer de l'immolation criminelle accomplie par les juifs. C'est l'oblation volontaire et aimante de la passion ct de la mort en croix.

Les Pères l'ont compris et ont dit que le sacrifice parfait ne consiste pas dans la mort comme telle, mais dans les sentiments de la victime qui s'offre a lu mort : *Christus Deo se dicitur obtulisse, dum occidi sc passus est, in Dei Patris sui voluntate jierduruns.* Ambrosiastcr, *In 1'pli.,* v. 2, *P. L.,* t. xvn (1815). coi. 391; et encore : *Immeritus qui occiditur placet Deo, non quia occiditur, sed quia usque ad mortem justitiam conservatu!.* Saint Thomas reconnaîtra le caractère sacrificiel de rcucharislic. tout en renonçant à v voir une destruction ct en v affirmant seulement une certaine image représentative de la vraie immolation réalisée au Calvaire. *Sum. theol.*. III·, q. 1 x x x h i. a. L Ainsi donc, peut-on conclure avec M. Lcpin. faire consister essentiellement le sacrifice en un acte de destruction el de mort, comme si l'homme n'avait pas de meilleur moyen d'honorcr Dieu ou de reconnaître la souveraine justice que de >c détruire. « cela ne paraît point répondre à l'essence profonde de la religion

humaine, ni du sacrifice qui eu est I expression. Pas plus que le sentiment du poché, l'adoration no portera donc l'homme A anéantir l'être qu'il a reçu, comme ti c'était la meilleure manière «l'honorer l'être divin. Son mouvement lo plus profond sera nu contraire, d'attester qu'il lient cet être du (Lré iteur et <le le tendre de désir, «I intention, de volonté efficace à celui qui est sa fin suprême, comme il est son premier principe. C'est la seule façon, glorieuse à Dieu, de reconnaître son souveram domaine. Le sacrifice de l'homme no sera pas un acte de destruction séparant violemment la créature «lu Créateur, mais un acte *iVoblalion* ou do *donation* «pii la fasse entrer dans une communion intime avec lui ». M. Lopin, Lu mrssr *et noun.* p. 71. Une fols le péché intervenu, l'oblation du pécheur devra traduire on un symbole convenable su volonté «le réparation : d'où la place, sinon nécessaire, du moins fort convenable «le l'oblation «lu sang, pour symboliser l'amour souverain dâ Λ Dieu Jusque dans la souffrance ct la mort en compensation du péché.

2 Kw«n *d'une définition ƀlu adéquate du sacrifice, en conformité avec* /ri *ƀonnée de Γhistoire des religions, des ƀonnée ƀcripturaire et traditionnelles.* — Le sacri flee proprement «lit est un acte do culte extérieur dans lequel l'homme, sous le symbole «l'une oblation visible, signifie l'acte' intérieur «le religion par lequel il s'offre lui-même en hommage A Dieu, en vue «lu s'unir plus Intimement A lui. t

L Cei/ *un signe.* Il faut le placer «l'abord dans la catégorie *ƀe signes ;* il est significatif d'un hommage tel qu'il est <!û A Dieu par l'espèce humaine. Il convient A celle cl, composé do corps et d'âme, d'offrir A Dieu un hommage intégralement humain. La religion humaine, selon saint Thomas. est avant tout intérieure; Noire-Seigneur en disant : · Dieu est esprit et qui l'adore, le doit adorer en esprit el en vérité ·, ne parle que de ce qui dans le culte a primauté cl valeur en soi. « Révérer Dieu cl l'honorer, c'est, en fait, lui assujettir notre esprit, qui trouve on cela sa perfection. Mais, pour rejoindre Dieu, l'esprit humain a besoin «l'être guidé par lo sensible... Lo culte divin requiert «loue nécessairement l'usage «les réalités corporelles, comme «lo signes capables «l'éveiller en l'âme humaine les actes spirituels par lesquels on joint Dieu, \insi la religion a bien nu premier rang des actes Intérieurs qui par eux-mêmes lui appartiennent; mais elle y ajoute à titre secondaire «les actes extérieurs ordonnés aux premiers. Ainsi · les offrandes extérieures ne sont point présentées A Dieu pour subvenir a uno indigence, mais en signe de certaines «ruvres Intérieures el spirituelles, par ellcs-mêm»' agréées do lui. D'où ce mol «l'Angus lin lo sacrifice visible est le · sacrement ·, c'est à dire l« signe sacré du sacrifico invisible. » Ce serait dérision, au lieu «l'y voir «les symboles et d'y chercher un éveil spirituel, «lo s'y attacher comme A des valeurs «m soi indépendamment «lo leur référence A l'hommage splrl luel qu'ils représentent. Ħ II®. <(, i.x x x i, a. 7. Voilà, marquée dan» l'économie d'une religion humaine, la placo et le caractère relatif «les actes extérieurs cl par conséquent de» sacrifices proprement «lits, ('.e sont essentiellement «les signes sensibles, relatifs A notre religion intérieure. Considérés «lans leur référence au culte intérieur qu'ils expriment cl stimulent, ils «ml une valeur propre, celle «le signifier parfaitement I étendue «lo notre dépendance. corps et Ame, envers Dieu. Ainsi compris dans sa complexité, le sacrifice proprement dit implique un doublo élément, lo ƒlgm expressif I élément extérieur cl visible la chose signifiée l'élément intérieur, l'hommage spirituel ℏh dépendance. Sans aucun «toute, l'élément Intérieur est principal. · Ce «pii compte dans le sacri lice, ce n'est pas le prix de la victima Immolée, mais sa signification d honneur rendu au souverain maître «le l'univers... Lo sacrifice qu'il faut A Die i. c'est I esprit aflligé, c'cst l'oblation spirit nolle quo l'Λιηο tait d'ollo mémo à Dieu, principe «le sa création, el sa lin béat Illauto. Tel est. nous le savons, l'ordre des actes extérieurs «le religion aux actes Intérieurs. » *Ibid.,* i.xxxv, a. 2. Si cet élément spirituel fait défaut, on conséquence «l'une déformation formaliste do la religion, le sacri· lice est vain. C'est «lans ce sens qu'il faut entendre la condamnation «les psalmistes et dos prophètes touchant lo formalisme dos rites sacrificiels. Plus la roll glon devient parfaite, plus elle so spiritualise, ol plus aussi elle se rond compte du caractère secondaire «lo l'aspect visible el extérieur «lu sacrifice! Mais, si sceau «lalro «pic soit cet aspect. Il est requis pour constituer le sacrifice proprement dit, hommage intégralement humain Λ la divinité.

Aussi distinguera l on celui el du l'hommage purc- mont Intérieur, comme sont les actes «le soumission, «l'obéissance «pii ne s'extériorisent point. · (.elle remarque a son application théologiquo en ce «pii concerne lo ƒacrifie du Sauveur. On ne pout le «lire permanent, «lu simple fait «pie son hommage inlérionr «lu dévotion, commencé avec lo premier instant «le sa vie, «lemoure éternellement actuel. › S. riioinas, *Somme théologique, l.u religion,* t. i, trad, «le L. Mennessier. Par l'intensité «le sa religion intérieure pleine d'obéissanco et «l'amour au Pèr«? céleste, Jésus pourra être lo parfait religieux et glori float eur «lu son Père, sans pour cela offrir A chacpio Instant un sacrifice proprement dit.

2. C'cri *une donation sensible.* Essentlelloinent significatif ou symbolique, lo sacrifice est «lans son caractère le plus général uno *donation sensible,* expressive «l'une donation «m d'un hoinmago intérieur, réservé A Dieu.

i Venant A signifier au dehors nos sentiments Inté rieurs do respect, nous «lonnons certaines marques do révérence aux créatures éminentes et cela va Jusqu'à l'adoration. Mais il est une chose qu'on réserve absolument A Dieu, c'ait le sacrifice .. Qui eut jamais, dit Augustin, I idée «l'offrir un sacrifice A un être qu'il ne sût. pensât ou Imaginât être Dieu? » *Snrn. lheol,* Ħ II·, «p i.XXXIV, a. I. \lnsi lo sacrifice est l'acte essentiellement symbolique «lu culte «pii n'osl dft «pi'A Dieu : Pour affermir en nous par «les moyens sensibles l'hléo de la transccmlanco «lu Dieu sur toutes choses, il nous faut lui donner «lus témoignages d'honneur tout A fait A part... Le sacrifice a lui tnhne, parmi les autres actes religieux, quelque chose do spécial : les manpies «l'honneur tulles quo génulluxi«m, prostration el autres de co genre peuvent être rendues A des hommes, bion quo l'intention soit alors dlffdrontc. Mais le sacrifice est ce quo l'on a toujours réservé a Dieu, ou A qui l'on tenait pour tel. *dont. genl..* I. III, c. cxx.

Ce pourra être un geste analogue A celui «lu vassal «pii fait hommage A son suzerain «l'une partie «le sot biens : 4 La raison porto donc imlurellement l'homme A faire usage «le certaines ch«)ses sensibles qu'il offre A Dieu en signe de sujétion et d«) l'honneur qu'il lui doit. C'otl l'analogue «lo ce «pie font les vassaux qui recoimaissenl par «les offramlo» le domaine do leur seigneur. C'est A cela «pie se rapporte l'idée «lu sacrifice... *Sum theol,* Ħ II·, «|. i.xxxv, a. L Mais l'oblation sacrilhlelle devra porter on elle même su signification d'hommage religieux, réservé A Dieu.

Solon la vraio foi. Dieu seul est créateur «le nos Ames cl en lui seul aussi réside notre béatitmlo spirituelle. Dès lors, ne «lovant qu'au Dieu souverain l'offrande «lu sacrifice spirituel, nous devons également n'offrir qu'A lui seul I«h sacrllicet extérieurs, «lo même «pic ‹l ms ht prière et la louange, nous falson» monter nos paroles vers celui A «pii nous «dirons en notre cœur les

' ℭhose même» qu'ℰlle signifient. » (S, Augustin.) ℵou voyons d'ailleurs, en tout Elat, obversor l'usage (l'honorer ℍ chef souverain do ℚuelque ℜmarque particulières, que co serait un crime do ℔e -imijrslé do déférer à quelqu'un d'autre. · //»«/., n. 2.

Quo <ctlo philosophie du sacrifice, *donation* ou *oblation symbolique à signification essentiellement lalreuUqne* ait chance île dégager l'Iih e fondamentale contenue en tout sacrifice, ceci qqmralt ℸ Ton considère el ℔e ℌacrifice les plus anciens, ct les sacrifices autorisés parla llévélation cl les enseignements des Pères, de la liturgie et des théologiens sur co point.

On pouvait déjà le déduire, avec M. Lopin, <les termes qui ont été consacrés le plus anciennement, non seulement chez les l atins cl chez les ℊGrec mais chez les Hébreux eux mêmes pour désigner l'acte sacrificiel. · I es Latins avaient coutume de dire : *o/Jerre.* · présenter », porter devant · Dieu; ♭ offrir à Dieu. A quoi répond chez les Grec», le serbe προσφέρω, «offrir», d'où le substantif προσφορά · offrande» pour désigner le sacrifice... Chez les Hébreux, tandis que *:dbah* et *saliat* mettre à mort», ℌégorger convenaient particulièrement au sacrifice sanglant, l'idée d'offrir un sacrifice en général s'exprimait par un vocable qui correspond exactement à *oflero* el προσφέρω : savoir, *Imfirtb...* « faire approcher », ame ncr », présenter, d'où *qorbdn.* * oblation », ‹ sacrifice», soit sanglant, soit non sanglant... » M. Lopin, *l.a messe et nous.* p. 62 68.

L'histoire des religions confirme ces données philo logiques. Voir A. Vincent. *l.a religion des judt'o· aram/ens d9Elephantine,* 1937. p. LSI sq., dont nous résumons les conclusions. Chez les ℽro ℬBabylonien le sacrifice est un don, un présent et l une des expressions les plus courantes des tablettes rituelles est la suivante : « Devant telle ou telle divinité, tu feras un présent. » Do même, chez les Hébreux, c'est un tribut au Matlro. Pour Israel, comme pour les ℜautre Sémites, co tribut se manifeste sous la forme d'un don oilmen taire. De ce point de vue du don, commun a tous les sacrifices, le Lévitiquo Insistent sur la perfection do la chose offerte, qu'il s'agisse des (piaillé» de la victime immolée, ou de la pureté de la farine offerte en oblation. L'idée d'offrande se retrouve sous le mol *qorbdn.* employé aussi bien pour désigner les sacri lices sanglants, que les offrandes ℘acifique et les sacrifices expiatoires. Le terme n'existe que dans le Lévitiquo, les Nombres et Ezéchlcl. \. Vincent, p. LSI. souligne lo texte. Lev., it. 1 : Lorsque quelqu'un présentera comme offrande à Jahvé une oblation, son offrande sera... ». Le ℌacrifici ℑan ce chapitre est rangé ℑan la catégorie générale ℑe ℊon à côté ℑe ℴblation ℑe céréales, n, 1, ℑe prémices, n, 12. Le mot *minchdh,* ℑan sa signification première, évoque, Gen., IV, 3, I, l'idée d'offrande aussi bien pour les offrandes do fruits do Gain, <|ue pour ℔e ℌacrifico ℌanglant d'Abel.

Que ℑ'ailleurs ℭe ℴffrande ℮xtérieure doivent tra dulre ℑe ℌentiment ℑntérieur c'ℰ ce <pie nous ont déjà dit les prophète», ℔e ℘ ℑumi ℔e ℍaglographc el ce qu'a parfaitement exprimé le Christ. Cf.ℑ ℊcssii col. 654 M|.

La liturgie chrétienne. interrogée ℑan ℌe ℘lu ℜncien documents, le cou tir nie à son tour Voir art. Me s si., t. x, col. 963. Celle conception du sacrifice don n'est elle pas ℌouvcnle aux prières du canon romain après la consécration : ‹ Se souvenant do la passion... le peuple chrétien offre au Père la seule victime digne do lui, lo pain et le vin ℑevenu le ℭorp ct le sang do son Elis. Il ℮ demandé que celte offrande volt agréée comme l'ont été ℔e ℑon d'Abel, le sacrifice d'Abraham ct l'oblation de Melchisédcch. Qu'elle soit donc portée par l'ange de Dieu sur son sublime autel en présence de la divine majesté, afin que, participant à tel autel pour recevoir lo corps el lo sang du Christ, les ℻idèle soient ℜempli do toute grâce cl de bénédiction celeste. · Cf. P. Batiffol. *Leçons sur la messe.* 1923, p. 18 sq.

D'autre part, 1rs enquêtes convergentes du P. de La l'aille, de M. Lopin, ct de nous même, art. Mı ssi:, t. x, col. 061-1085, aboutissent à la même conclusion : la theorie du sacrifice destruction est récente ct sans fondement suffisant; celle du sacrifice-oblation, an contraire, est garantie par le témoignage ℑe Pères cl des théologiens; elle répond mieux à la tradition dans son ensemble.

3. *(Vest un acte réservé à la dimnile* Tout sacrifice est une oblation sensible; ℜmai loulc oblation n'est pas un sacrifice. Il faut donc définir l'élément spécifique par quoi la simple offrande ℭ différencie du sacrifier.

Le mol oblation évoque l'idée de la simple présentai ion d'une chose offerte spontanément à Dieu, le sacrifice Impliquera ℘lu que celte simple presentation, ℜmai une manière d'offrir, une *action sacrée,* qui. en vertu de l'usage, ou ℑ une institution humaine ou divine, sera significative d'hommage réservé à Dieu. • Il y a sacrifice proprement dit, écrit saint Thomas, quand ℔e ℭhose qu'on offre à Dieu sont lo sujet d'une action comme était la mise à mort des animaux ou comme ℔e In fraction, manducation et bénédiction du pain. Lo nom même de *sacrifiée* l'indique qui vient de >Aim quelque chose de s a c iii'. » Hl·H·, q. t.xxxv. a. 3, ad 3··». Par l'oblation sacrificielle, on relire quelque chose à son usage profane, pour le faire passer symboliquement au domaine de Dieu ct traduire par là le don religieux do soi même à Dieu. \lns|, remarque M. I cpln : · l.e sacrifice comporte d'abord une action et comme un petit drame, l.a chose sacrifiée n'est pas seulement présentée, elle est donnée effectivement à Dieu cl comme transférée en sa Jouissance d'une manière sensible D'autre part, on peut dire qu'en faisant cette donation effective ou pragmatique, l'homme témoigne sensiblement qu'il ℭ donne lui-même personnellement a son Créateur ℑan l'intention de le glorifier cl de réaliser avec lui ('union parfaite pour laquelle il a été créé. M. Lopin. *L'idée du saerl· lice de la messe,* p. 7 10.

L'usage a d'abord synthétisé ℑan un même geste symbolique tout le mouvement de l'âme humaine : c'est ainsi que le sacrifice ℑe prémices, quo l'holocauste cl la *rninch<Hi* ont pu être ℸenu pour ℑe sacrifice ℭapable non seulement d'adorer, do remercier Dieu, ℜmal do l'apaiser cl d'expier les ℘éché Puis, avec le développement de la conscience du péché, ℑe ℜite d'expiation plu» ℀ppropriℯ ont été trouvés par l'humanité pécheresse. El ℭe ℜite ont souligné ℘lu éloquemment le renoncement, la douleur, la souffrance de l'âme pécheresse.

℔in ℔e ℜmanière de présenter ℔e ℴffrande sacrificielle tout en dependant pour une bonne pari, ℑe consentions ℍumaine ou do l'institution divine, pour revêtir une forme proprement signillcalivo de l'hum mage dû à Dieu. ℭ sont ℑan une certaine mesure ℀ccommodée ct aux ℌentiment divers qu'ℰlle avaient à exprimer, ct à la mentalité des peuples qui ℔e utilisaient. De là en même temps la variété, et une certaine homogénéité de ℭe ℜite

Z/ ΛΛ'ᵎ *OKHHXΛX Ht MAISt.S ET* 5.tCAZ-Z/CA'. 1° *Onyines psychologiques du sacrifice,* – Gomme la religion dont il est une des ℮xpression ℘ossible ℔e plu» ℭuraclcrisllquc le sacrifice a su racine profonde ℑan la psychologie. Une logique spontanée pousse l'âme à agir ℭuver l'iùre divin dont elle ℭ sent dépendante comme ℭuver un supérieur. Consciente de son Indigence, elle fait le geste de la pauvreté, elle detmindo, cllo prie, consciente aussi do

sa dépendance â l'égard dr celui qui est son principe ct sa fin; elle tend à entrer cn relations d'amitié avec son Dieu; elle lui fait des présents, clic lui fait des sacrifices. Prières ct sacri lices sont des formes indépendantes et *sui generis* du culte: toutes deux expriment des besoins variés do l'âme humaine : demander et donner. Tous les deux traduisent le In soin «l'exprimer fortement la religion intérieure qui déborde extérieurement ct s'épanouit en dis paroles ondes actions. L'historien des religions reconnaît par scs empiètes l'existence · de l'instinct du sacrifice ». « Que k dieu soit père, ami ou tyran, l'âme croyante paraît avoir comme l'instinct du sacrifice. Mue par l'amour, elle veut faire hommage de ce qu'elle a do plus précieux, inspirée par la crainte, elle veut acheter par un abandon partiel de scs biens, la possession paisible du reste. » Pinard de Lu Boullaye, *I.'étude comparée des religions,* t. n, p. 199. (.et auteur n'a pas de peine à éclairer cette idée par les coutumes de lOriint. ou le pauvre ne se présente jamais les mains vides devant le cheikh de la tribu. I.'offrande pourra être de valeur minime; ce sera toujours un gage de bonne volonté, un témoignage de soumission, une marque de déférence et aussi l'espérance inexprimée que des bienfaits sans nombre payeront au centuple l'humble sacrifice. Cf. Λ. Vincent, op. *cil.,* p. 187.

2° *Ce qu'il g a de naturel et de conventionnel dans les sacrifices.* En partant du fait religieux universel du sacrifice ct de la tendance spontanée de la raison à faire usage de certaines choses sensibles en signe <le la sujétion et de l'honneur qu'elle doit à Dieu, il faut en conclure avec saint Thomas que l'oblation sacrificielle est conforme à la nature humaine. Ill q. i.xxxv, a. I. Encore faut-ÎI préciser ct distinguer avec le saint docteur : Il est des choses qui, (irises en général, sont de droit naturel ct dont les déterminations relèvent du droit positif. Ainsi est-il naturel aux hommes d'exprimer leur religion par des signes, d'utiliser leurs biens pour témoigner leur dépendance envers Dieu ct. dans ce but. d'offrir des sacrifices : l'accord est universel sur ce point. Mais la détermination des signes sacrificiels relève de la libre convention des hommes; elle est d'institution humaine ou divine. Saint Thomas ne semble connaître aucun mode quelconque d'offrande qui aurait de soi, indépendamment d'une institution humaine ou divine, valeur absolue ct universelle d'hommage divin, qui serait dictée par la loi naturelle. *Loc. cit.,* a. l et 2. A l'institution positive do fixer les modalités qui feront de telle (dilation ou tel rite, un hommage essentiellement réservé â Dieu. Étant donné que le sacrifice a caractère d'acte public de culte pour un groupe religieux donné, famille, clan, nation, etc., sa fixation doit prendre une forme connue de tous.

3° **O** *qui revient à Dieu dans l'institution des sacrifices jui/s et chrétiens.* Étant donné que le sacrifice est comme un geste naturel d'hommage qui va de l'homme à Dieu, il peut être normalement laissé à la spontanéité de la nature ct alors il ne remonte à Dieu que dans le sens où Dieu est auteur de la nature humaine. Toutefois, s'il n'est point nécessaire que le rituel des sacrifices soit immédiatement d'origine divine, il sera tout â fait convenable que, dans l'économie progressive de la révélation, le représentant de Dieu détermine, au nom de celui-ci, par quels rites il veut être spécialement honoré. Est-ce â dire que l'institution divine va innover de tout point? Cela ne serait guère conforme à la sagesse de la pédagogie divine. Au fait, la constatation des ressemblances de noms et de rituels sacrificiels chez les Hébreux, les Phéniciens et les Babyloniens, montre que certains gestes sacrificiels ont été utilisés communément par lits peuples les plus divers dès la plus haute antiquité. Il n'est point nécessaire d'en attribuer la première Institution à Dieu Jusque dans leurs détails : Tous ces usages cn partie communs à tous les Sémites nomades, ou demi-nomades, Moise les a connus et agréés de la part de Dieu. M.-.L Lagrange, dm» *Revue biblique,* 1901, p 615.

Les Pères do l'Église ont souligné le carnet ère pedagogique de l'institution sacrificielle. Ainsi saint Jean Chrysoslome. parlant des cérémonies des juifs, sacri lices, purifications, etc. : · Tout cela, disait-il, doit son origine à la grossièreté des gentils. Dieu, cn effet, pour allécher ceux qu'il voulait amener à lui. a consenti à être honoré par le culte rendu jadis aux Idoles, se contentant de le perfectionner un peu, afin d'élever insensiblement les hommes à des notions plus sublimes. » *P* G., t. 1 v i, col. GG. Sur cette pédagogie des sacrifices, voir S. Jérôme. *In Calatas,* iv, 8, *P. /..,* t. xxvi. col. 375-376; Eusèbc de Césarée, *Dem. evunq.,* I. L c. vi. *P. G.,* t. xxn. col. 55; Théodoret, *Serin.,* vu, P. G., t. I.XXXIII, col. 997; S. Grégoire de Nazianze, *Or. theol.,* v. 25. 26, *P. (i.,* t. xxxvi, col. 160-161 : * Dans l'histoire de l'univers, il y a eu deux grandes révolutions qu'on appelle les deux Testaments : l'une a fait passer les hommes de l'idolâtrie à la Loi, l'autre de la Loi à l'Évangile... Dieu n'a pas voulu que ses bienfaits nous fussent Imposés de force, mais qu'ils fussent reçus volontairement. Aussi il a agi comme un pédagogue et un médecin, supprimant quelques traditions ancestrales, cn tolérant d'autres. Qu'est-cc que je veux dire par là? Le premier Testament a supprimé les idoles, a toléré les sacrifices; le second a supprimé les sacrifices, ainsi les hommes ont accepté la suppression imposée, et ont abandonné cela qui avait été toléré : les uns les sacrifices, les autres la circoncision, et de païens, ils sont devenus juifs, et de juifs, ils sont devenus chrétiens et parces changements partiels, ils ont été entraînés commo furtivement ê l'Évangile. »

Aux historiens des religions de dire les rites empruntés au milieu ambiant et agréés par Dieu; voir Pinard de La Boullaye, *Les infiltrations païennes dans l'ancienne Loi d'après les Pères de Γ Église,* dans *Hech. de science rclig.,* t. ix. 1919, p. 197 221. Au théologien de souligner comment, sous l'inspiration divine, les auteurs sacrés ont perfectionné, purifié, le sens des rites existant, en les orientant vers le vrai Dieu, et en insistant de plus en plus sur la nécessité de la religion intérieure qu'ils devaient traduire. La nouveauté do l'institution sacrificielle divine est plutôt dans l'inspiration monothéiste et morale qui est infusée aux rites, quo dans l'élément visible lui-même de ces rites. Xussl celle inspiration ne s'excrcera-l elle point seulement au début dans la fixation d'un rituel et du principe extérieur qui en fera la valeur. Elle continuera à défendre l'âme juive contre les deux écueils qui la menaçaient : l'idolâtrie et le formalisme; égarer scs sacrifices sur les dieux de néant du paganisme, ou croire satisfaire le vrai Dieu par des oblations de choses ou de vies matériellement précieuses sans le retour de l'âme ct le don de soi-même. De là procède la prédication des prophètes sur la vanité des sacrifices. s'ils ne sont point accompagnés des dispositions morales (pic le vrai Dieu réclame. Cf. A. \ lacent, *Op. cil.,* p, I8G 197,

De là encore l'orientation des âmes vers l'intelligence du sacri lice spontané, volontaire du Juste soulTrant en attendant que vienne celui qui devait non seulement prêcher le culte en esprit et en vérité mais l'incarner dans l'oblation, pleine d'amour ct d'obéissance à son Père, du sacrifice parfait pour le péché.

///. /,/>· Z7.v.s / v ur.hiA r/:s et hEuxrtJu:s ni .iac Ap nu:. Les oblations sacrificielles sont présentées à

Dieu cn hommage île dépendance, avec les intentions les plus diverses, dans le hui toujours d'être agréable â Dieu, cn vue do nous le rendre bienveillant et propice cl de resserrer ainsi la familiarité Intime avec lui.

1° *t.r sacrifice Visible est cssentieltemcnl latrcutique. Il doit atiwi, dans l'état dr péché où se trouve I humanité, s'envelopperd'une Intention et d'une forme réparatriers.* Le premier devoir de l'homme, c'est de reconnaître qu'il lient tout du Créateur, qu'il doit confesser le domaine de celui-ci sur tout cc qu'l! a reçu; il le fait par les oblations sacrificielles ou, sous la forme sensible qui lui convient, il sc voue à Dieu : « Avant tout, l'homme sc doit à Dieu. Il lui doit le retour de tout ce qu'il cn a reçu. Au Dieu qui lui a tout donné, il se donne tout entier. **IJ.** pour en être agréé, il prie. Il prie pour que Dieu lire â sol ce qui nous vient de lui, et pour que Dieu garde à soi ce qui lui est consacre. Latrie, eucharistie, impétration se donnent la main cl se prêtent un mutuel appui dans cette première demarche de l'homme vers son Dieu. Mais l'homme, n'étant pas un esprit pur, a besoin de traduire ce don intérieur de sol dans un rite extérieur qui le symbolise. Il fera donc hommage â Dieu d'un don matériel dont toute la raison d'être soit de représenter et d'attester l'intime consécration <lc son âme. » M. de La 'l'aille, *Esquisse du mystère de la loi,* p. 2; cf. M. Lopin. *L'idée du sacrifice dr la messe,* p. 738. 675-678, 172-176, 197.

Le meme geste sacrificiel à l'origine pourra se prêter à exprimer indistinctement les intentions les plus diverses. Ainsi cn fut-il longtemps sans doute pour les sacri lices tic prémices ct pour l'holocauste.

L'holocauste et le sacrifice d'encens apparaissent avant tout dans le Lévitiquc comme des sacrifices d'adoration et d'amour. Lev., i-iv. Saint Thomas reconnaît en ce sacrifice hitrcutlquo le sacrifice parfait. Son excellence lui vient de ce que, par la combustion, il passe tout entier dans le domaine de Dieu. Gela signifie que, « de même que la victime consumée tout entière monte en vapeur vers le ciel, ainsi l'homme entier. avec tout ce qu'il possède, appartient à Dieu, ct doit être offert à Dieu ». ₣l 1·, q. eu. a. 3. adS··.

Dans le sacrifice pacifique, Lev., vu, 11-15. l'âme exprime ses élans d'actions de grâces ct son attente de nouveaux bienfaits.

Dans le sacrifice propitiatoire ou de réparation pour le péché, Lev., iv-vu, l'âme pécheresse traduit, d'une façon onéreuse et douloureuse cn quelque façon, sa volonté de réparation et de satisfaction pénale. L'intention d'expier la faute par l'hommage d'une victime substituée à l'homme coupable était apparue depuis longtemps avec la conscience du péché, particulièrement dans le monde sémite.

Ainsi s'incarnent dans le sacrifice sous ses formes varices, soit en même temps, soit successivement et spécialement, les différents mouvements religieux do l'âme : adoration, action de grâces, réparation pour le péché, demande. On y retrouve les mêmes intentions que dans la prière, car le sacrifice est une façon do prière qui s'incarne en un geste expressif de donation.

En résumé, tout sacrifice n'est pas nécessairement, essentiellement, principalement expiatoire. L'expiation ol la réparation sont une des fins nécessaires du sacrifice sous le régime du péché; mais elles no sont point la lin essentielle à tout sacrifice. Celui-ci est essentiellement latreutlquc.

2· Le *sacrifice est aussi propitiatoire.* Le but de la donation sacrificielle, c'est d'être agréée, de rendre ainsi Dieu biens cillant et propice, cn sue d'entrer en une communion plus Intime avec lui.

Il ne saurait faire de doute que l'homme cn offrant des sacrifices, cn y incarnant l'clan de sa religion intérieure, escompte l'agrément divin cl avec lui la bienveillance ct le pardon. Il ajoute â son offrande dans cc but supplications. Parfois. l'offrant escomptera l'agrément divin ct les bons effets infaillibles du ^aerifice, a bon compte, cn présentant de nombreuses victimes avec les qualités physiques requises. Mais Dieu lui fera savoir par scs prophètes qu'il n'accepte scs oblations que. si elles sont accompagnées des dispositions morales convenables. Am., v, 22 cl IV, 1.elc.; Jcr.,xiv, 10; Ps., xx, I ; 1 x x v ii, 8-10; Lev., t, 3-1, etc.

Mids si, selon l'esprit de l'institution, les rites sont accomplis cl traduisent véritablement les sentiments du cn-ur qu'ils doivent exprimer, l'agrément divin est escompté comme normal, comme la réponse certaine de la miséricorde divine a l'appel de l'homme. Il va de soi. rien ne le marque expressément : L'acceptation divine est simplement corrélative à l'acte de donation : c'en est un autre aspect, la face vue du côté de Dieu, la réponse de Dieu : elle ne s'en distingue pas réellement, mais s'y trouve renfermée implicitement. » M. Lopin, *op. rit.,* p. 685.

Cependant, tout escompté qu'il soit, cet agrément demeure incertain, car il dépend de la miséricorde divine. Ayssi, ΓÉcriture souligne-t-elle fortement les témoignages miraculeux de l'agrément divin, lorsqu'il est accordé à l'homme.

Une fois agréées, les oblations appartiennent a Dieu seul, et sont sanctifiées par lui. Ainsi consacrées, cllc> peuvent nous revenir sur la table de Dieu, chargeas de forces divino cl nous faire ainsi communier à la vie divine.

« L'homme peut avoir l'air de n'ofTrir que ses richesses matérielles, mais, à travers leurs médiations, c'est lui-même qu'il présente : on dirait que scs biens font la roule avant lui, et qu'il les envoie cn ambassade rejoindre le Dieu qu'il rejoindra bientôt lui-même. C'est que l'oblat est l'image de notre âme toute donnée. Quoi d'elonnant que cette hostie ainsi offerte A Dieu et agréée par lui devienne tout entière chose divine, puisse ensuite, en faisant la roule inverse, servir de sacrement cl. par la communion, nous apporter le gage des bienveillances ct des protections d en haut. Masure. Le *sacrifice du chef,* p. 52. Les sacrifices de communion. Lev., m. 1-19; vu, 11-3-1: xxn, 21-28, marquent d une façon sensible ce désir de l'homme de resserrer l'alliance et l'intimité avec Dieu dans le sacrifice. Certains sacri Ikes ne comportent point, il est vrai, celte consommation et cette perfection extérieure et sensible. Mais tous tendent cependant, sans Γexprimer directement, â réaliser l'intimité et la rencontre avec Dieu. C'est le but dernier du sacrifice. produit par lui. même indépendamment de la communion : *l'erum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate inhorreamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni quo veraciter beati esse possimus,* S. Augustin, De *civ. Dei,* I. X. c. vi. P. *L.* I. xn. coi. 283.

Ainsi, la communion n'est point un rite essentiel aux sacrifice %, puisqu'elle manque en fait dans bon nombre de ceux-ci; elle ne fait qu'appliquer plus profondément l'effet produit par eux.

En résumé, le sacrifice est une donation sensible, significative d'une donation intérieure en vertu d'une institution humaine ou divine, dans laquelle l'homme, en signe d'hommage à Dieu (adoration, action de grâces. Impétration, expiation), renonce ù un bien précieux pour l'offrir au maître souverain, dans l'espoir que son oblation agréée lui rendra Dieu bienveillant et propice ct lui procurera l'alliance ou l'intiinité religieuse qu'il recherche.

111. Ci.Assiricvitox n>\s s a c h i f i c e s. 1° *Sacrifices proprement dits, ou sacrifices visibles, cl sacrifices improprement dits uu sacrifices invisibles, sacrifices moraux.* En partant de la notion de sacrifice, on

réservera le nom de sacrifice, au sens strict du mot, aux sacrifices qui sont un hommage intégralement humain à Dieu : cc sont les sacrifices visibles, tels que la nature humaine les exige *(Sacrificium visibile, sicut hominum natura exigit. Concit. Trid.,* sess. xxn, c. i ct can. L Denz.-Bannw., n. 938, 918). Ils ont, comme élément principal, les dispositions morales qu'ils traduisent, mais ils requièrent, comme élément secondaire ct relatif, pourtant essentiel, le signe (pii les exprime au dehors.

Le sacrifice invisible ou moral, tout en ayant valeur en soi, tout en étant l'élément principal de ce que l'on appelle strictement le sacrifice, ne le constitue pits adéquatement ct ne peut être appelé sacrifice qu'au sens large.

C'est de ce sacrifice intérieur ct spirituel que saint Augustin parle surtout dans le texte ci-dessus, quand il définit le sacrifice toute œuvre accomplie dans le but de nous unir à Dieu.

Cette union sc produit par les sentiments extérieurs de la volonté. Là est l'élément principal du sacrifice. Le sacrifice visible est le sacrement, c'est-à-dire le symbole sacré du sacrifice invisible : *sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est. sacrum signum est. Ibid.,* c. v, coi. 282. Dieu, qui repousse le sacrifice d'un animal égorgé, veut le sacrifice d'un cœur contrit, el le sacrifice qu'il veut est représenté par le sacrifice qu'il ne veut pas... Cc que tous appellent sacrifice est le symbole du vrai sacrifice. De cc point de vue, la miséricorde est un vrai sacrifice. L'homme voué à Dieu est un sacrifice en tant qu'il meurt au monde afin de vivre pour Dieu. Notre corps mortifié par la tempérance en vue de Dieu est un sacrifice... La cité rachetée dans son ensemble, c'est-à-dire la société des saints, est le sacrifice universel dont Jésus-Christ est le grand prêtre, el dont le sacrement de l'autel est le signe et qui est offert pour faire de nous le corps d'une tête si noble, a

Dans ce sens large, saint Thomas dira semblablement : · Le fait même de vouloir contracter avec Dieu une union spirituelle, sc rattache à l'honneur qu'on lui doit. C'est pourquoi tout acte vertueux prend raison de sacrifice, du fait qu'on l'accomplit pour entrer en le sainte société de Dieu. » IP-II·. q. 1 x x x v, a. 3, ad 1u". Et encore : ‹ Les biens de l'ânio que l'homm · offre à Dieu en un sacrifice intérieur, par la dévotion ct la prière et autres actes internes de cette sorte : c'est là le principal sacrifice. › *Ibid.,* ad 2·®. Ainsi tous nos actes de vertus pourront, dans une certaine mesure, do co point de vue large, être appelés sacrifices. Maison réserve avec raison le titre de sacrifices proprement dits, aux actes dont la seule vertu morale vient de ce qu'ils sont faits à l'honneur de Dieu. Seul l'acte extérieur d'offrande qui est l'acte officiel de la religion méritera, d'une façon spéciale cl propre, le nom de sacrifice. Ce sacrifice proprement dit est spécialement destiné à représenter l'acte spirituel de religion qui constitue l'flmo du sacrifice et nous unit a Dieu. *Ibid.*

2° *Sacrifices directs de biens intimes cl personnels, ou sacrifices indirects de biens extérieurs.* — Tout sacrifice extérieurement offert est lo signe du sacrifice intérieur, oblation spirituelle que l'âme fait d'ellc-même à Dieu. Il vaut par le rapport qu'il a avec la religion intérieure qu'il incarne. Or, ce rapport sera plus ou moins direct selon les biens offerts. Car l'homme incarnera sa donation Intérieure en l'offrande de biens extérieurs qu'il jugera particulièrement dignes d'être offerts. Il devra marquer alors par des cérémonies ou rites extérieurs qu'il renonce à ces biens, les consacre, cl les fait porteurs de sa religion auprès de Dieu. Ce seront les sacrifices *indirects, rituels,* qui ont pour objet des victimes inconscientes.

Ou bien l'homme n'ira pas chercher au dehors l'objet de son offrande, il s'offrira lui-même, corps ct âme, volontairement, personnellement, directement Dans ce cas, il n'aura plus besoin de marquer sa délégation à l'objet offert par un rite compliqué; il n'aura qu'à exprimer d'une façon sensible ct extérieure, par les gestes, les paroles, les attitudes, les démarches qui traduisent ordinairement ct naturellement une volonté, sa donation intérieure.

Ainsi le don spontané, volontaire de Iα vie du Christ, son offrande de ses souffrances ct de sa mort en réparation des péchés des hommes, par dévouement à Dieu ct à ses frères, n'aura pas besoin pour acquérir une signification sacrificielle do s'extérioriser en des rites compliqués, mais de so traduire simplement dans la conduite extérieure de Jésus en sa passion. Cf. M. Lopin, *op. cit.,* p. 737 sq.

3° *Distinction des sacrifices indirects ou rituels d'après le Lévitiguc.* Elle ne sc fait point d'une façon tranchée en deux catégories : sacrifices sanglants et non sanglants, *[.'holocauste* y apparaît en premier lieu: c'est le sacrifice d'adoration dans lequel la victime tout entière, gros ou petit bétail, est offerte à Dieu ct est consumée totalement par le feu de l'autel. Lev., i. 117; vi. 1-6; xxu, 17-25.

Puis viennent les *offrandes agricoles,* le sacrifice de la *minehdh* où l'on offre des produits végétaux cultivés par l'homme ct servant à sa nourriture, ir, 1-1G. Le sacrifice a pris peu à peu le sens el le caractère d'un substitut do l'holocauste. Num., xv, 1-16; Ez., x l v, 21; XLVi, 5-13; voir A. Vincent, *op. cil.,* p. 201-212.

Ensuite, apparaissent les *sacrifices d'expiation,* qu'il s'agisse du *hâtTàt* (sacrifice pour le péché commis plus ou moins involontairement. Lev., iv, 1-35; v, 1-13; vi, 17-23) ou du *9Aiûm* (sacrifice appelé a expier une faute commise en connaissance de cause. Lev., v, 11-26; vr, 10; vu, 1-7). ('.c sont des sacrifices d'animaux où l'expiation est attachée à l'oblation du sang. On n'oubliera pas que l'holocausc et la *minehàh* ont souvent joué dans l'antiquité Israélite le rôle de ces deux sacrifices d'expiation. A. Vincent, *op. cil.,* . 159 sq. Enfin le Lévltiquo signale les sacrifices de communion *zébah,* vif, 11-31; ni, 1-17, offerts en action de grâces, vu, 12-15.

De ces rites divins, on saisit bien le trait commun: l'idée d'hommage religieux, de donation symbolique, les différences aussi les plus apparentes dans les buts poursuivis; mais « il ne semble pas quo le Lévitlquc mette une grande différence, du point de vue divin, entre les sacrifices où le sang coule et ceux où il ne coule pas. Quant au concile de Trente, stss. x x iî, . i, il ne considère pas le sacrifice sanglant el le sacrifice non sanglant comme doux espèces du même genre, mais il les oppose, comme le dit si bien le P. Billot, *Sicut reprivsentativum repnrsentato* ›. E. Masure, *op. cit.,* p. 35.

Au fond, ce qui importe du point de vue divin, même dans l'Ancien Testament, c'est beaucoup plus que la manière d'offrir, les buts poursuivis et l'esprit qui Inspire l'offrande. Aussi les prophètes enveloppent-ils les formes les plus diverses de sacrifice dans une même critique si elles ne sont point accompagnées de l'oblation intérieure qui convient. Miellée, vi. 6 et 7.

1° *Distinction dans ta manière d'offrir le sacrifice direct on personnel du Nouveau Testament.* — Dans le Nouveau Testament, l'oblation sacrificielle unique, ce n'est point une victime inconsciente qu'il faut marquer de signes expressifs de l'intention d'offrande, c'est le Christ qui, consciemment, sc donne hii-mèmc. c'est son oblation volontaire pour la gloire de son Père et notre salut, qui forme l'âme ou l'élément principal du sacrifice parfait. Sous quelque formo que sera offert le sacrifice parfait, il requerra avant tout

cette oblation Intérieure. Mais celle oblation se traduira au dehors de deux manière différentes : *n)* par un minimum d'extériorisation symbolique sur la croix ct cc sera l'oblation sanglante du Calvaire; *b)* par une action liturgique, <|UÎ sous le symbolisme expressif du pain rompu et du vin dans le calice d'une façon non sanglante, préfigurera à la Cène et commémorera à la messe l'oblation consommée au Calvaire. Ainsi l'on distinguera dans l'unique oblation du Nouveau Testament une double manière de l'offrir.

1. Le *sacrifice sanglant dr la passion et de la mort du Christ.* — L'Église s'appuyant sur l'Écriturc ct la Tradition reconnaît une signification ct une valeur sacrificielle do rédemption à la passion et à la mort du Christ. Saint Thomas exprime ainsi cette pensée : • Le Christ s'est offert lui meme dans lp passion pour nous; ct ce fait d'avoir enduré la passion volontairement, a été souverainement agréable à Dieu, comme provenant d'une souvendue charité. D'où il suit que la passion du Christ a été un véritable sacrifice. › III·, q. XLvin. a. 3.

Au fait, l'oblation qui a commencé à la Cène, qui '•'est manifestée diversement durant la passion et s'est consommée sur la croix, réalise excellemment la notion de sacrifice. Elle en implique les deux éléments intérieurs ct extérieurs nécessaires : l'âme de ce sacrifice, c'est l'acte sacerdotal d'oblation, plein d'obéissance ct d'amour, en vertu duquel Jesus fait le don total de sa vie cl sc dévoue à la mort; l'aspect sensible et extérieur de ce sacrifice, sans avoir rien certes d'un sacrifice rituel, cc sont les gestes, les paroles, les attitudes du Christ que traduisent au dehors, depuis la Cène jusqu'à la mort sur la croix, sa volonté de s'offrir, son abandon à la volonté du Père; c'est en un mot. le sang qui coule, non pas en tant que signe de l'immolation criminelle accomplie par les juifs, mais en tant (pie signe de l'acceptation spontanée par le Sauveur du sacrifiec do sa vie.

Nous ne dirons donc pas que cc sacrifice de la passion et de la mort du Sauveur est permanent du simple fait que l'hommage intérieur de dévotion, commence avec le premier instant de la vie, demeure éternellement actuel, il manque à cet hommage intérieur, commencé avec l'incarnation, le minimum d'extériorisation ct de signification requise, pour le sacrifice proprement dit. Il lui manque aussi la détermination positive venue de Dieu pour attacher à cet hommage la signification et lu valeur de sacrifice rédempteur. D'après les données de l'Écriturc et de la Tradition, c'est à la passion ct à la mort du Christ, à l'oblation sanglante du Calvaire, qu'est attachée exactement cette signification el cette valeur.

Si nous refusons de confondre l'oblation proprement sacrificielle du calvaire, avec l'hommage journalier do la religion parfaite de Jésus, nous ne nions point que celui-ci» d'ordre moral, prépaie le vrai sacrifico du Calvaire et en constitue l'âme. Avec M. l epin. nous le reconnaissons volontiers : ‹ De meme que le Christ s'est offert dans les tourments de lu passion, ainsi il a pu s'offrir et incontestablement il s'est offert, à chaque instant de sa vie mortelle, sous l'impulsion de la même charité sans borne, dirigeant vers le Père toutes scs puissances ct tous scs actes humains, réalisant d'une manière idéale le sacrifice d'adoration, de louange, de glorification, d'amour, que la créature libre doit offrir d'elle mémo au chrétien. » *Op. cit.*t p. 744.

On ne peut mieux marquer la continuité cl Γexcellence de la religion intérieure parfaite de Jésus, l'âme de tout vrai sacrifice. Mais là n'est point adéquatement le vrai sacrifice humain, la donation sensible ct extérieure telle que Dieu l'a voulue pour la Rédemption du monde. Il nous paraît plus conforme au langage traditionnel de réserver le nom de sacrifice proprement dit à l'oblation réalisée dans la passion ct la mort du Christ. Là est l'unique oblation sacrificielle offerte immédiatement par le Christ lui-même. L'oblation inférieure de Jésus, donnant toute sa vie, tout en étant infiniment glorieuse au Père ct méritoire pour nous, reste de l'ordre des sacrifices moraux, qui ne réalisent pas adéquatement la notion de sacri fice.

2. Le *sacrifice non sanglant, rituel de la Cène et de la messe.* — La fol nous enseigne qu'à la Cène, Jésus s'est offert comme sur la croix; c'était le même sacrifice identique pour le prêtre ct la victime, différent par le mode d'oblation, car, à la Cène, le Christ s'offre d'une façon non moins réelle, mais d'une façon rituelle, sous l'image préfigurative de son immolation réelle du lendemain. La Cène a tous les caractères du sacrifice rituel : · C'est l'oblation de la victime, actuellement et simplement destinée a être immolée, el rendue présente sous les signes figuratifs de cette immolation prochaine; comme telle dès meintenant offerte à Dieu en véritable sacrifice. » M. Lepin, *op. cit.,* p. 696. Cette représentation sensible marque à la fois la volonté de Jésus d'offrir son corps ct son sang el son intention d'éterniser ŏn offrande, de donner à l'humanité le sacrifice visible ct rituel, approprié à sa nature; il met entre les mains de son Eglise la vérité et le mérite de sa propre oblation sous la forme du rite eucharistique, qui rappellera, représentera l'oblation sanglante du Calvaire, (.'est le véritable sacrifice non sanglant d« la nouvelle Alliance! Offrande symbolique, sous les especes séparées du pain cl du vin, de la personne vivante même du Christ : « .Après avoir célébré la Pâque ancienne que la multitude des enfants d'Israël immolait en mémoire de la sortie d'Égypte, il a institué la Pâque nouvelle, savoir sa propre personne *(seipsum)* qui devait être immolée sous des signes visibles, par l'Église au moyen des prêtres en mémoire de son passage de ce monde au Père. » Conc. *Trid.*. sess. xxn, c. i, Dcnz.-Bannw., n. 938. · El parce que, dans cc divin sacrifice qui s'accomplit à la messe, ce même Christ est contenu cl immolé d'une manière non sanglante, qui s'est offert lui-même une seule fols sur l'autel de la croix, d'une manière sanglante, le saint concile enseigne que cc sacrifice est véritablement propitiatoire. C'est, en effet, une seule cl même hostie, ct le même l'offre maintenant par le ministère des prêtres qui s'offrit alors lui-même sur la croix, la seule difference étant dans la manière de l'offrir. › *Ibid.,* c. n, n. 940.

5° *Sacrifices vrais et sacrifices /aux.* — Les vrais sacrifices, selon la Révélation, sont ceux qui sont offerts au vrai Dieu, selon les rites établis par l'Ancien ou le Nouveau Testament, et avec les dispositions morales convenables. Ils sont offerts par des ministres spécialement députes à cet office : les prêtres.

Les faux sacrifices sont ceux qui sont offerts aux idoles; les sacrifices qui ne sont pas offerts avec les dispositions morales convenables sont vains pour ceux qui les offrent ainsi.

IV. L'odlxoation mouali et rkugieusk des sacrifices. En lui-même, le sacrifice est un hommage réservé à Dieu. C'est une dette spéciale que nous lui devons comme au Maître souverain de la vie ct de la mort ct de tous les biens que nous possédons. ‡ll1·, q. lxxxv, a. l el 2. Étant l'acte spécial, caractérisé par ce fait qu'on l'accomplit à l'honneur de Dieu, il appartient à une vertu déterminée, la vertu de religion. Mais il peut, sous l'inspiration d'autres vertus, également ordonnées à promouvoir l'honneur de Dieu, s'enrichir pratiquement de finalités qui dépassent le simple acquittement d'une dette religieuse. Voir L. Menessier. *La religion*, p. 367.

Puisque l'offrande du sacrifice relève de la lol naturelle et que relie d oblige tous les hommes, tous sont donr tenus d'offrir le sacrifice â Dieu. Mais quel sacrifice? · *Il y* a. remarque saint Thomas, q. 1 x x x v, a. I, deux sortes dc sacrifice : le premier, le principal, est le sacrifice intérieur, à quoi tous sont tenus; car tout le monde est tenu d'offrir Λ Dieu une âme dévote. L'autre est le sacrifice extérieur qui se divise en deux. Il y a, en effet, un sacrifice dont toute la valeur morale reside en l'oblation des biens extérieurs, fait à Dieu en témoignage de soumission â se divinité. L'obligation en est diverse pour ceux qui sont sous la Loi, ancienne ou nouvelle, cl pour ceux qui n'ont pas vécu sous la l-oi. Sous le régime de la Loi. des sacrifices déterminés sont obligatoires conformément aux prescriptions légales. Ceux, au contraire qui n'étaient pas sous lu Loi, étaient tenus à certains sacrifices extérieurs qu'il devaient faire a l'honneur dc Dieu; en convenance avec le milieu où ils vivaient. Mais ils n'étaient point obligés dc manière déterminée â tel ou tel sacrifice. » A ces considérations, l'on objecte que les sacrifices ont le rôle de signes, cl que ce genre dc symboles échappe à bien des gens. C'est vrai, ‹ ct tous ne connaissent point explicitement la vertu des sacrifices, mais du moins en ont-ils une connaissance implicite, tout comme ils ont une foi implicite ». *Ibid.,* ad 2··. Ils sont tenus dans la mesure où ils savent.

V, Valeur rklioirusr respective des différents sacrifices. 1° Les *sacrifices anciens avant la Loi.* Les peuples anciens ont incarne leur religion dans des rites sacrificiels qui cherchaient à balbutier les sentiments do dépendance, de reconnaissance, d'implora-tion, d'expiation qui étaient au fond des cœurs, ct qui devaient, en conséquence. 1rs rapprocher delà divinité.

Le Jugement que l'on portera sur les économies sacrificielles anciennes depend du jugement que l'on porto sur la valeur des formes anciennes de la religion, ct sur la religion tout court.

Ou bien, l'on part d'une métaphysique panthéiste, ou athée, cl l'on ne voit dans les économies sacrificielles anciennes ou modernes (païens, primitifs actuels) qu'une vaste illusion, qu'erreur, sauvagerie, cruauté, magie. Tel est le jugement d'A. Loisy. *Essai historique sur le sacrifice,* Paris, 1920. p. 167-510; spécialement, p. 522 : La plus lointaine origine du sacrifice, son premier rudiment est dans la magic primitive ct naïve do l'homme inculte. · P. 523. L'histoire du sacrifice, comme en général celle de la religion, s'est dérouler suivant une certaine logique dont on peut dire qu'elle a peu à peu... rationalise, moralisé des pratiques en elles-mêmes dépourvues de raison cl ‹!c moralité. Le point de départ est dans l'absurdité nue, évidente pour nous, dc l'opération magique cl «lu don rituel... · El encore p. 525 : Que l'action sacrée poursuive un effet positif ou un effet négatif, qu elle prétende réaliser le bien temporel et matériel, ou le bien spirituel ct moral, la fortune immortelle de l'homme, ou qu'elle veuille écarter le mal, mal physique dc la maladie, mal moral du péché, elle sc perd dans le vide et les Idées qui la supportent ou par lesquelles elle essaie dc sc justifier sont pareillement fragiles. Les économies de salut ne sont pas en elles mêmes quelque chose de plus solide, de mieux éprouvé, de plus fermement garanti, que les rites totémiques des Arunta d'Australie. » C'est l'illusion universelle, p. 53 ; « L'histoire de l'action sacrée apparaît donc comme celle de l'illusion la plus tenace dont ait été possédée, dont soit encore pénétrée l'humanité. Effort Incessant, confus ct incertain, coûteux certes, douloureux même, et révoltant en beaucoup d'endroits, irrationnel au fond, ct sain pour acheter le libre usage «les choses de ce momie... Action magique à son point de départ, le sacrifice n'a jamais cessé de l'être, tout en sc développant en une sorte dc rançon universelle, pour le salut del hommes dans le temps et dans l'éternité. »

1'ne fois écartée la valeur théocentrique des sacrifices anciens, A. Lolsy leur reconnaît cependant une valeur pratique. » Avant do condamner sans phrases le mirage de la religion et l'appareil de l'action sacrée comme un simple gaspillage des ressources cl des forces sociales, il convient donc d'observer que la religion ayant été la forme de la conscience sociale ct l'action sacrée l'expression de celle conscience, la perle fut compensée par un gain... » P. 537. Quel fut ce gain? Ce fut une certaine satisfaction, par des procédés illusoires, donnée à des besoins éternels du l'homme : le besoin religieux de la confiance en la vie, le besoin religieux do cohésion sociale, le besoin religieux de dévouement à la société. La religion, par les sacrifices, créait cette confiance, consacrait ce lien cl encourageait eu dévouement. ·

Ce jugement pessimiste ne s'impose ni comme unique interprétation valable des faits, ni surtout comme véritable explication métaphysique du phénomène religieux. Dieu existe, la religion est un devoir, l'homme doit à Dieu l'hommage intégral de son être, corps et âme. Les sacrifices anciens ont valu ce quo valait devant Dieu la religion qu'ils exprimaient. Ils n'ont pu être que des balbutiements religieux; mais ils traduisaient cependant un élan vers la divinité. Sous les mythes ct les attitudes religieuses les plus diverses des primitifs, il Luit savoir « retrouver la figure cachée du mouvement vers Dieu ·. Masure, op. *cit.,* p. LS. Voir Lemonnier, *Précis de sociologie,* p. 118-126. Ainsi en juge .1. Grimai, *Le sacerdoce ct le sacrifice de Notre-Seigneur .L'sus-ChrisL* p. 77-78. On n'oserait dire que toutes les immolations et communions en dehors du Tabernacle et du Temple d'Israël, n'auront été «pie superstition, sacrilège et orgie. Même dans le culte grec, si foncièrement idolâtriquc cl sensuel. nous croyons saisir par instant, une ombre et plus qu'uno ombre de la religion vraie. Dans les deux grands tragiques, Eschyle cl Sophocle, ne percevons-nous pas. sous les formules d'invocation. l'attitude ct l'accent d'une âme qui adore? Et pourquoi le sentiment religieux aurait-il été moins vivace que les autres nobles instincts «pii survécurent au sein des ténèbres cl de la corruption? »

Mais il faut aussi constater les déviations. Elles sont venues de l'idée insuffisante ou fausse quo les anciens se sont faite de la divinité. Ils l'ont honorée selon l'idée imaginaire qu'ils s'en faisaient; lui prêtant leurs passions, ils l'ont traitée en conséquence. Les historiens des religions le reconnaissent. Que le Dieu soit père, ami. ou tyran, l'âme croyante parait avoir comme l'instinct du sacrifice. .Mue par l'amour, elle veut faire hommage dc ce qu'elle a de plus précieux; inspirée par la crainte, elle veut acheter par un abandon partiel de ses biens la possession paisible du reste. Mais cette offrande peut prendre deux formes distinctes : renoncer à scs passions pour plaire à ses dieux en devenant plus raisonnable, ou renoncer à ses prérogatives humaines, pour marquer plus d'humilité ct de sujétion. Dans les deux cas, le sacrifice est réel. C'est là sans doute ce cftii a rendu possible tant d'illusions lamentables. Le fidèle croyait servir ses dieux parce qu'il leur immolait vraiment soit sa dignité d'homme, soit scs affections les plus vives, comme dans l'oblation de ses enfants. Mais l'une de ces formes conduit Λ l'amélioration progressive de l'humanité, l'autre à sa déformation croissante. › Pinard de La Boullaye.op.aL, t. n, p. 199. Autre déformation naturelle à la religion humaine : ce fut le formalisme qui vida des gestes qui devaient être pleins d'un élan d'âmes et de prières, cl crut par là sat Maire à bon marché les exigences divines.

Quoi qu'il eu soil de ces (lrvhdions.il reste que selon l'exigence des besoins éternels dc l'homme, il y avait dans le mouvement profond qui entraînait celui-ci à reconnaître par les sarrilices Dieu comme principe de ht création ct Ilu dernière a laquelle il faut tout rapporter, quelque chose» de noble cl de grand moralement : la reconnaissance individuelle et sociale de la maîtrise divine, l'effort vers la reparation du péché, la tendance plus ou moins efficace a une communion autour de la table du dieu considérée comme une table do famille qui reliait la divinité aux hommes cl ceux-ci entre eux. Sur celle valeur relative dc l'institution sacrificielle dans l'antiquité, voir M. dc La Taille, dans *Eucharistia.* p. 153 à 158.

2° ⅋ *suerlitres de la Loi.* 1. *Par rap/Hirt aux sacri/ices des gentils.* Ils ont la valeur d'une discipline ct d'une épuration de l'institution sacrificielle de la loi dc nature; ils sont une réaction contre les corruptions du paganisme, et un redressement des conceptions formalistes et intéressées, une aide au peuple choisi pour s'élever à une intelligence plus spiritualiste du culte. Cf. M. de La l'aille. *Esquisse du mystère dc la foi.* p. 6 L

2. *Par rapport au sacrifice parfait de lu plénitude des temps.* — Les sacrifices de la Loi apparaissent comme des ombres, des ligures, des choses Imparfaites, *egena elementa :* 11 est impossible que le sang des taureaux ct des boucs enlève les péchés. Heb., x, -l. « Les sacrillces et les oblations offerts ne peuvent amener à la perfection, au point de vue de la conscience, celui qui rend ce culte. › Heb., ix, 9. Aussi l'Église enseigne-t-elle que ni les gentils, par la puissance de la nature, ni les juifs, par la lettre des lois de Moïse, n'ont été délivrés du péché et n'ont pu s'en relever, *('une. 'trident.,* sess. vi, c. vi, Denz.-Bannw., n. 793. Les sacrifices de la loi figuraient le seul vrai sacrifico agréable à Dieu, celui dc la Croix.

En eux-mêmes. cependant, ils n'étaient pas dénués dc toute valeur morale et religieuse : ils valaient ce que valait la religion intérieure dc ceux qui les oITraient; ils ne réalisaient donc toute celte valeur (βi'autant qu'ils étaient l'expression véridique des sentiments d'adoration, de reconnaissance, dc contrition, de soumission de la part de l'offrant. Saint Thomas marque bien cette valeur relative. IIM;II q. cm» a. 2. Apres avoir afllrmé que ces rites de la Loi ne pouvaient par eux-même purl lier du péché, i) ajoute : Mais au temps de la Loi, l'âme des fidèles pouvait s'unir par la fol (implicite) au Christ incarné et souffrant, cl ainsi être justifiée par la foi du Christ. L'observation de ces rites était une sorte de profession de cette foi. C'est pourquoi, dans la Loi ancienne, on offrait des sacrifices pour le péché, non que ces sacrifices purifiassent (directement cl par eux memes) du péché, mais parce qu'ils étaient comme une profession de la foi qui purifiait du péché... Celui d était remis non pur la vertu des sacrifices, mais grâce à la fol el à la dévotion de ceux qui les offraient. Lev., iv. 26. 31; v, 10. » Sur celle valeur réelle, morale el religieuse, mais imparfaite el relative des sacrillces dc la Loi, art. *Sacrifice,* dans *Dictionn. de lu table,* t. v, col. 1333; ici, l'art. Li vit iq i i , col. 196; el A. Médcblcllc, /.'ex- | *plation dans te Xouvrait et ΓAncien Testament,* t. i, Borne, 1921. p. 165.

3° I *alcur du sacrifice parlait de la nouvelle Alliance.*

L *Le sacrifice absolu de la passion ct dc la mort du (Jirisl. a) (Test un sacrifice proprement dit. transcendant à tous les sacrifices.* Ce sacri lice réalise d'une façon éminente la notion du sacrifice parfait : témoignage extérieur le plus saisissant, rendu, sous l'inspiration d'obéissance cl d'amour le plus pur. aux droits souverains de la sainteté, «te la justice de Dieu.

Voir un très beau développement de Mgr Hedley, */.a sainte eucharistie,* trad. Boudièrc. Paris. 1968, p. 195-196; cité dans J. Biv 1ère, *Le dogme dc la rédemption. Etude Ihéologiqur,* 3· éd., Paris, 1931. p. 210; et cf. ici, art. Béni mpt io n , t. Xin» col. 1976 sq.

Ajoutons qu'avec la passinn ct la mort du Christ, nous sommes en face du plus vrai des sacrifices» *Verissimum sacrificium* (S. Augustin); nous avons la, réalisés au maximum tous les éléments extérieurs et intérieurs du sacrifico proprement dit. S. Thomas, 11 Is, q. xi.viii. a. 3 : *Sacrificium proprie dicitur aliquid lactum in honorem proprie Deu debitum ad eum placandum.*

Et ce n'est que là, entre la Cène el le Calvaire, quo sc consomme suivant l'institution divine, suivant la volonté du Père, le sacrifice véritable ct parfait de la rédemption. Les autres actes du Christ étaient infiniment méritoires et oITraient au Père l'hommage delà religion parfaite; c'est uniquement dans l'oblation sensible, extériorisée à la (.eue et au Calvaire, que s'exercait la force propitiatoire dc la donation sacrificielle du corps cl du sang du Sauveur.

bj Valeur unique rt définitive du sacrifice absolu de la croix. Cette valeur lient à deux (hoses : d'une part à ce que c'est l'acte dc donation totale le plus pénétré dc renoncement qui soit sorti d'un cœur humain sous l'inspiration de la charité ct dc l'obéissance la plus parfaite; d'autre part à ce que cet acte humain était approprié par une personne divine ayant assumé la nature humaine, el qui dès lors participait à la dignité divine. Ainsi ce sacrifice de l'Ilommc-Dieu sc trouvait posséder une valeur d'adoration et de réparation surabondante, compensant el au delà toute désobéissance humaine. C'est la doctrine de saint Thomas : Le Christ en souffrant par amour el obéissance, a oITcrl à Dieu beaucoup plus que ne l'exigeait la compensation de toutes les fautes du genre humain et cela : 1· à cause du grand amour qui l'a porte à souffrir; 2° a cause de la dignité dc la vie, la vie d'un Homme-Dieu; 3° à cause dc l'étendue el de la grandeur de la souffrance endurée. ▮ ill·» q. x l v iii, a. 2 et 3. On trouvera le même langage chez les mystiques : voir P. de Cendren. *L'idée du sacerdoce ct du sacrifice de Jésus-Christ,* chez les théologiens modernes : (:. Pell, *Das Dogma von der SQnde und ErlOsung.* p. 69 et 90-91; ifranzelin. *Tractatus de Verbo incarnato.* 3· éd.. p. 501; J. Rivière, *op. cil..* p. 262 a 295.

2. *L'oblation rituelle non sanglante de la Cène.* L'oblation non sanglante de la Cène» où le Christ s'ofire directement cl sc voue eu quelque sorte à l'immolation du Calvaire sous le signe rituel de cette immolation, quoiqu'elle ne soit point en soi nécessaire au sacri lice de la Croix (dont elle constituendi seule l'oblation unlquo et nécessaire) est en rapport très étroit avec lui; elle en est la préfiguration, en quelque sorte les arrhes. Celle oblation non sanglante, en tant que donation totale du corps el du sang du Christ, constitue déjà une oblation sacrillcielle qui participe à la valeur unique du sacrifice de la Croix.

Celte oblation en tant qu'elle se revêt d'une forme rituelle précise regarde surtout l'avenir. » Le rite accompli à la Cène a sa raison d'être en ce qu'il inaugure le sacrifice *rituel* de l'eucharistie, que le Christ veut laisser à son Église. Son rapport avec la Croix est celui du symbole avec la chose à représenter, parce que le sacrifice eucharistique étant, l'application du sacrifice rédempteur, doit lui être relatif. El c'est bien à raison de celle relation étroite quo Jésus accomplit le rite sous le coup de la mort, cl autant que possible dans l'actualité du sa passion, * M. Lopin, *L'idée du sacrifice dc la messe,* p- 697.

3. *L'oblation non sanglante de la messe.* Elle est tout entière suspendue à la valeur absolue du sacrifice

commencé Λ la Cène ct consommé nu Calvaire. Par ccs paroles : · Faites ceci en mémoire de moi ·, le Sauveur nous ronfle Je soin de refaire ce qu'il a fait à la Cène; il nous met entre les mains le don qu'il a offert : son corps ct son sang; avec les dispositions morales non rétractées dans lesquelles il offrait, pour que nous nous l'appropriions et que son sacrifice rédempteur devienne le nôtre. Il nc s'agit pas de refaire du Sauveur une victime; la victime a été constituée une fois pour toute ct agréée éternellement; il s'agit de nous approprier cette victime pour faire don à Dieu du corps ct du sang du Sauveur réellement présents sous le signe représentatif de sa mort ; il nc s'agit pas par là d'obtenir une nouvelle rédemption, comme si Punique oblation sanglante du Calvaire eût été insuffisante; il s'agit simplement d'en appliquer, d'en monnayer les mérites. Entre la messe ct la Cène, il y a identité de don offert, identité de rite, mais différence dans la manière dont s'accomplit le rite. « A la Cène, l'Eglise n'offrait pas, mais Jésus-Christ tout seul; encore moins offrait-elle par le ministère de ses prêtres dont la fonction n'était pits encore instituée. Elle offre à la messe, ct elle y offre par scs prêtres. A la Cène, il ne sc faisait pas une commémoralson de l'événement sanglant, lequel n'était pas encore révolu; mais cet événement était préligure dans une image sacramentelle qui l'engageait devant Dieu. La messe commémore ce qui est passé; elle n'en donne point les arrhes, mais en fait valoir le prix... M. de La Taille, *Esquisse,* P· 10·

Pour l'appréciation de la valeur relative du sacrifice de la messe, il nc faut oublier ni l'identité du don offert à la Cène. au Calvaire, ct à la messe, ni l'identité de l'unique prêtre principal, ni la différence des sacrificateurs visibles. Si l'on envisage le don, le corps ct le sang rédempteur offert à la messe pour l'Église universelle possèdent une valeur surabondante de satisfaction; si l'on envisage l'action sainte de l'Église qui offre, celle-ci est variable et finie; de ce point de vue les différentes messes peuvent varier de valeur entre elles : ‹ Mais toutes déliassent en valeur la simple contribution cl le simple apport de l'Église universelle cl de tels membres, ou agents particuliers, vu que toutes empruntent â la victime un surcroît qui majore incomparablement le prix de notre acte oblnteur. * M. de La Taille, dans *Eucharistie,* p. 172. Nous aurons toujours à puiser dans le trésor inépuisable de l'unique oblation rédemptrice. Le tout est de progresser dans notre union au Christ-Prêtre ct victime pour progresser dans notre mise en valeur de son unique sacrifice rédempteur.

Ainsi, en résumé, l'oblation sanglante du Calvaire, émanée jadis de la charité du Christ obéissant jusqu'à la mort, apparaît comme toujours opérante dans l'actualisation de la Rédemption non seulement au Ciel dans l'interpellation du Souverain-Prêtre pour nous, mais sur la terre dans toutes les oblations particulières ct subordonnées, qui en étendent le fruit dans le temps ct dans l'espace à l'universalité de l'Église. Ainsi par la médiation du Prêtre cl de la Victime parfaite sc trouvent amenés à leur perfection, consommés, valorisés, achevés les sacrifices des hommes, devenus capables d'offrir les sacrifices spirituels requis par l'institution du culte en esprit et en vérité. Ainsi dans le sacrifice de la nouvelle Alliance s'éclaire aux yeux de la Tradition chrétienne la signification profonde de l'économie des sacrifices : « Tous les sacrifices anciens ont de diverses manières symbolisé le sacrifice unique dont nous célébrons la mémoire. » S. Augustin *Contra Faustum,* L VL c. v, *P.* t. xui, col. 231. · Toutes les choses qui sont appelées sacrifices ont lien à la ressemblance d'un certain vrai sacrifice... Les uns en sont des contre façons... les autres annoncent le seul vrai sacrifice qui devait être offert pour les péchés; maintenant de ce sacrifice consommé, les chrétiens célèbrent la mémoire par la sacro-sainte oblation et participation du corps et du sang du Christ. -*Ibid.,* I. XX. c. xvin, col. 382.

Ainsi à l'autel, l'Église, corps du Christ, apprend du Sauveur qui est sa tête à s'offrir : Le sacrifice le plus glorieux, le plus excellent, qui puisse lui être offert, c'est nous-mêrnc, sa Cité, et c'est le mystère que nous célébrons dans nos oblations. » *De cio. Dei,* 1. XIX, c. xxin, 5, t. x m, col. 655. ' l'oute la cité rachetée, c'est-à-dire l'assemblée des fidèles ct la société des saints, est le sacrifice universel offert à Dieu par le grand Prêtre qui s'est offert pour nous dans sa Passion pour faire de nous le corps d'une tête si noble. Tel est le sacrifice des chrétiens : être tous un seul corps en Jésus-Christ, ct c'est ce mystère (pic l'Église célèbre dans ce sacrement de l'autel où elle apprend à s'offrir elle-même dans l'oblation qu'elle fait à Dieu. » *Ibid.,* I. X, c. vi, col. 28 l.

Do là. cette merveilleuse unité du sacrifice chrétien et son identité avec celui du Calvaire : « L'unité de l'Église chrétienne nc sc laisse pas partager en plusieurs hosties et plusieurs sacrifices. Tous ccs fragments d'holocauste, si nous pouvons ainsi dire, font partie d'un seul holocauste d'une plénitude universelle. Tant de victimes ne sont que les membres d'une victime unique qui célèbre, sur la croix son oblation sanglante, ct dans l'eucharistie son oblation non sanglante, ct qui s'incorpore toute oblation, sanglante ou non. de ses membres comme des éléments de sa propre immolation. » Thomassin. *De Verbo incarnato,* L X. c. xx, n. l, éd. Vives, l. iv, p. 388.

Par la médiation de l'oblation parfaite de l'IIommo-Dicu, toute l'économie sacrificielle prend son sens : un sacrifice temporel rayonne dans son efficacité sur le passé comme sur l'avenir.

Outre la bibliographie des articles Evciiahistik, LLvitique, Messe, Rédemption, tie ce dictionnaire, on immiihi se référer aux ouvrages suivants :

Ie *Ouvrages catholiques·* - \V. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee,* 5 vol. surtout le dernier : *EndsqnlhfSi der Religlonen der Urvolker Amerikas, Asiens, Australiens. Afrikis,* Munster-en-W., 1930-1935; Id., *Origine et évolution de la religion,* Paris, 1931; (d., *Ethnologische Remerkungen zu theologischcn Cp/ertheorien,* Môdling. 1922; Id., *Notions générales sur le sacrifice dans les egeles culturels.* dans *Semaine d'ethnologie religieuse·* Compto rendu analytique de la m session tenuo à THbourg. 1922, Enghlon. 1923; A. Lemonnier. (). P., J. Tonneau, O. P., et II. Troude, *Précis de sociologie,* Marseille, 1935; M.-J. I«agiange, *Etudes sur les religions sémitiques,* 2· édit., Paris. 1905; M. Lepin. *L'idée du sacripce de la messe d'après les théologiens, depuis l'origine jusqu'à nos jours,* Paris, 1926; Id., La *messe et nous,* Paris, 1937; M. de La Taille, *Mysterium fldeL De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento,* Paris, 1921; Id., *Esquisse du mystère de la foi, suivie de quelques éclaircissements,* Paris, 1921; Id., dans *Eucharistia,* Paris, 1931. p. 151 â 206; S. Thomas d'Aquin. *Somme théologiqut : La religion,* t. i. trad. fnmç. par L. Mcncvder. O. P., Paris. 1932; \. X Inccnl, La *religion des fudéo-uraniéens d'Eléphantine,* Paris, 1937. spécialement c. IV. Les *sacripets,* p. 111 a 233.

2· *Ouvrage* \ *non catholiques.* - M. Dussaud. *Les origines cananéennes du sacrifice Israélite.* Paris, 1910; A. Lolsy, *Essai historique sur le xacripce.* Paris, 1920; K. Will, fx *culte,* dans *Etudes d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la faculté tic théologie protestante de l'iinioerdti de Strasbourg,* 3 vol., Paris, 1925-1935.

A. (Lvi'df.u

SACRILÈGE. L Notion générale. IL Espèces. IIL Grnvilé.

L Notion gînihm.i. Les anciens appelaient sacrilège, le vol d'une chose publiquement protégée par la sainteté du temple, où elle se trouvait. C'est Γacception du mol pour saint Grégoire le Grand :

Sacrilegium ci contra leges est, si quis quod venerabilibus locis relinquitur, ꝑrava voluntatis studio suis lentaverit compendiis retinere. Inséré au *Décret* de Gration, catis. XVII, q. IV, cap. 4, *Sacrilegium.*

Au sens large, ce mot s'applique ὰ toute faute commise contre la vertu de religion; au sens strict, c'est la profanation d'une personne, d'une chose ou d'un lieu sacres, ou, pour mieux dire, publiquement dédiés par l'autorité de Dieu ou de l'Eglise au culte divin. Une résolution ou un vœu d'ordre privé ne suflit pas pour conférer le caractère sacré, Une irrévérence nc constitue cependant un sacrilège que si clic porte sur un objet sacré en tant que celui-ci est tel ou lorsque *agitur directe contra ejus sanctitatem.* S. Thomas, *Sum. theol.,* ΠMI®, q. xeix, a. 3, ad 3um. Aussi importe-t-il de se rendre bien compte pourquoi un objet, qu'il soit une chose, une personne ou un lieu, est sacré, Un prêtre, par exemple, qui se laisse aller à la fornication, commet un sacrilège, parce que l'engagement du sous-diaconat lui impose de vivre, dans la continence: mais, en revanche, il n'en fait pas s'il blasphème, s'il se met en colère, car il n'est pas spécialement sanctifié pour éviter ces péchés. S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. III, η. 33.

Le sacrilège suppose en outre, une action directement opposée à ce qui est ordonné au culte divin, ou qui est posée contre, ce qui est prescrit d'une façon positive ou négative. Il y a. on le sait, sacrilège à frapper un prêtre, mais il n'y en a pas à le calomnier. De cette différence, aucune explication *a priori* ne peut être fournie. Il en est ainsi uniquement parce qu'au regard de l'Eglise le prêtre est sacré dans sa personne, mais non dans sa réputation, et surtout parce que le droit positif s'est prononce.

II. Espèces. — Le sacrilège est distinct des autres péchés opposés à la religion; *Ubicumque invenitur specialis ratio deformitatis, ibi necessc est quod sit speciale peccatum : quia species cujuslibet rei pnveipue attenditur secundum rationem formalem ipsius.,,; in sacrilegio autem invenitur specialis ratio deformitatis, quia scilicet violatur res sacra per aliquam irreverentiam; et ideo est speciate peccatum.* S. Thomas, *Sum. theol.,* IIB IIr, a. x< i.\, a. 2.

D'après une distinction antique et reçue par le droit ecclésiastique antérieur au Code, le sacrilège est personnel, réel ou local. Celte division est-elle formelle et constitue-t-elle trois espèces de péché de sacrilège? Saint Thomas semble l'admettre, car une diverse *ratio sanctitatis* sc trouverait formellement dans les personnes, les lieux et les choses sacrés. S. Thomas, *ibid.,* a. 3.

Certains théologiens semblent hésitants dans leurs affirmations, car la sainteté de la personne leur paraît seule formelle et absolue, tandis que celle des lieux cl des choses nc serait (pie relative à celle des personnes. Un lieu, en clïct, est sacré, parce qu'l! a été destiné par l'autorité compétente à servir aux personnes · sancti fiées pour l'accomplissement des fonctions qui concernent le culte divin; celle des choses est relative elle aussi, car ou bien elle tend à sancti lier les personnes, ainsi des sacrements, ou bien elle vise leur utilité spirituelle comme les choses sacrées en général. Aussi la distinction formelle entre la sainteté des lieux et des choses est-elle assez difficile à établir; il est même presque impossible de la marquer dans des actes sacrilèges tels que la violation d'un lieu sacré, le vol d'un bien ecclésiastique ou la mutation des paroles de la sainte Ecriture. \olr S. Alphonse, *loc. cit.,* S. Thomas, *loc. cil.* Examinées sous cet angle, les trois espèces de sacrilège, se réduisent donc en fait à deux: le sacrilège personnel et le sacrilège réel. Malgré ccs difficultés d'ordre dialectique nous conserverons pourtant en cct article la division pratiquement commune ct classique. Il faudrait même spécifier davantage ces trois espèces de sacrilège, car entre une communion indigne et la profanation d'un vase sacré (classée l'une cl l'autre comme ‹ sacrilège réel »), il y a de telles différences qu'il répugne presque de ranger ccs deux actes sous la même dénomination.

Par ailleurs, celui qui maltraite un prêtre, fait-il un sacrilège de même espèce que celui qui commet un acte de fornication avec lui ou avec une personne liée par le vœu public de chasteté? Il est bien difficile de répondre par l'affirmative. Les auteurs cependant ne distinguent pas davantage. Voir S. Thomas, *loc. cil.*. ad 3J‘‘; S. Alphonse, l. III, n. 31. Nous suivrons cette tradition cl nous étudierons successivement : le sacrilège personnel, le sacrilège réel ct le sacrilège local.

1° *Le sacrilège personnel.* — C'est la profanation d'une personne sacrée. Il y a donc lieu de définir ce qu'est une telle personne, ct comment clic peut être profanée.— L *Les personnes sacrées.* — Le caractère sacré s'acquiert par l'état clérical ou par l'émission du vœu de chasteté. Sont dès lors nantis de ce privilège, qui les sépare du commun des fidèles, les clercs destinés par l'autorité ecclésiastique aux fonctions du culte divin, les religieux, même laïques ou novices; cf. can. 614 : *Religiosi, etiam laid ac novitii, /ruuntur clericorum privilegiis,* et les religieuses, can. 490 : *Qua de religiosis statuuntur, etsi masculino vocabulo expressa, valent etiam pari jure de mulieribus nisi ex contextu sermonis vel ex rei natura aliud constet;* enfin les membres de divers instituts, assimilés aux religieux ct qui vivent en commun, can. 680, *Jidem (sodales societatis) etiam laid gaudent clericorum privilegiis de quibus in can. 119-12 ›, aliisque societati directe concessis, non autem privilegiis religiosorum sine speciali induito.*

Sont enfin considérés comme des personnes sacrées, ceux qui font le vœu public de chasteté. Sans doute le can. 132. § 1 : *Clerici in majoribus ordinibus constituti a nuptiis arcentur et servando? castitatis obligatione ita tenentur, ut contra eandem peccantes sacrilegii quoque rei sint, salvo prreepto can. 214, § 1.* ne parle que des clercs majeurs; pourtant ce caractère est étendu communément à tous ceux qui font un vœu public solennel ou simple. Avant le Code, seul le vœu solennel pouvait constituer une personne sacrée. Vermccrsch, *Theologice moralis principia,* I. π. n. 267; Prttmmcr, *Manuale ꝑheologia moralis,* t. n, n. 510 ct 544. Le vœu prive sufilt-il pour donner ce caractère? Pour les uns, le vœu de chasteté, même privé, qui consacre à Dieu confère à ceux qui le font un certain caractère sacré. Celle opinion, surtout partagée par les anciens, l'est encore par quelques auteurs modernes. Verreres, i, 372; Arregui, n. 194. Pour les autres, nc doit être considérée comme une personne sacrée que celle qui est destinée par l'autorité publique aux fonctions du culte divin. Ballerini Palmieri, *Opus morale,* η. 386-390; Tnnqucrey, *Synopsis theologir moratis.* η. 930; voir S. Thomas. IH IH q. xeix. a. 3, ad 3um. Par ailleurs le can. 1308, § 1 ne déchire-t-ü pas : *Votum est publicum, si nomine Ecclesia? a legitimo superiore ecclesiastico acceptetur, secus privatum ?*

D'après celle dernière opinion, qui peut être considérée comme certaine, il y a une différence spécifique entre la violation d'un vœu public qui seul rend une personne sacrée ct celle d'un vœu privé; la première est sacrilège, tandis que la seconde n'est que péché contre la religion. Woutcrs, *Manualr (hcologiir moralis,* t. i. n. G13.

2. *Les modes de pèche.* L'attentat contre des personnes spécialement consacrées à Dieu peut se coin mettre de trois façons : par la violence commise à leur endroit; en usurpant la juridiction sur les personnes sacrées; par le péché de luxure.

a) La violence. - Il y a sacrilège personne! chaque fois que violence est faite contre des personnes sacrées, autrement dit lorsqu'il y a violation de cc que le législateur appelle le privilège du canon, eau. 119; *Omnes fideles debent clericis, pro diversis eorum gradibus rt muneribus, reverentiam, seque sacrilegii delicto commaculant. si quando clericis realem injurium intulerint.* Par *in/uria realis.* entendons non pas des paroles, mais toute action extérieure exercée sur le corps el susceptible de porter atteinte à la liberté et à la dignité de la personne consacrée à Dieu.

Lr Code, au can. 2313. a fixé les peines qui frappent les délinquants. Celui qui violente le souverain pontife encourt une excommunication *talir sententiir* très spécialement réservée au Siège apostolique, devient ipso *facto vitandas,* et *ipso jure* Infâme. Si le coupable est clerc, il doit rire dégradé.

Lelui qui fait une injure réelle a un cardinal ou à un légal du souverain pontife est frappé d'excommunication *lain· srntentiiv.* spécialement réservée au Saint-Siège, est considéré comme infâme *ipso jure* et doit être privé de ses bénéfices, offices, dignités, pensions el fonctions, s'il en a dans l'Égiise.

Celui qui fait violence à un patriarche, â un archevêque ou â un évêque, meme simplement titulaire, encourt une excommunication *latte sententw* spécialement réservée au Siège apostolique.

Enfin si - l'injure » est faite à un clerc ou à un religieux de l'un ou l'autre sexe, le délinquant est *ipso jacto* excommunié· Son Ordinaire a pouvoir de l'en relever mais aussi d'imposer d'autres peines, s'il le juge bon. Wcrnz, *Jus decretalium,* t. n. n. 163-165.

b) Usurpation de la juridiction sur les clercs. Il y a *peut cire* aussi sacrilège, à l'estimation de divers auteurs, quand, en dépit de l'immunité dont il jouit, un clerc est traîné devant les tribunaux civils, au moins dans les régions où le privilège du for a été maintenu. Can. 120. § I : *Clerici in omnibus causis sive contentiosis sive criminalibus apud judicem ecclesiasticum conveniri debent, nisi aliter pro locis particularibus legitime provisum fuerit.* Cf. Lerreres. *Compendium theologiir moralis.* 1.1, n. 372; Genicot. *Theologia· moralis institutiones,* t.i.n. 280. Mais puisque la note de sacrilège n'est pas appliquée par le can. 2311 au crime de la violation du for, il importe de se montrer très réservé dans son jugement.

Les cardinaux, les légats du Saint-Siège, les évêques même titulaires, les abbés ou prélats *nullius,* les supérieurs suprêmes des religions de droit pontifical, les officiers majeurs de la Curie romaine ne peuvent être cités *conveniri nequeunt* devant le juge laïque pour les affaires qui ont trait â leurs fonctions qu'avec la permission du Saint-Siège. Les autres qui jouissent du privilège du for, ne le peuvent que si l'Ordinaire du lieu *in quo causa agitur* a donné son consentement. Pratiquement, il faut un motif grave el juste, pour refuser cette autorisation. Voir can. 120, § 2.

Des peines très sévères sont d'ailleurs édictées contre ceux qui contreviendraient a ces prescriptions. Lan. 2311. Sont frappés *ipso facio* d'excommunication spécialement réservée au Saint-Siège ceux qui poursuivraient devant un juge Inique, un cardinal, un légat du Siège apostolique, un officier majeur de ta Curie romaine, ou même leur propre Ordinaire, pour 1rs affaires qui concernent leurs fondions. Sont punis d'une excommunication *lain· sententia,* simplement réservée au Siège apostolique, ceux qui commettraient celle faute contre un évêque titulaire, un abbé ou un prélat *nullius* nu un supérieur général d'une religion dr droit pontifical.

S'il s agit d'autres personnes, jouissant du privilège du for, les peines sont les suivantes : si r est un clerc, qui a viole le privilège, il est *ipso jacto* suspens de son office, mais son Ordinaire a le droit de le relever; si c'est un laïque, il revient a son Ordinaire de le punir suivant la gravité de la faute.

c) Le péché de luxure. Il y a sacrilège lorsqu'un péché de luxure est commis soit par une personne consacrée ù Dieu, (vœu, ordre sacré) soit avec une per sonne sacrée (et si les deux complices le sont, le sacrilège est double), soit par une personne sacrée, qui *ex affectu libidinis* fourni! a un tiers l'occasion de fauter contre la chasteté. Il n'en serait pas de même si un autre motif donnait lieu par accident au péché, car seul *Vaffectus absolutus libidinis* s'oppose à la sainteté de la personne, niais non un *a/Jectus* relatif. *Qualem involvit actus quo persona sacra ex alio ar libidinis motivo alicui occasionem priebet lirdendn· castitatis.* \\outers, *toe. cit.,* n. 61 I. enrol.; voir S. Mphonse, I. 111. n. 157; Ballerini-Palinieri, *toe. cit.,* I. it. n. 1021.

Autrement dit, elle n'est pas sacrilège, la personne sacrée, qui *sine propria libidine* conseille un péché charnel à une autre personne non sacrée. Mais une personne non sacrée, qui, *sine libidine propria* persuade à une autre qui l'est de commettre un acte luxurieux, fait un sacrilège.

I n péché de luxure, aussi bien intérieur qu'extérieur, profane la personne sacrée (pii s'en rend coupable; mais un acte extérieur est requis pour en profaner une autre. Le sacrilège commis avec une personne, liée par un vœu solennel, ne se différencie pas spécifiquement de celui qui est perpétré avec un complice qui a émis un vœu simple mais public. Le religieux qui a reçu la prêtrise est une personne sacrée à un double litre. S'il tombe dans un péché de luxure, il ne commet cependant qu'un seul sacrilège, car. ainsi que le fait remarquer saint Alphonse de l.iguori. on ne distingue pas une double sainteté ‹ de la personne, *op. cil.,* I. III, n. 155; c'est formellement la même sainteté qui est violée, *cum jormaliter eadem sanctitas duplici titulo inducta sil.* Vcrmccrsch, *Theologiir moralis principia.* t. n, n. 267.

Les clercs dans les ordres majeurs commettent un sacrilège quand ils font un péché charnel, même s'ils n'avaient pas entendu vouer leur chasteté, (:an. 132, § I cl 21 I, § I. Les mêmes clercs ainsi (pie les réguliers ou les moniales ayant émis le vœu solennel de chasteté encourent une excommunication *laite sententiir* simplement réservée au Saint-Siège, s'ils s'avisent de contracter un mariage même simplement civil. Il en est de même de tous ceux qui tenteraient de le faire avec l'une des personnes susdites. Lan. 2388. § 1. Les proies à vieux simples perpétuels, aussi bien dans les ordres que dans les congrégations religieuses, qui présumeraient s'unir par le mariage civil ainsi que ceux cpii le feraient avec eux. sont frappés d'excommunication *latte sententiie* réservée à l'Ordinaire. Can. 2388,] 2.

2° *l.e sacrilège réel.* — Il y a sacrilège réel quand il y a profanation d'une chose sacrée. Les choses peuvent être sacrées de quatre manières dillércnles : en vertu de l'institution divine: d'une consécration ou bénédiction; à cause de ce qu'elles représentent et de ce à quoi elles sont destinées.

I. *Chose sacrée rn vertu dr I'institution divine.* — 'l'els sont les sacrements. On les appelle aussi parfois choses sacrées de soi ». Quiconque administre ou reçoit indignement ou invalidcnicnt un sacrement commet un sacrilège; de meme, et en conséquence de cc principe général, celui (pii en pleine connaissance et volontairement ne renouvelle pas les saintes espèces, cn temps opportun, alors qu'il y a danger certain de corruption ou celui qui touche cl manipule illicitement la sainte eucharistie.

t. Code a édicté des peines contre le sacrilège eucharistique : celui <pii aurait pris des hosties consa-

crées dans le ciboire pour les jeter, ou qui les aurait emportées ou retenues en vue d'une fin mauvaise, est suspect d'hérésie, encourt une excommunication *lotir sententitr* très spécialement réservée au Saint Siège et devient infâme ipso /ado; si le délinquant est clerc il doit être en outre dépose, Cnn. 2320 : *Qui fpectes consecratas abjecerit vel ad malum finem abduxerit aut retinuerit est suspectus de hirresl; incurrit in excommunicationem latu sententiir specialissimo modo Sedi apostolicir reservatam; est ipso facto infamis, et clericus prit terra dr/tonendus.*

(?clui qui n'est pas encore promu à l'ordre sacerdotal commet un sacrilège, s'il simule la célébration de la sainte messe avec intention pcccamineusc ou s'il reçoit la confession sacramentelle; il est frappé d'excommunication *ipso facto* spécialement réservée au Saint-Siège; s'il est laie, il est privé de sa pension ou de sa fonction, s'il cn a dans l'Egiise. cl est puni d'autres peines en proportion de la gravité de sa faute; s'il est clerc, il est déposé. Can. 2322; cf. 2366, 23G7.

Appartient aussi à cette catégorie, le sacrilège inhérent au péché charnel, commis peu de temps après la communion, ou par le prêtre qui y tombe, lorsqu'il est revelu des ornements pour célébrer, qu'il porte la sainte eucharistie ou qu'il célèbre la sainte messe.

Du fait que les saintes Écritures ont Dieu pour auteur, celui qui tourne en dérision les paroles qui y sont contenues ou les emploie en un sens déshonnête ou obscène, commet aussi un sacrilège réel. Toute utilisation plaisante des textes scripturaires peut en théorie être matière de délit; souvent cependant i) ne semble pas y avoir péché grave; parfois même toute irrévérence pourra être absente, c'est une question de jugement. Chaque cas est â examiner cn particulier suivant les circonstances.

2. *Chose sacrer rn vertu d'une consécration ou d'une bénédiction.* Sont estimées sacrées, les choses (pii sont rendues telles parles prières liturgiques de l'Égiise, comme les autels, les vases sacrés, l'eau baptismale, le saint chrême, les huiles saintes, les vêtements liturgiques, l'eau et choses bénites, de.

Celui qui fait servir ces choses à des usages mondains el indécents, ou qui les méprisé et s'en moque, commet un sacrilège si son acte provient d'une intention mauvaise. En vertu du can. 1296, § 1. il est défendu d'utiliser à des usages profanes le mobilier sacré. Cela urge davantage pour celui <|ui est employé au culte public, can. 1296. § 1 : *Sacra supellex, prti'scrtim quir, ad normam legum liturgicanim, benedicta aut consecrata esse debet qiurquc publico in cultu adhibetur, caute custodiatur in ĕcclesia sacrario altore tuto ac decenti loco, nec ad usus profanos adhibeatur.* 11 serait sacrilège d'utiliser les objets sacrés, à un usage commun cl profane, tant qu'ils ont leur consécration ou leur benediction. l.e Code prévoit les cas où celles-ci sc perdent, can. 1305, § I ; *Sacra supellex benedicta aut consecrata benedictionem aut consecrationem amittit :* 1° ,$'i *tales tirsioncs vel mutationes subterit ut pristinam amiserit formam, et jam ad suos usus non habeatur idonea;* 2° *si ad usus indecoros adhibita vel publica· venditioni exposita fuerit.*

Ici, apportons quelques distinctions s'appuyant sur le principe exposé au eau. 1150, qui prescrit que les choses consacrées ou bénites d'une bénédiction constitutive, doivent être traitées avec révérence et ne pas servir à un usage profane, ou à un autre qui ne leur est pas propre, même si elles sont la propriété d'une personne privée : *Res consecrata·, vel benedicta· constitutiva benedictione, reverenter tractentur neque ad usum profanum vel non proprium adhibeatur.etiamsi in dominio privatorum sint.* La bénédiction constitutive se distingue de la bénédiction invocative donnée aux animaux, aux vaisseaux, aux maisons, etc., car les objets ainsi bénits sont précisément destinés à des fins profanes. Mais employer d'une matière Indifférente des choses sacrées A des usages profanes, comporte en général un certain mépris, au moins légèrement coupable. Toutefois, certaines causes particulières fournissent une excuse sufllsantc. Il peut être parfois permis «le boire de Peau bénite pour apaiser sa soif, d'allumer un cierge bénit pour s'éclairer la nuit, de chasser les mouches avec un rameau bénît ou de parfumer la chambre d'un malade en y brûlant des grains d'encens. Il y aurait erreur A considérer ces différents actes comme des péchés et des sacrilèges.

Quant aux objets qui ne sont pas bénits rl qui servent parfois au ministère sacré, tels que les tapis, les candélabres, etc., ils peuvent servir à tout autre usage sans inconvénient. Il en est de meme des objets sacrés qui ont perdu leur consécration ou leur bénédiction. (/est, semble-t-il, conforme au can. 1305 cite précédemment. Démarquons cependant que les auteurs ne sont pas d'accord sur ce point. Les uns estiment cju'il y aurait un péché léger et donc sacrilège de même nature, A employer à des usages profanes des ornements sacrés qui ont perdu leur bénédiction. S. Alphonse, l. III. n. II; d'Annibalc, l. III. n. 16, notes 36-37; d'autres paraissent hésiter, Lchmkuhl, 1. i. n. 521.

Autrefois les canons anciens *(Ligna,* c. 37. *Altaris,* c. 38, *Dr Cons.,* dist. I) Interdisaient de prendre les matériaux d'une église pour un autre usage. Actuellement les théologiens enseignent cn général que cc changement d'emploi ne donne lieu â aucun péché, lorsque tout mépris ou danger de scandale est évité. Aussi sera-t-il pennis d'employer des pierres, pièces de bois et autres objets d'ancien mobilier consacré à des fins profanes cl même des vêtements. A condition d'en changer la forme extérieure. Gennari, *Consult, canon..* 2r éd.. I. π. p. 201-205; Woutcrs. *op. cit.,* t. i, n. 618; \ crme· rsch, *op. cit.,* t. n. n. 272. Il est même autorisé d'employer un usage profane non sordide, une église inutilisable au culte. Les conditions sont d'ailleurs précisées au can. 1187 : Si *qua ecclesia nullo minio ad cultum divinum adhiberi possit et omnes aditus interclusi sint ad eam reficiendam, tn usum profanum non sordidum ab Ordinario loci redigi potest, et onera cum reditibus titulusque panrcûr. si ecclesia sit panrciatis, in aliam ecclesiam ab eodem Ordinario transferantur.*

Pour ce qui a trait aux vases sacris et a ce qui sert à la messe, le can. 1306, $ I, déclare : Il faut veiller à ce que le calice el la patène, cl avant qu'ils ne soient purifies, le purificatoire. les pales et les corporaux utilises pour la messe, ne soient touchés que par les clercs ou ceux qui cn ont la garde. Cependant si le loucher est motivé par une cause juste. Il n'y a aucune faute. De même si, pour des raisons valables, les vases sacres étaient confiés à l'ouvrier pour des réparations superficielles, il ne semble pas que la consécration soit perdue. S. K. (', 20 avril 1S22. *Decret, authent.,* n. 1820, t. n. p. 223.

La defense édictée par le can. 1306 ne porte pas sur les vases simplement bénits, comme le ciboire lorsqu'il a été purifié. Mais il y aurait un grave péché à loucher ces vases consacres sans nécessité quand ils contiennent les saintes espèces, (.an. 1306, § 2.

3. *Choses consacrées à cause de ce qu'elles représentent.* Entrent dans cette catégorie les images du Christ, de la bienheureuse vierge Marie et des saints, les croix même non bénites, les reliques sacrées, etc. La plupart des théologiens estiment (pic celui qui utilise à des usages sordides les statues, les images, etc., commet un sacrilège, mais à condition que ces choses sacrées soient demeurées entières et non si elles sont en partie détruites ou lacérées. Le sacrilège ne saurait

être grave en toutes hypothèses que s'il y a un mépris sérieux. La profanation des reliques peut aussi constituer un sacrilège, can. 1'289, j 1 : *Sacras reliquias vendere nefas est...* § 2 : *Rectores ecclesiarum, ceterique ad quos spectat, sedulo invigilent ne sacrie reliquiae utlo modo profanentur, neve hominum incuria pereant; vel minus decenter custodiantur.*

4 *Les choses sacrées par leur destinatum.* — Ce sont les biens mobiliers ou immobiliers destinés au culte divin ou à des usages pics tels que ceux qui ont pour fin de pourvoir aux besoins du clergé, les hôpitaux, les hospices, les fabriques des églises, etc... Les biens déposés dans les églises ou qui lui ont été livrés en gage entrent aussi dans celle catégorie. Commet un sacrilège quiconque s'en empare ou les usurpe. Différentes circonstances sont à envisager.

Tout vol perpétré dans une église n'est pas forcément un sacrilège; pour qu'il le soit, il faut que la chose qui a été prise, appartienne de quelque façon à l'église, ou qu'elle y soit au moins déposée; il ne l'est pas si le propriétaire est une personne privée. Si le délinquant dérobe des legs qui n'ont pas encore été livrés à l'église ou des revenus dus et non encore payés, ou n'acquitte pas des décimes dus, son acte n'est pas sacrilège parce que ces biens ne sont pas encore en possession de l'église. De même prendre un traitement ecclésiastique déjà perçu par le prêtre n'est pas un sacrilège, parce que l'argent est déjà passé dans le domaine privé; mais il y en aurait un à usurper des honoraires de messe non distribués, car ceux-ci appartiennent encore à l'Églisc. On pourrait faire les mêmes remarques pour tout ce qui entre dans la classe des choses sacrées par leur destination. Voir S. Alphonse, l. III, n. 12; Bailedni-Palmieri, op. *cil.,* t. n, n. 128.

Des peines sont portées contre ceux qui commettent ce genre de sacrilège. Ceux qui usurpent ou détiennent par eux-mêmes ou par intermédiaire (les valeurs ou des droits qui appartiennent à l'Église romaine, tombent sous l'excommunication *lahc sententia:* spécialement réservée au Saint-Siège. Si le délinquant est clerc, il est privé de ses dignités, offices, pensions et fonctions ct est déclaré inhabile a en avoir. Lan. 2345.

Quant à ceux qui présumeraient de faire servir à leur propre usage ct de s'emparer des biens ecclésiastiques, de n'importe quel genre, ou par eux-mêmes ou par les autres, ou qui empêcheraient que les fruits ou les revenus de ces choses sacrées soient perçus par ceux à qui ils reviennent de droit, ils sont frappés d'une excommunication spécialement réservée au Saint-Siège. Ils ne pourront en être relevés quo lorsque la réparation sera intégrale, et, si elle est impossible actuellement, que s'il y a une promesse de s'exécuter le plus tôt possible ou lorsque l'empêchement qui gênait la perception des fruits sera levé. Si le délinquant est patron, il est en outre privé *ipso facto* de son droit de patronage. Gau. 2316.

Le clerc, qui tomberait dans ce délit ou y consentirait, serait privé en outre de tous ses bénéfices ct deviendrait inhabile à en avoir d'autres : *Etiam post integram satisfactionem ct absolutionem, sui Ordinarii arbitrio suspendatur,* (.an. 2316.

L'excommunication *ferenda: sententia:,* mais non réservée peut aussi être portée au cas où le *placet* apostolique est nécessaire pour aliéner des biens ecclésiastiques, d'après la norme des can. 531, § 1. et 1532.

3° *Le sacrilège locat.* L *Les lieux sacrés.* Le sacrilège local est la violation d'un lieu sacré, Un lieu est sacré, quand, bénit ou consacré selon les formules des livres liturgiques approuvés par l'Église. il est destiné soit aux offices et aux cérémonies du culte divin, comme une église, un oratoire public ou semi-public bénit à la façon des églises, soit à la sépulture des fidèles comme un cimetière. Les lieux construits pour un usage pie par une autorité privée, no sont pas considérés comme sacrés, il en est ainsi dos oratoires semi-publics qui n'ont pas été bénits à la façon des églises et des oratoires privés ou domestiques.

Autrefois les lieux sacrés au sens largo jouissaient du droit d'asile, c'est-à-dire quo ceux qui s'y réfugiaient, ne devaient pas en être chassés. Actuellement ce privilège, là où la coutume contraire ne l'a pas aboli totalement, est réservé aux seules églises, can. 1179 : *Ecclesia jure asili gaudet ita ul rei, qui ad illam confugerint9 inde non sint extrahendi, nisi necessitas urgeat, sine assmsu Ordinarii, vel saltem rectoris ccclesiic.* Voir Ballcrini-Palmieri, op. *cit.,* t. n, n. 419-122.

La sainteté d'un lieu est plutôt de caractère extrinsèque ct en dépendance du droit positif. Actuellement elle affecte tout le temple consacré et il n'y a pas d'endroit qui soit réputé sacré à cause de la sainte eucharistie, qui s'y trouverait gardée,

2. *Les modes de péché.* — il y a sacrilège local chaque fois qu'un lieu sacré proprement dit est violé ct qu'il a en conséquence besoin do réconciliation. Pour qu'il y ait violation, il faut que les actes pcccamincux soient certains, notoires cl accomplis dans lo lieu sacré lui-même, can. 1172, § 1 : *Ecclesia violatur infra recensitis tantum actibus dummodo certi sint, notorii, et in ipsa ecclesia positi.*

Ils sont certains si tout doute de fait ou de droit est exclu, G.asparri, *Tractatus canonicus de ss. eucharistia,* Paris, 1897, n. 216; Many, *Pradectiones de locis sacris,* Paris, 1901, n. 36. Ils sont notoires, s'ils ont été accomplis en public ou s'ils sont susceptible de devenir publics. Bien qu'ils puissent être juridiquement prouvés, ils nu seraient pus tels, si trois ou quatre personnes seulement en avaient été témoins. Ils doivent aussi avoir été perpétrés dans l'église même. Il n'y a pas violation si l'acte est accompli dans un lieu adjacent à l'église, par exemple dans l'atrium, la tour, le clocher, la sacristie ou autres dépendances; mais il y aurait profanation si le crime était commis dans une chapelle latérale, ou même souterraine, car ces lieux sont censés ne faire qu'un avec l'église.

Les actes susceptibles de profaner une église sont : le crime d'homicide; une effusion de sang humain notable ct gravement coupable; un usage impie ou sordide et la sépulture d'un infidèle ou d'un excommunié.

a) Le crime d'homicide. Can. 1172, § 1, 1®. — Par ce mol nous entendons aussi le suicide, quel que soit le moyen auquel il est fait recours pour entraîner la mort : poison, armes, stylet, pendaison, etc.

Le délit doit être commis dans l'église : il n'y aurait pas violation, si le délinquant est de fait à l'intérieur, mais sa victime à l'extérieur. A l'aide d'un projectile de revolver, il est en effet possible de tuer quelqu'un à distance. En revanche, l'église sérail profanée si le criminel, bien que placé à l'extérieur, tuait quelqu'un se trouvant à l'intérieur. Il y a sacrilège, même si la victime, qui a été frappée dans un bâtiment sacré, ne meurt que quelque temps après en dehors, à son domicile ou à l'hôpital, par exemple. Mais un individu frappé dans la rue, ou dans la sacristie, et qui. par suite de ses blessures, mourrait à l'intérieur de l'église ne la profanerait pas. Enfin pour qu'il y ait sacrilège, il est requis que l'homicide ou le suicide procède d'une intention gravement mauvaise. C'est une condition essentielle; autrement, il n'y aurait pas de délit.

b) Une effusion de sang humain, notable et gravement coupable. Can. 1172, § 1, 2°. · Ces doux conditions sont requises pour que l'accident entraîne la profanation du lieu sacré. Par ailleurs l'effusion doit

être sérieuse ct produite dims l'Église, mais il n'est pas nécessaire que le sol soit couvert de sang et que l'ciTusiuii ait eu lieu en totalité â l'intérieur du temple.

c) Un usage impie ou sordide. - Le (Lode pas plus que le droit ancien, ne détermine quels sont ces actes impies ou sordides, qui profanent l'église. Pour qu'il y ait violation de ce chef, il faut non pas une action passagère, mais une certaine habitude ou répétition, ou au moins la continuation d'un acte pcccamincux impie ou sordide, Tel est le sens à donner, nous semble-t-il, au mol il m/s, eau. 1172, § 1,3®: *Impiis net sordidis usibus, quibus ecclesia addicta luerit.*

En tête de catégorie d'actes pcccamincux. entachés de sacrilège, il faut mettre les péchés de luxure commis dans l'église. Ensuite, à moins qu'en certaines circonstances, une urgente nécessité ou une coutume déjà longue n'en excuse, l'utilisation d'une église pour les exercices d'un culte hérétique, pour des représentations théâtrales déshonnêtes ou pour des jeux profanes. In transformation d'une église en une salle de banquet ou en une écurie, d'un cimetière bénit en un champ de foire. S. Alphonse, I. III, n. 36, 37.

Malgré le caractère de justice qui s'attache a la peine capitale, nous croyons que le fait do l'exécuter dans une église, est impie. Des séances littéraires ou musicales peuvent parfois être permises dans les églises et ne donnent pas lieu à un péché de sacrilège local, surtout si elles tendent à favoriser la religion. Mais la S. C. de la Consistoriale a absolument interdit dans les églises toutes projections ou représentations cinématographiques (10 décembre 1912). *Acta apost. Sedis,* 1912. p. 721.

Enfin la vente des cierges et autres objets destines â exciter la dévotion des fidèles est légitimement tolérée, à condition que l'on veille à ce que la maison du Seigneur ne soit pas changée en un temple d'affaires.

d) La sepulture d'un infidèle ou d'un excommunié. — La défense d'inhumer les infidèles dans les églises est une loi « odieuse », ct c'est pourquoi les canonistes estiment communément que par infidèles, il ne faut pas entendre ici les enfants des chrétiens, non encore baptisés, ni les catéchumènes. Gaspard, *loc. cit.,* n. 253; S. Alphonse, l. VI, n. 366.

La loi ecclésiastique interdit la sépulture des infidèles dans les églises. La sepulture d'un excommunié, au moins après la sentence déclaratoire ou condetn·natoirc, profanerait également le lieu sacré, can. 1172, $ L 1°. Le eau. 1175 prescrit même (pie l'exhumation du cadavre de l'excommunié, qui a été enterré dans l'église, soit faite au plus tut. même avant la réconciliation. si cela est possible et sans grave inconvénient. L'inhumation des autres excommuniés dans l'église n'est pas considérée comme une profanation.

Des peines sont édictées par le Code contre ceux qui passeraient outre à cette prescription ou même donneraient les honneurs de la sépulture ecclésiastique aux infidèles et aux excommuniés, can. 2339: *Qui atisi luerint mandare seu cogere tradi ecclcsiaticir sepultura' infideles, apostatas a fide, vel hirrcticos, schismaticos aliosve sive excommunicates sive interdictes contra proscriptum can. 1240, § /, contrahunt excommunicationem latæ scntcntiiv nemini reservatam; sponte vero sepulturam eisdem donantes, interdictum ab ingressu ecclesia· Ordinario reservatum.*

La profanation d'une église n'entraîne pas celle du cimetière, même si ce dernier lui est contigu, et vice-versa, can. 1172. § 2 : *violatu ecclesia, non ideo ccrmeleriurn, etsi contiguum, violatum censetur, et vice versa.*

Γη cimetière, dans lequel il n'y a que quelques tombes bénites alors que lui-même ne l'est pas, ne peut pas être violé parce que la bénédiction partielle ne constitue pas le lieu sacré. L'n cimetière municipal, qui a été bénit, n'est probablement pas violé du fait que des Infidèles ct des hérétiques y sont Inhumés, pourvu que la plus grande partie de ceux qui y dorment leur dernier sommeil soient catholiques.

Ceux qui violent les églises et les cimetières peuvent être punis de l'interdiction de l'entrée de l'église cl de toutes autres peines que (Ordinaire estime convenables en relation avec la gravité du délit, can. 2329 : *Ecclesite vel ctrmeterii violatores de quibus in can. 1172, 1207, interdicte ab ingressu ecclesiae aliisque congruis pomis ab Ordinario pro gravitate delicti puniantur.*

Les autres péchés extérieurs qui peuvent être commis dans les lieux sacrés ne revêtent pas la malice grave du sacrilège. Mais a cause des circonstances de lieu où ils sont commis, *venialem sacrilegii malitiam induunt.* Les fautes internes ne violent pas la sainteté du lieu, parce qu'elles n'affectent pas celui-ci; cependant serait coupable de sacrilège celui qui désirerait accomplir une œuvre extérieure sacrilège ou qui se délecterait de cette œuvre en tant que sacrilège. S. Alphonse, I. HL n. 13.

III. Gravité nu sacrilège. — De sa nature. Ic sacrilège personnel, local ou réel est un péché mortel contre la religion, car il s'oppose gravement à l'excellence de cette vertu, étant un mépris sérieux d'une personne, d'un lieu ou d'une chose sacrée. Dans chaque espèce il y a différents degrés selon la diversité des personnes, des lieux et des choses sacrés qui ont été profanés.

Le sacrilège peut cependant n ôtre que véniel a cause de la légèreté de matière ou de l'inadvertance ou du manque de volonté. Pour éviter les troubles de conscience, les fidèles doivent en être avertis à l'occasion. Un petit vol, commis dans une église, de menus objets ou d'offrandes chantables, ne saurait être considéré comme constituant une matière grave.

Pratiquement pour juger un péché de sacrilège, il faudra donc tenir compte de la sainteté de la personne, du lieu ou de la chose, de l'action sacrilège elle-même, estimée d'après le sentiment des hommes prudents ct enfin de l'intention du délinquant, qui a pu commettre l'acte irrévérentlel plus ou moins volontairement, avec une clairvoyance plus ou moins nette.

Les circonstances de temps peuvent aussi entrer en ligne de compte, car elles sont parfois l'occasion d'un sacrilège, si l'action posée contient en elle-même une répugnance extraordinaire aux yeux des fidèles cl de l'Eglise avec un mystère divin. Quiconque, par exemple, organiserait, le vendredi saint, par manière de bravade anti-religieuse. un grand banquet, où seraient servis des plats ds viande, commettrait probablement un sacrilège.

Toux 1rs moralistes traitent In question du sacrilège dans l'étude de la vertu de religion ou à propos de la chasteté. On pourra donc facilement \c reporter à ces chapitres. Par ailleurs cette question n'échappe pas aux canonistes ‡dan leurs commentaires ‡ur les personnes, les choses et lieux sacrés ct sur les peines qui frappent les délinquants. La bibliographie est de ce double chef tiès vaste. Nous nous contenterons de citer les auteurs principaux :

S. I'ħonin *Sum. theot.,* 11»-l1·. q, xeix; S. Alphonse de IJguorl. *Theologia moralis.* 1. 111. n. 33-18; Aertnys, *Theologia moralis juxta doctrinam S. Alphonsi de Ligorio.* 2· edit.. Tournai, 1890; 10· édit., adaptec au Gode par I).iinen. Tournay. 1919-1920; Ballcrini-Palmicri. *Opus morale a liallerini conscriptum ct a Palmieri cum annotationibus editum,* t. n. Prati. 1899; Perraris. *1Compta bibliotheca,* Paris. 1857. art. *Sacrilegium:* 1'crrercs» *Compendium thfologiir moralis* (Gary), t. i, 1918; Gaspard, *Tractatus canonicus de ∪. eucharistia,* Paris, 1897; Genlcot. *Theologiae moralis institutiones, t.* i, Louvain. 1898-1902; Genlcot-Salsnians, *Theologia? moralis institutionis,* t. i. Bruxelles.

1927; Gousset» *Théologie morale.* 10· édit.. t. i et n. IWÎ5, 1855; Gury-Ballerinl, *Compendium theologia! monitis ub auctore ncognitum et Eatlcrini adnotallonibus locupletatum,* I· W., L i. Ftonir, 1877; Lchmkuhl, *Theologia morulis,* 2 edit., t. t, I'ril>ourg-cn-B., 1910; de Logo, *Disputa-lionet ŝcfdusticn et morales dc pernitentia,* dlip. XVI, Part», 1868-1869; Many· *I^r.rlcctioncs de locis sacris,* Paris» 1901; Xlntth;ru> n Coronata. *De locis et temporibus sacris,* Turin. 1922: Pnieinmcr. *Manuale theologiae ţmorali* t. II, Eriboiirg-cn-B.» 1023; Tnmbuilnl» *Explicatio Decalogi,* dans *Opera amnia,* L II. Veniae, 1707; Tiinqucrey. *Synopsis theologia· moralis et pastoralis,* t.n, Rome et Paris. 1922; Vennecrsch. *Theologia· moralis principia, responsa, consilia,* t. n : *De virtutum exercitatione,* 2· édit.» Bruges. 1928; Wernz. *Jus decretalium,* I. II et I. vi. Prati. 1905; Wontors *Manuale theologia- moralis,* t. i. Bruges, 1932. η. 61O-6I9.

Nicolas fung.

SAGESSE (LIVRE DE LA). Livre de !'Ancien Testament, *deutérocanonique;* comptant, dans la Bible grecque, parmi les livres *didactiques* entre τΑ».σμα (Cantique) et Σοφία Σειράχ (Ecclesiastique). Placé de meme dans la Bible latine, selon la Vulgate hieronymicnnc. Il y suit cependant, dans quelques manuscrits. l'écrit du Siracldc, qui le sépare ainsi intentionnellement peut-être — des livres *salomoniens* (ITov.. Ecclc.» Cant.). Dans nombre de Bibles plus anciennes qui disposent les Écritures sacrées dans l'ordre donné par le *Prologus galeatus* de saint Jérôme ou par le *Decret* de (iélasc, il constitue avec Γ Ecclésiastique le petit groupe binaire des deux Sapiences >. toujours éloigné du groupe ternaire de ces mêmes livres attribués a Salomon. Voir S. Berger, *Histoire dc la Vulgate,* Nancy, 1893, p· 331-339.

I. Titre. 11. Contenu (col. 703). III. Canonicité (col. 706). IV. Composition (unité el intégrité) (col. 712). V. Auteur et date (col. 717). VI. But et destinataires (col. 725). VU. Langue, texte cl versions (col. 730). VIII. Doctrine (col. 733). IX. Commentateurs (col. 7 12).

L Titre du livre. Dans les plus anciens manuscrits de la Bible grecque, le livre a pour titre Σοφία Σαλωμώνο *(Vaticanus)* ou Σ. Σαλοαώντο *(Sinattiens),* Σ. Σολομώνο *(Alexandrinus),* Σ. Σολομώντο *(Cod, Ephrirmi) :* Sagesse de Salomon. » Il n'est pas vraisemblable que par ce titre, on ait voulu </?s *l'origine* désigner le roi Salomon comme auteur du livre: on entendait plutôt le rapporter à la doctrine. La version syriaque s'intitulait. dans ses manuscrits les plus anciens. · Livre de la grande Sagesse »; seuls ses plus récents témoins occidentaux ont ajouté â ce litre le nom de Salomon. La version latine, la version copte cl la version syro-hcxaplairc portent en suscrlplion : *Sapientia Salomonis;* la version éthiopienne : *Vaticinium Salomonis,* L'édition vulgate a rendu au livre son titre logique et naturel de *Liber Sapientur,* introduisant un abondant discours où se développe un magnifique éloge de celle meme sagesse qui, depuis le temps de Salomon cl â travers les livres dc Job el des Proverbes, de l'Ecclésiaste et de ΓEcclésiastique. porte en elle-même le secret de l'énigme dc la vie humaine dans le momie el la vraie formule dc sa conduite morale — éloge qui la maintient sans cesse en étroit rapport avec Dieu créateur dc tout être el dispensateur de toute science pratique, par quoi l'homme peut devenir participant à l'amitié divine cl a la vie bienheureuse dans l'au-delà.

1L Contenu du livre.— L'auteur célèbre la sagesse sous trois aspects principaux religieusement utilitaire. philosophique et historique comme source du vrai bonheur, qui est l'immortalité bienheureuse dans l'autre vie, ι-v; comme divine par son origine, sa nature el scs effets dans l'ordre intellectuel et moral, vt-ix; comme agent de bénédiction ou de châtiment dans l'histoire du monde primitif et de l'ancien Israël, x-xix.

1u *La sagesse se recommande comme guide utile, et même nécessaire, vers l'immortalité bienheureuse, au contraire des dires de ses ennemis, impies ou apostats.*

1. Elle nc s'obtient, en effet. que par In pureté morale, le péché ayant pour suite le châtiment et la mort : I, 1-16. Exhortation à rechercher par la pureté morale la sagesse, connaissance de Dieu, dont le péché sépare en tant qu'il rend l'homme incapable d'atteindre celte sagesse, i, 1-5. L'impie, le blasphémateur ne peut éviter le châtiment de Dieu qui voit el sait tout du monde et de l'homme, 6-10. Se garder donc du péché pour nc pas encourir la punition (à laquelle Dieu, du reste, ne saurait se complaire). I 1-1 I. Quiconque est agréable à Dieu par la sagesse obtient l'immortalité bienheureuse, les impies n'ayant pour lot que la mort. 15-16.

2. Elle condamne les idées frivoles des adversaires sur le but suprême de la vie humaine et leurs sentiments hostiles contre les juifs restés fidèles à la loi dc Dieu : n. 1-21. Idées frivoles des impies sur l'homme qui, a leur dire, périt tout entier. 1-5; d'où la licence de jouir des biens dc la vie sans appréhension de l'au-delà. 6-9. Sentiments hostiles de ces incrédules contre le juste, qu'il faut alors persécuter, parce que sa conduite les blâme et les humilie. 10-16, et qu'il est bien improbable que Dieu le délivrera dc leurs mains. 17-20. Insensés, qui ignorent les secrets de Dieu louchant la récompense réservée aux saints leurs victimes! 21-22.

3. Elle détermine enfin le sort différent des impies cl des justes en celle vie el dans l'autre : il, 23-v. 23. · En dépit de la mort qu'ils ont endurée, les justes jouissent d'une paix éternelle auprès de Dieu, n, 23-II!» 5 : les maux de la terre ont été pour leur épreuve el leur purification, tn, 1-6. Ils devaient avoir leur récompense dans l'autre vie, 7-9; tandis que les impies et leur postérité y recevront leur châtiment, 10-12. Les justes sont dédommagés dans l'autre vie, bien qu'ils aient été privés ici-bas des joies de la famille. 13-15; tandis que les enfants des impies sont voués à l'oubli cl à la perdition. 16-19. Les justes, bien que prives d'enfants ici-bas, sont néanmoins honorés de Dieu et des hommes, iv. 1-2; tandis que les enfants des impies partagent dans l'autre vie la damnation de leurs parents, 3-6. La mort prématurée du juste esl pour lui un bonheur : il esl ravi au ciel. 7-16; tandis que la longue vie des impies ne leur sert de rien : ils vont en enfer, 17-19. Au jugement, tandis que les justes ont cou fiance, les impies s'accusent eux-mêmes, iv, 20-v, l t; alors que les bons sont récompensés, les méchants sont punis. 15-23.

2° *La sagesse se recommande à raison de sa nature, de ses effets dans l'ordre intellectuel cl moral, et de son origine diidne.* 1. Elle exhorte d'abord les grands à la rechercher elle-même : vi, 1-21. Aux grands de la terre qui la négligent, la dédaignent, un sévère jugement sera appliqué, 1-11. Elle est facile à obtenir pour ceux qui la recherchent. 12-16. Sa recherche conduit à l'immortalité bienheureuse, (pii esl la seule véritable souveraineté, 17-21.

2. Elle révèle par la bouche de Salomon sa nature el sa valeur, comme, aussi de qui et à quelles conditions elle s'obtient : vi,22-ix. 18. Salomon la veut définir pour le bien du monde el du peuple, vi, 22-25. Lui-même, en tout semblable au reste des hommes par l'origine et la nature corporelles, ainsi que par la mort inévitable, vu, 1-6, a prié Dieu dc lui octroyer lu sagesse qu'il n'avait pas, 7. el a obtenu pour son grand profit en ce monde ce. trésor entre tous inestimable cl inépuisable, 8-1 L Priant Dieu encore dc l'assister dans son dessein de décrire la sagesse, 15-16, il dit d'abord cc qu'elle lui a appris du monde créé 17-22/î; puis Il la décrit telle qu'elle ist en elle-même, 226-26,

et la célèbre dans son pouvoir et son action au sein du inonde physique et moral» vu, 27 vin, 1. Salomon dit pourquoi lui-même a des son jeune Age recherché la sagesse; c'est que celle-ci. sc trouvant être en étroit rapport avec Dieu et vivant en lui, peut procurer a l'homme tous les biens: richesse, art. vertu, science du passé et dc l'avenir, vin, 2-8, et que, devenue sa conseillère, clic devait lui donner à lui-mènic dans rassemblée du peuple honneur, sens et Jugement, souvenir immortel, 9-12, pouvoir sur les nations, 13-15, Joie et contentement dans sa maison, 16-18. Il dit enfin que la prière esl l'unique moyen d'obtenir la sagesse, parce qu'elle est un don dc Dieu. 19-21.

3. Prière de Salomon demandant la sagesse : ix, 1-18. Salomon demande la sagesse à Dieu, père miséricordieux el créateur tout-puissant, qui a fait l'homme pour qu'il domine sur la terre en toute sainteté et justice, 1-1; car il en a besoin, de cette sagesse, lui Salomon, ignorant cl faible qu'il est comme tout homme en cc monde, 5-G; et chargé en outre dc régir le peuple et le culte dc Dieu. 7-12; et parce que rhomme, alourdi par son corps matériel, nc peut bien connaître et faire la volonté de Dieu que si la sagesse l'éclaire et le stimule, 13-18.

3° *La sagesse se recommande par son action providentielle. ses conseils et son discernement admirable pour la conduite de Γhistoire du monde, d'Israel, peuple choisi dc Dieu. cl des autres peuples ennemis.* 1. ‹ Comment la Sagesse depuis la création du premier homme jusqu'à l'entrée d'Israël dans la Terre promise a protégé les bons et puni les méchants : x-xii. Dès les origines el au temps des patriarches, elle est le principe sauveur du corps et de l'âme dans tous les dangers, pour Adam, Xoé. Abraham. Lot. Jacob et Joseph, mais aussi vengeur du mépris fait de ses avertissements pour Caïn, l'humanité perverse, les peuples confondus, les villes coupables, x, 1-14. Lors de la sortie d'Égypte Jusqu'A l'entrée dans la Terre promise, elle libère le peuple élu d'une nation d'oppresseurs par son serviteur Moïse. 15-16; elle le dédommage des peines endurées, en le guidant el le conduisant à travers la mer Bouge, 17-19; elle lui fait chanter sa délivrance, 20-21; elle lui fait traverser le désert en écartant ses ennemis cl en l'abreuvant dans sa soif, xi, 1-4. A l'égard des ennemis d'Israël : elle punit, avec mesure pourtant, les Égyptiens. conformément ù la loi du talion, en leur faisant endurer la soif par le changement des eaux du Nil en sang. 5-1 I, et en les châtiant, afin de les amener â conversion, par les bêtes qu'ils adoraient, xi, 15-xii, 2; elle punit également les Cananéens, avec aussi quelque miséricorde, dc leurs crimes atroces, xu, 3-18 Elle agit ainsi pour amener Israël à l'amour du prochain cl à l'espoir du pardon. 19-22, el pour montrer â scs ennemis quel est le xr.ii l >ieu, 23 27.

2. Comment la sagesse met eu garde ses auditeurs (ou lecteurs) contre le mal d'idolâtrie : xiu-xv. Et d'abord contre l'adoration des *forces naturelles* cl des *astres,* xm. 1-5, bien que les adorateurs dc la nature cherchent Dieu en elle et qu'ils aient pu ainsi le connaître, 6-9. Puis, contre l'adoration des *images divines :* qu'elles soient faites de bols, xm. 10-xv, 6, ou d'argile, xv, 7-13, la folie de les adorer est égale; puisque, d'une part, elles ne sont quo dc simples morceaux de bols indignes de recevoir un culte vain, xm. 16-19, qui auraient pu vire mieux utilisés à la construction d'un navire, comme le fut le bols de l'arche bénie de Dieu, xiv, 1-11 inventions corruptrices qui n'ont pas toujours existe. 12-13, que la vanité humaine a créées pour honorer comme un dieu un homme mort, 11-16, ou un roi vénéré, 17-20; erreur qui engendra fatalement les pratiques les plus cruelles cl les plus immorales : sacrifices humains. orgies, cultes de mystères, tous les péchés et tous les maux, 21-31 — puisque, d'autre part, le potier ne façonne que par méconnaissance du vrai Dieu, son créateur, et par amour du gain, des idoles d'argile auxquelles il ne croit pas du reste, xv, 7-13. Au milieu dc cette corruption, Israël, même par ailleurs coupable, doit sc féliciter dc s'être gardé pur dc ces cultes réprouvés, et d'avoir ainsi, par sa foi au vrai Dieu, acquis In possibilité dc parvenir à l'immortalité bienheureuse, xv, 1-6. Enfin, contre la folie plus insigne encore dc prendre pour des dieux toutes les vaincs *idoles des païens,* 11-17, el les *animaux* memes, 18-19.

3. Comment la sagesse divine sait discerner les innocents des coupables, punissant les uns, les Égyptiens, par leur péché même, sauvant les autres, les Israélites, par la plaie même dont sont frappés leurs ennemis : χvι-χιχ. Dieu châtie les Égy ptiens par des bêtes semblables à celles qu'ils adoraient : grenouilles qui leur ôtent l'appétit. xvi, 3a, 4a, sauterelles et moustiques qui les mordent el les font périr, 8-9, 13-15: tandis qu'Israêl est nourri miraculeusement par les cailles, 2, 3/», lô et délivré des morsures des serpents venimeux par le serpent d'airain, 6-7, 10-12. Alors que Dieu fait tomber sur les Égyptiens la foudre et la grêle. 16-19, 22. il fait pleuvoir la manne sur Israel, 20-21. 23-25. Tandis que les Égyptiens sont punis par des ténèbres terrifiantes, xvn, 1-21, les Israélites sont dans la lumière et guidés vers la Terre promise par une colonne brillante dc nuées, xvni, 3-4. Alors que les Égyptiens sont châtiés par la mort dc leurs premiers-nés, 5-6, 10-13-19, les Israélites sont épargnés plus tard. 7-9, cl sauvés de la destruction complète par la prière dc Moïse, 20-25. Tandis que les Israélites passent la mer Bouge sains et saufs, xix. 6-8, les Egyptiens y périssent, 1-5, 13-17.

L'auteur qui. à partir dc xi, 4. laisse totalement dc côté le concept de la sagesse pour s'adresser directement â Dieu même, ne la nommant plus que de temps à autre indirectement (xu, 26-xtiî, 7; xiv, 9-14; XIX. 1-2). conclut enfin son long discours en reconnaissant que « de toute manière le Seigneur a élevé et glorifié son peuple cl n'a. en aucun temps el en aucun lieu, oublié de l'assister ». xix. 22, celte glorification s'étant réalisée par œuvre toute divine et rappelant celle même dc la création, xix, 6 sq.; 1i sq.. 18 sq.

III. Canonicité. Le livre de la Sagesse, écrit en grec, n'a jamais dû figurer dans le canon palestinien des livres saints dc l'Ancien Testament La mention ἡ και σοφια du canon de Méliton de Sardes (il· siècle), immédiatement après celle des Παροιμια; (Proverbes) dc Salomon, ne le concerne pas et désigne sous une autre dénomination facultative le livre des Proverbes. Eusèbe. *Hist. eccl.,* I. IV. c. xxvi, G-, t. xx, col. 396. Cf. *ibid.9c.* xxii : i πα των αρχαίων χορό πανάρετον Σοφίαν τά Σολομωνο παροιμία ἐχαλουν... Mais il a dû jouir dans le judaïsme hellénique d'une très grande autorité, puisque les écrivains du Nouveau Testament l'ayant reçu avec toute la Bible grecque, n'ont pu en faire de si nombreuses citations implicites sans le considerer comme saint et inspiré de Dieu au même titre cpie les autres livres de l'Ancien Testament.

Ainsi saint Paul sc réfère tacitement au livre dc la Sagesse pour allirmer (pie Dieu tout-puissant se montre indulgent envers ses ennemis : Bom., ix. 19-23 et Sap., xi, 22; xu. 12-22; pour décrire dans ses modalites cl scs conséquences l'idolâtrie : Bom., i, 1S sq.; liai., iv, 8-10 et Sap., xi, 13-15; Bom., i, 26-28 et Sap., xi, 15-16; xu, 27-28. La christologie de Γ Apôtre se rencontre souvent dans l'expression même axec la doctrine dc la sagesse propre à notre livre : le Christ guide et abreuve les Israélites à travers le

désert, tout comme la sagesse : I Cor., x, l et Sap., x, 17; il est. comme la sagesse, mie · image » (εϊκών) de Dieu : Col., î, 15 ct Sap.. vu. 26; il a tout créé et il conserve tout, comme la sagesse : Col.» î, 16-17 ct Sap.» vu, 12. 22, 27; vm, l. 6; il est. comme la sagesse, un reflet de la gloire de Dieu : Hcb.. i, 3 ct Sap.. vu, 25-26. un esprit pénétrant qui sait tout de toutes choses cl de l'âme humaine : Hcb., iv, 12-13 ct Sap., vil, 22-23. Ct. aussi Hcb.. vm. 2; ix, 1l et Sap.. lx, 8 : le Tabernacle ct le Temple opposés à la tente des deux; Heb., n, l I ct Sap., n, 21 : le diable Introducteur de la mort.

Saint Jean a emprunté également au livre de la Sagesse nombre de traits essentiels pour sa propre christologie ct sa doctrine du Logos. Ct. Joa., I, l el Sap.. vm. 3; ix, 1,9:1c Logos auprès de Dieu, Joa.. î. 3 cl Sap., vu, 21-22; vm, 6; ix, 9 : tout a été fait par lui; Joa., î, L 5, 9 et Sap.» vî, 12; vu, 10, 29-30 : il est vie ct lumière; Joa.» m, 13 cl Sap., ix. 10 : le Christ, comme la sagesse, vient du ciel sur la terre; Joa., v, 20 cl Sap., vm, 3 : le Père aime son Fils comme Dieu la sagesse. Dans l'Apocalypse, m, 12, le juste reçoit sa récompense ‹ dans le temple de Dieu » comme l'eunuque fidèle son lot ‹ dans le temple du Seigneur », Sap., m, l I; d'avoir encouru le châtiment, pour les impies, ou mérite la récompense, pour les bons, s'exprime dans la même courte formule : « ils le méritent ▮ ἰξιοἰ'εἴσιν, Apoc., m. 1; xvi, 6 cl Sap., m, 5 ; xvi, 9.

L'épltre de Jacques, v, 5-6 accuse, comme la Sagesse n, 6-10, les riches de vivre dans le libertinage, d'opprimer les justes ct de les condamner â la mort; Jac., m, 17-18 caractérise la sagesse dans des termes analogues à ceux de Sap., vu, 22-23. Saint Luc, xn, 20 ct Sap., xv, 8 : · Pâme redemandée » au riche insensé; Luc., ix, 31 et Sap., m, 2; vu, 6 : la mort est un « exode »; Luc., χιχ, 1l ct Sap., m, 7 : le jugement est « le temps de la visite », καιρὸ ἐπισκοζη . Dans la I· Pétri. î, 7 comme dans la Sagesse, ni, 6, les épreuves du juste sont comparées à l'épreuve de l'or par le feu. ct le jugement est également le » jour de la visite », ημἐρα ἐπισκοπη , π. 12. Beaucoup d'autres parallèles d'expressions caractéristiques du livre de la Sagesse pourraient encore être relevés dans ces mûmes livres du Nouveau Testament. Le rapport de ces textes entre eux ne peut cependant pas toujours être considéré comme certain. Voir Stier, *Die Apocryphal,* Brunswick, 1853, p. 18-22; Hochai, *Étude historique et critique sur la Sapience de Salomon,* Genève, 1890. p. 69-89; Helnlsch, *Dax Much der Weisheit,* Munster-cn-W.» 1912, p. x l ii-x l v i.

Les plus anciens écrivains ecclésiastiques, comme les apôtres, utilisent le livre de la Sagesse, qu'ils lisent dans les LXX ou dans la version latine, sans toutefois le citer nommément. Ainsi la *Doctrine des douze apôtres :* m, 6 cl Sap., i. 11 ; *Did.,* v, 2 et Sap., u. 10. 19; *Did.,* vî, 3 et Sap., xvn, 17. Clément de Home, surtout / *Cor.,* xxvii, 5 ct Sap., xn. 12 et xr. 22; puis : / *Cor.,* 1 x . l ct Sap., vu. 17; *I Cor.,* 1 x i, l ct Sap., vî, 3. 26; ***Il*** *Cor.,* xvn, 7 ct Sap.. m, l sq. Le *Pasteur* d'Hermas: *Vis.,* Ill, m, 5 ct Sap., xvni, 15; *Vis.,* Ill, ιν, l cl Sap., ix. 2; *Mand.,* vm. 9 et Sap.. vin, 7; *Sinul.,* IX,χνιιι. I cl Sap..x. 15; *Sinul.,* IX, xxiv, 3 el Sap., x, 10. Saint Irénée. *Dont. hier.,* IV. xxxvni.3, *P.* G., t. vu. col. 1108, offre une réminiscence incontestable de Sap.. Vî, 19 : L'immortalité rapproche de Dieu * ; selon Eusèbe, *Hist. eccl.,* l. V, c. XXVI, *P. G.,* t. XX. col. 509. Irénéc citait même expressément la Sagesse de Salomon (avec l'épltre aux Hébreux) en s'appropriant quelques mots de ce livre : τη λεγομένη Σοφία Σολομώντο μνημονεύει, ρητὰ τινα.. :ταραΟέμενο . Lactancc, *De Institui, div.,* IV, xvi, 7-10. *P. L.*. t. vi. coi. 197, attribue à Sap. n. 12-20 (de Salomon) un caractère prophétique.

Les citations deviennent expresses et reconnaissent au livre un caractère divin, prophétique, inspiré, avec les Pères africains : Tcrlulllcn, *Adu. Valent.,* c. n, *P. L.,* t. n, col. 511, cite Sap., î, l en ajoutant : *ut docet ipsa Sophia Salomonis.* Saint Cyprion, *De habitu virgin.,* c. x, *P. L.,* t. iv, col. 118 *(Scriptura divina); De mortal.,* c. XXv, *P. L.,* t. iv, col. 598 *(docet Spiritus Sanctus).* Avec les Pères alexandrins ; Clément d'Alexandrie, *Strom.,* l. IV, 16, *P. G.,* t. vm, col. 1309, cite Sap., m. 1-8 avec la formule ἡ θεια σοφια περὶ μαρτὐρων λέγει. Origène et saint Alhanasc (voir plus loin). Avec les Pères de l'Église orientale : Eusèbe de Césarée, *Pnep. eu.,* I. 9, caractérise comme θειον λὐγιον Sap., XIV, 12, *P. G.,* t. xxi, col. 69. et *ibid.,* XI, 14, cite comme γραφή Sap.» vî. 22; vu, 22; vm, 1. *P. G., ibid.,* col. 885. Saint Méthode de Tyr, *Corwin. virg.* Or, î. 3 cl n, 7, *P. G.,* t. xvnt, col. 4 l et 52, traite également le livre d' Écriture ». ct y trouve les « paroles de l'Esprit-Snlnl ». Jugent de même saint Épiphano, saint Basile le Grand, saint Grégoire de Nazlanze, Didyme d'Alexandrie, Théophile d'Alexandrie, saint Jean Chrysostome. dans de nombreux passages de leurs écrits. Dans l'Église d'Occidcnl, saint Hippolyte, *Adv. Judivos,* IX. *P. G.,* t. x, col. 792, allègue « aussi comme prophétie » (καὶ την προφητἰαν) avec d'autres passages des livres tenus pour canoniques, Sap., n, 12-20. Saint Hilaire de Poitiers, *De Trinitate,* l, vu, *P. !...* t. x. col. 30, cite Sap., xm, 5 à litre de *prophetiae voces;* cf. aussi : *In Ps. cxxxv,* 11 et Sap., î, 7, *In Ps. CXVIII,* 8 ct Sap., xvn, 1; *In Ps. CXXVII,9* el Sap.. vm. 2, 9, *P. L.,* t. ix. col. 775, 51 1. 708. Saint Ambroise, *De virg.,* i, *P. L.,* I. xiv, col. 155, apporte en témoignage Sap., iv, 1, comme *Sapientiam quam Spiritus edidit per prophetam;* il cite fort souvent le livre dans ses ouvrages.

Dans ce concert de témoignages affirmant la canonicité du livre de la Sagesse quelques notes discordantes sont pourtant données par Origène ct saint Athnnasepour l'Église grecque, par saint Jérôme pour l'Église latine. Ainsi Origène, qui, dans le *Prologus ad Canticum,* n'admet comme canonique que les *trois* livres salomoniens (Prov., Ecclc.» ct Cant.), qualifie la Sagesse comme un livre *qui (utigue) non ab omnibus in auctoritate habetur, Dr princip.,* l. IV, c. xxxm, *P. G.,* t. xi. col. 107, el omet dans son canon des livres saints les deutérocanoniques (Eusèbe, *Hist, cedes.,* I. VI, c. xxv, *P. G.,* t. xx, col. 580). Ainsi saint Alhanasc, qui. dans son *Épttre /estate de Van 36.5, Dp. /est.,* xxxix, *P. G.,* t. xxvi, col. l 136, tient les deutérocanoniques pour des livres simplement édifiants à l'usage des catéchumènes. Ainsi saint Jérome, qui, dans le *Prologus galeatus* aux livres des Bois, *P. L.,* t. xxvm, col. 556, veut (pie l'on tienne pour « apocryphe » la Sagesse *quiv vulgo Salomonis inscribitur,* parce qu'cite « n'est pas dans le canon », ct affirme dans sa *Præ/atio in libros Salomonis, P. I... ibid.,* col. 1212-1213. (pic ce même livre n'est pas ‹ reçu » par l'Église *inter canonicas Scripturas* et n'est « lu » que pour l'édification du peuple chrétien, ct non *ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam.* CL *Par/, in lib. Salomonis juxta LXX interpretes, P. L.,* t. XXIX, col. 101.

(’es assertions de saint Jérôme se retrouvent, des siècles durant, dans les ouvrages des écrivains ccelésiastiques du Moyen Age. Citons seulement saint (irégoire le Grand. *Moral.,* xix. 21. *P. L.,* t. l x x v i, col. 119, cl Bupcrt de Deutz, *In Gcn..iu,* 31, *P. L.,* t. cLXvii, col. 318. Les discordances venant des *canons* de Méliton. d'Origène cl de saint Jérôme lui-même sont dues â ce fait que, dans la polémique engagée entre juifs ct chrétiens aux premiers siècles, les écrivains ecclésiastiques n'entendent nourrir la controverse que de textes scripturaires afférents aux livres du canon

palestinien, ct en conséquence n'énumèrtnt que ceux-ci dans leurs catalogues. Ils ont pulsé, du reste, leurs renseignements sur les livres sacres dans les cercles juifs eux mémos : Meliton le déchire expressément. Origène ne veut énumérer que les livres du canon «hébreu», καθ' Εβραιου — ὡ 'Εβραίοι παραδιδόασιν; saint Jérôme exalte *Vhebraica veritas.* Par ailleurs. Origène cite Sap., vu, 25-26 comme parole de Dieu : *ω L* θειο λόγο βρίζεται, *Cont. Celsum,* III, 72, P. *(i.,* t. xi, col. 1018; de meme saint Athanasc, *Orat. cont. gentes,* 11. p. G., t. xxv, col. 24, introduit un passage de la Sagesse par les mots : προεβίβασκε ἡ Γραφή λέγουσα. Saint Jérôme cite sans restriction Sap.. î, 4-5, *In Isuiam,* l. VII (cap. 1 x iii, 8 sq.), *P. /...* t. xxiv, col. 616, sur le même plan que Eph., IV, 30; Ps., L, 13; Ad., v, 9 ct Joa.. xiv, 15-16; Sap.. iv, 9. *In Jerern.,* I. I (cap. i, 8) *P. L.,* t. xxiv, col. 683, à titre de *propheta loquens;* Sap., vu, 22-21, *In Ezech.,* l. IV (cap. xvi, 10), *P. L.,* t. xxv, col. 133, comme définition du *spiritus saptentirc,* sc déjugeant ainsi, d reconnaissant au livre » une autorité divine. Agissent de même saint Grégoire le Grand. *Moral.,* v. 15, *P. L.,* t. i.xxv, col. 723, cl Bupcrt de Deutz, *Coni, in Joa.,* ι. 3. /'. /... t. r.i.xix. col. 313.

L'n catalogue de Livres saints qui peut passer pour le plus ancien des documents ecclésiastiques attestant la canonicitc d'une série de ces livres, et peut constituer en fait un véritable canon de caractère olficicl on l'a pu croire, du moins — dans la primitive Église romaine, c'est le catalogue des livres du Nouveau Testament dit Canon de Muralori. dont « l'original ne peut être postérieur aux premières années du m· siècle ». Cf. M. J. Lagrange, *Er canon d'Hippolyle et te fragment de Maratori,* dans *Hevue biblique* 1933, p. 170. Cc catalogue mentionne comme « tenue aussi dans l'Église catholique » *Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta* (lignes 69-71) entre les épltres de saint Jean et l'Apocalypse. L'auteur du catalogue croyait à la composition récente du livre cl, avec plusieurs écrivains anciens (voir plus loin), l'attribuait, dans le texte grec original dont est traduit le canon muratorien. à Philon; car il faudrait lire : *Sapientia Salomonis* λ Pηιι.οχι: (ὑπβ Φίλωνο ὑπό φίλων *ab amicis) in honorem ipsius (Sapientia:) scripta :* un livre ainsi place au nombre de ceux du Nouveau Testament ne pouvant avoir clé considéré comme écrit *ab amicis Salomonis.* Le dit canon peut bien cire d'origine romaine et avoir eu pour auteur saint Hippolyte, antipape, adversaire de Gallisle, mais affirmant néanmoins la tradition authentique de l'Église relativement aux Livres saints.

Voir M.-J. luigrangc. *L'auteur du canon de Muraturi,* dans *liante biblique,* 1926. p. 83-93, et l'article mentionné ci-dessus. Pour le texte même du canon, voir aussi 11. Leclcrcq, *Diet. d'archéol. chrét.,* nrt. *Muratonanum,* t. xn. 1933, col. 543-353. Bapporter comme le fuit luigrangc. loc. *cil.»* p. 176-177. au livre de la Sagesse de Salomon ce que le catalogue dit (ensuite) du *Pasteur* d'Ilcrnius (lignes 73-80) pour mettre celui-ci hoiB du canon officiellement reçu dans l'Eglise: *et idea legi euni* (lire : *cani) quidem oportet se, publicare vero (n edes ia populo neque inter projetas cunpletum numera neque inter apostolos in fine temporum potest,* c'est peut-être faire nu texte une violence trop habilement justifiée; car le *Pasteur* <ΓHermas, débarrassé de celte exclusive, pent en même temps la très puissante recommandation *legi eum oportet* «pii raccompagnait, et malgré la circonstance de l'origine toute récente du livre *nuperrime, temporibus nostris hernia, conscripsit* 11. 71. 75) l'a fail sans doute citer comme Ecriture (γραφή, *Scriptura divina)* par des contemporains d'l Ilppolyte. tels saint Irritée, *Cont. hier.,* IV, xxx, 2, *P. G.,* t. vil, col. 217; Tcrtullicn. *De oral.,* xvt, *P. /..,* t. i, col. 1172; Origène, /. *comment, in Oser, P. G.,* l. xm. col. 828, cl lire encore couramment ct publiquement dans les églises nu ιv· siècle. Eusèbe, //hi. *reel.,* l. ΠI. c. lit, 3. *P. G.,* l. xx. col. 217.

Au ₹v siècle, la Sagesse, de Salomon est placée au même rang que les livres protocanoniques de l'Anden Testament. Les conciles africains d'Hipponc, en 393, cl île Carthage, en 397 ct 419, l'ont comprise parmi les livres de Salomon sous la formule *Salomonis libri quinque.* Denz.-Bannw., n. 92. Dans son * canon des Ecritures ». saint Augustin reconnaît à cc livre » la même autorité » qu'à ‹ ceux qui sont reçus de toutes les Églises catholiques › et veut qu'il « compte parmi les livres prophétiques ». *De doctr. christ.,* l. H, n. 12 ct 13. *P. L.,* t. xxxiv, col. 40-11; *De cio.Dei.l.* XVII, c. xx, 1,1. xi.i, col. 55l ; *De prsedest. sanct.,* 27. t. x l iv, col. 980. Au ₹ siècle, le pape Gélose le met au rang des « Écritures divines › apres les lis res salomoniens : *item Sapientur liber unux.* Denz.-Bannw., n. 84. Auparavant, le pape Innocent I** avait assuré l'évêque de Toulouse, saint Exupèrc. qu'il y avait *in canone, Salomonis libri quinque. Ibid.,* n. 96.

Comme les Pères grecs du ₹v cl du ₹ siècle. l'Église orientale, tout en n'inscrivant pas encore le livre de la Sagesse au rang des livres canoniques dans scs catalogues, lui reconnaît cependant le caractère d'‹ Écriture » par Léonce de Byzance (₹vu siècle), *De seclis, P. G.,* t. i.xxxvi, col. 1200. ou tout au moins la qualité de livre « excellent ct beau · (ενάρετο μεν καί καλή) par saint Jean Damascène (vnr siècle). *De orthad. fide,* iv, 17, *P. G.,* t. xciv, col. 1180. La *Synopsis Scripturo: sacrir.* tout en l'excluant du *canon* (οὐ ζανονιζόμττον), l'admet pourtant au nombre des • livres de l'Anden Testament › cl l'analyse comme les livres protocanoniques. *P. G.,* t. xxvni, col. 284 sq. Du ix· au xv' siècle la Sagesse, qui continue â faire partie du catalogue des livres · lus », nu qu'il « est pennis de lire » aux catéchumènes, est admis implicitement au rang des « divines Écritures » vnumérées dans les Canons des conciles d'Hippone ct de Carthage : *Syntagma canonum, P. G.,* t. civ, col. 589 sq.; les canonistes : Zonaras (xr-xir siècles). *Comment., P. G.,* t. cxxxvn, col. 216 ct cxxxvm, col. 564; Blastarès, *Syntagma alphabeticum.* B, 11, *P. G., t.* c x l iv, col. 1440 sq.

En Occident, du ₹î au xw siècle, nombre de docteurs, influencés par l'opinion tie saint Jérôme touchant les deutérocanoniques, paraissent refuser la canonicité à la Sagesse de Salomon; mais ce semblant d'opposition se réduit chez eux le ₱lu souvent à une affaire de mots, comme on l'a vu pour saint Grégoire le Grand ct Bupcrt ‹lc Deutz citant cc livre équivalemmcnt à litre d'Écrilure. Même il arrive que le livre déclaré nommément ‹ pseudographe » et non inséré dans le catalogue canonique, soit néanmoins noté comme « rendu authentique (avec les autres) par l'u\age de l'Église, la règle de foi. les écrits des Pères », Gilles de PiuJs, *De numéro librorum utnusquc Testamenti, P. I...* I. ccxii, col. 13: ou que, ‹ n'av ant pu atteindre la sublimité des protocanoniques, il -ail mérité cependant, d'être reçu par l'Église . Pierre le Vénérable. *('.ont. Pclrobrusianos, p. E.,* t. c l x x x ix , col. 751 ; ou que, dit apocryphe », mais ‹ hagiographe · el véridique » il soit reçu par l'Eglise », Pierre le Mangeur. *Hist, scolast., P. L.,* t. cxcvm, col. 1260, 1131, 1175; ou qu'il «n'était *fuis encore* au nombre des Écritures canoniques » au temps de l'Aréopagile, saint Thomas d'Aquin, *In Dionys., De dm. nomin.,* c. n. lect. ix; ou que. ‹ douteux ·. c'est-à-dire non compté dans le canon, il chante néanmoins la vérité » et que l'Église le reçoit . Hugues de Saint-Chcr, *Postit, in Jos., prol.* Le cardinal Gajélan pensa préciser ccs opinions doctrinales en comptant la Sagesse parmi · ccs livres du Canon de la Bible qui ne sont pas canoniques, c'est-à-dire qui ne sont pas régulateurs pour confirmer ce qui est de foi. mais qui peuvent neanmoins être dits canoniques, c'est-à-dire régula-

tciirx pour ΓMiΠπιHηη (lus fidèles, comme étant reçus ₫an le canon de ht Bible et autorisés 0 cet ctld ». *In Esther,* t u, Lyon, Iti39, P· 100. Celte formule avait été ù peu près telle de Guillaume d'Ockam,/Jm/o#., Ill, lr. i, 16 d de Nicolas do Lyre, *Comm. in Tub., i,* 2; *In Sap.,* r, 3.

Durant cette longue période» cl nonobstant les fluctuations d l'imprécision du sentiment de beaucoup do ses docteurs, la tradition romaine et la coutmno ecclésiastique restent fidèles aux décisions des coin Iles africains d'Ilipponc et de Carthage, au décret de (iélase et à la lettre d'innocent l‹r : le livre de la Sagesse continue à tenir sa place *inter dminos libros, inter canonicas scripturas,* (if. Isidore du Séville, *EtymoL,l.* VI, I, /5 /.., t. ι,χχχιι, col. 229, ot *Liber proiem. in V. et* .V. 7\, *f* £., t. txxxm, col. 158, avec l'Eglisc d'Espagne. Les catalogues des Livres saints» toutes les Bibles italiennes, espagnoles et franques le contiennent. D'autres docteurs lo reçoivent nommément cl le commentent : saint Bonaventure. *In Sap,,* piaf., *Opera,* l. vi, p. 108 (Quarracbi, 1893); Bob. Ilolkot, *Postilia sup. lib. Sapientia:,* e. i. I.c condio de llorcnce (I III) d le concile de 'I rente le declarent ⁑ sacré et canonique · avec les autres livres dciitérocanonlqucs de l'Ancicn Testament, sans approuver ni condamner la distinction souvent faite auparavant des livres authentiques el canoniques dont notre foi dépend, d des livres simplement canoniques bons pour renseignement ct utiles a lire dans lus églises », dont la Sagesse. Après le décret du concile cette distinction est combattue par les docteurs; Cornélius a Lapide blAine encore Cajétan d'avoir dit qud la Sagesse est canonique pour l'édification des fidèles d non pour la confirmation des dogmes : ▮ Un livre divin, tel quo la Sagesse, est bon pour l'un d l'autre usage. » *Comm. in Script.,* vm, 2(11, dans *Cursus Scriptura: sacria,* t. xvn, Paris, 1810, col. 330.

Bien qu'elles aient exclu du canon suivant la formule de saint Jérôme le livre, de la Sagesse avec les autres deutérocanonl<|ues, les Eglises réformées ont assez estimé ce livre pour lu maintenir dans leurs Bibles (à la seule exception de. celles du la Société biblique de Londres ù partir de 1826) ct pour en faire usage plus particulièrement dans les oraisons funèbres prononcées aux funérailles. Luther lui même le prisait uxlrêinunent, le Jugeant · tout à fait digne d'étru lu › comme « livre de Salomon de la parole de Dieu » et comme « Juste explication d illustration du premier commandement ». *Vorrcde au/ die W'cisheit Saloin.,* I randorl sur-le Mein d Erlangen, t. i.x ii, p. 95 98. De même, parmi les épigones de la Ih-formation », Mc. Selneikcr, *Liber Sapientia· ad tyrannos,* Leipzig, 1575, p. I : *Prodit lue liber ad irdillcutionrm pleins (hridiunir, ut cum Hieronymo loquar, cl prodit ceu condimentum verorum ciborum, qui in scriptis canonicis proponuntur.* Des protestants de mentalité mystique se sont aussi bien prononcés pour l'· inspiration du livre, qui n'a pas été écrit sans l'Esprit du Christ· ce qui sulht a le rendre canonique ». Petersen, *Erbia rung der* \\ *enduit Salomonis,* Budingen, 1727, p. 7 s<|. Cf. G» Arnold, *(iehrlmniss der qOlllichen Sophia,* Leipzig, 1700, p. 1l sq ; Pellican, *In libros... Apocryphos,* Zurich, 1582, ρ. 57 : A'ot *certius credemus divini Spiritus doctrinam etSe.* Dus théologiens d exégdes protestants modernes émettent aussi un Jugement favorable sur ce livre. Ainsi Grimm, *Das Hueh der Weidieit,* Leipzig, I860, p. Il : Il faut reconnaître qu'une ligne de démarcation rigoureuse ne se. laisse point tracer entre canon d apocryphes (dculérocanolliquuv), cl (pie le livre de la Sagesse, un tant (pi il occupe le premier rang parmi lev *didactiques,* aurait mérité une place dam le canon h meilleur droll quo les livres d'Either, de ΓI àcléslaste el du (.antique... Il comble (par sa doctrine) um Incline cssenllullo d Jusqu'à lui fort sensible dans la connaissance de la religion Israelite, el marque, mu ci» point, le dernier pas vers le christianisme dans le développement de la conscience religieuse dus Juifs, Cf. IJd. Buuss, *Ha» Aile Testament,* l. VI, Brunswick, 1891, p, 353.

IV. Composition. l“ *(nitr d'autrui.* Jusqu'au milieu du xviir siècle nul ne douta que lu Sagesse de Salomon ne fût due â la plume d'un seul écrivain. Mais, dès cette époque jusqu'au début du slèçlo suivant, l'unité de composition du livre fut mise en question ô plusieurs reprises pai des exégètes (pii pensèrent recommit le dans l'ouvrage la main du deux, trois, qualro auteurs dlllérenls, ou même n'y virent qu'uno ▫ anthologie » de divers propos sur la Sagesse tenus pat « trois *divans* do sages israêiites succédant, â basse épmpie, aux anciennes écoles de prophètes ».

lloubigant, *llitdia hebraica uun notis criticis,* l, ni, Paris, 1773, p. I sq., admit quo lu livre comportait deux ouvrages distincts : Le premier, e. ι-ιχ, contenant des oracles el senlunues du Salomon presque semblables aux Proverbes ut dus à Salomon lui-même; le second, c. x xix, d'un autem dlITérent, celui là peut-être (pii avait traduit do l'hébreu en grec celte première partie, (.elbhci porterait en clin les manpies de la simplicité cl de l'antiipiité hébraïque, tandis quo l'autre n'olïrlrplt partout qu'un style ampoulé, surchargé, obscur. Eichhorn, *l.inleiluny in die Apokryphen des A. T\,* Leipzig, 1795, p. 112 sq,, admit également deux auteurs : l'un, qui, dans la première moitié du livre, ι-χι, 1, traite de la Sagesse comme eût pu le faire Salomon lui-même, sage cl dévot nu vrai Dieu, utilisant avec mesure et mémo parcimonie les données de l'histoire ancienne d'Israël» faisant du scepticisme et de l'athéisme la source dr toutes lus infamies (c, n), de la vertu la base du l'immorlalité (i, 12), exempt de l'étroitesse d'esprit el de cœur propre au judaïsme; l'autre, (pii ù partir du e. xi, 2, cesse de louer et du recommander l · sagesse (sauf xiv, 4), et ne peut plus être Salomon qui s'ôtait adonné au culte des faux dieux, fait un usage exagère de l'histoire, voit dans l'idohïtrie lu fondement de toute perversité, dans l'apercuplion intuitive do la grandeur de Jahvé la source de la vie bienheureuse, multiplie enfin les assertions excluant des manpies de lu bienveillance divine les Impies ct les peuples étrangers. Burl hold t, *Einleitunq in sdmintliche Schri/hn des .·!. and* .V. /'., t. v, Erlangen, 1819, p. 2201 ct 2276 sq., homologue la dualité d'aUtûUrs établie par Eichhorn, mais la modifia quelque peu en faisant commencer la seconde partie au c. xm, 1. Brclschiicidur, *Ite libri Sapientia parti priarr cap. / .v/ e duobus libellis diversis con/lata,* t. i, Wittenberg, 1801, p. 9 sq.» partageait lu livre entre trois auteurs principaux : un juif palestinien écrivant en hébreu, à la cour d'Antlochus Epiphane» avait composé une apologie du Judaïsme à l'encontre des projets du moiiarqim syrien de contraindre lu peuple Israélite à abandonner la religion du sus pères; les c. i \i,8 seraient un fragment traduit en grec de cette apologie. I n Juif alexandrin, au temps du (Jirlsl, aurait écrit en grec les c. vi, 9 x, ou il faisait parler le roi Salomon, pom montrer quo h· peuple juif avait, avant le peuple gicc, cultivé la si lence ut la philos<qd)ie. Lus c. XII XIX seraient l'cilivre d'un juif peu cultivé, également conleinporaln du Christ et du l'hilun. Lu c. xi ciilln aurait été composé pour servir «le liaison entre la deuxieme ct la Iroisiimu paille, par celui qui voulut faire un tout de ces trois compositions hétérogènes. La troisième partii , xu xix, se détachant assez aisément des deux premières à Iα fois, surtout pal sa forme lilléraire, le contraste est recherché dans des oppositions d'idées ou d‹ tundam t s principalumunt entre lu

première el lu seconde : le personnage de Salomon n'est pas Introduit» ‹ ho étrange, dans lu première partio. Les goiivcrnlnt · auxquels s'adresserait l'un leur sont envisagés d'un point do vue dînèrent de la première à In secundo pari le du livre : la, ce sont de vrais rois, ou tyrans; Id (vi, 21 sq,)» ‹'' souveraine, ou plutôt In « royauté elle même, doit s'entendre du règne de Dieu dans ﬕ <iel. La première partie recommande mm la sagesse, σοφια, qui eut l'objet do la deuxième paille, mais la Justice, 8νζαιοσὺ·/ζ, et la piété, εὐσέββιχ L'in fluence de la philosophie platonicienne» qui se trahirait souvent dans la deuxième partie, n'olïrr nue une Irnea dans lu première L'exposé, le style, du hi deuxième partie contraste vivement, lui aussi, avec relui do la première, simple ct sans art, esclave du parallélisme hébreu, par plus de recherche, do poésie, de vie. X'achlignl, ﬕht //m/i *drr Wrtthrtl,* Halle, 1799, p. l sq., convint que solxanti -dlx-m uf saurs nu moins avaient contribué à la rédaction de l'ouvrage.

Tout le xix· siècle durant, l'unité du livre ne fut, au contraire, nullement mise en doute; et ﬕe objections, faibles, imprécises et sans portée réelle, formulées auparavant contre cette unité, trouvèrent même réfutation péremptoire» Dans l'ordre littéraire, il fut Justement observé que la diversité de style dans les diverses parties d'un livre s'explique aussi bien par la différence des sujets traités; que, dans le cas du livre de la Sagesse, le parallélisme, qui donnerait à la première partie (ι-νι, K) son caractère plutôt palestinien, so retrouve assez souvent et tout aussi prononcé en maint et maint passage de toute autre partie et môme dans des morceaux d'une certaine longueur, tels que νι» 10-17 (22, 21); vu, 7-16; vin, 9-18; IX, 1-18; x, 16-21; xu, 12-18; xm, l 18; xiv, 2 12; qu'en lin dans toute partie supposée se remarque la même couleur, la même facture de la phrase alexandrine qui faisait dire à saint Jérôme quo « le livre de la Sagesse fleurait l'éloquence hellénique ›. Pour ce qui est du personnage ti‹ tif de Salomon auteur du hcre de la Sagesse, il est abusif de vouloir exiger quo la personnalité d'un écrivain soit *partout,* el *expressément,* mise au premier plan. Du reste, le rôle historique de Salomon n'est pas toujours maintenu strictement, dans ce livre, dans le cadre tracé pat le troisième livre des Rols, c. xi. puisque dans lu partie même (pii lui serait attribuée (m, 12 sq.). le ml incontinent cl adultère plaiderait aussi bien contre lui même. Quant à la manière ou la proportion dans laquelle se trouverait utilisée l'hlstohr, de l'une a l'autre partie d'un livre, elle ne pourrait Milllrr à établir la diversité d'auteurs ‹|ii'aiitiint qu'elle Impliquerait contradic lion, ou même seulement opposition marquée, dans le but que l'on sc serait proposé en composant ce livre; cc qui n'est point assurément, sous cc rapport, le cas du livre de la Sagesse, lequel d'un bout à l'autre poursuit le même but : louer et recommander la sagesse, bien que d'abord par le moyeu d'un exposé discursif (i x) cl seulement ensuite par vole d'illustration tirée de faits cl d'exemples historiques (xi xix); la prépondérance accordée aux données de l'histoire ancienne Israélite dans la seconde paille s'explique ainsi d'elle même. Par ailleurs, les conceptions différentes des causes do l'immoralité, mises d'un côté dans l'athéisme, c. il, de l'autre dans l'idolâtrie, xiv, 12, ou des sources de rimnmrlnlilé, émanant d'une piut ‹l.0 ln Vei tu, i, 12, d'autre part ‹le la connaissance du vrai Dieu, xv, 3, ne peuvent créer une opposition radicale commandant la diversité d'auteurs, cl il doit être Jugé do même des soi disant mentalités divergentes relatis ement â l'élroilvsse d'esprit et de c i c u i â l'égard des étrangers nu des ennemis du peuple juif, qui remplirait de ses assertions désobligeantes toute la seconde moitié du livre : en tant ﬕu'il sont la négation du vrai Dieu, ralhéhmr cl le culte des idoles sont dans une mesure égale source s de tous 1rs ﬕite et la sagesse, tant spéculative, qui c onsiste ﬕdan la connaissance de DIcU, que pratique, qui ne dlflèrr de la piété rt dr la justice que par son nom seul, reste science ou vertu la véritable racine de l'immortalité bienheureuse ; c'est la sagesse pratique, jamais séparée de la spéculative, qui est a la base de l'argumentation de tout le livre; cf. r, I, 6; m, 11, etc., el xiv. 2, 5. L'amour de Dieu pour toutes so créatures n est pas ﬕni en un moins haut relief dans ta deuxième moitié du livre que dans la première (χι, 23-χπ, l) ; la dignité humaine y est également reconnue (xu. 8), comme s'y trouve enjoint l'amour du prochain (xu, 19, 22). Il est indéniable, enfin, que certaines idées grecques trouvent leurs parallèles dans ﬕe premiers ﬕhapitre du livre, l-vi, 8, aussi bien quo dans ﬕe suivants, vj, 9-x : l'immortalité dr l'Ame, i, 13-14; h , 23; h i. l; iv, 12; v, 15-16 vi, 10; la providence divine, vr, 7 x, 15sq.

ﬕLa ﬕhypothèse do Ilouhigant, Eichhorn, Bcrtholdt, Brrtschneider ont etc combattues rt ﬕréfutée par lleydcnrcich, (*rbrrtrtumij ilrn lhich» drr* H *rivhril,* dan» le» Afrrnora- *bilirn* ‹|n ﬕThlmor, t. v, p, 29sq.; !. vil, p. 71 ﬕq. ; et Bauormal»ter, *Commrnbir. in Salomoni·.* Gcrttînguc, 1828, p. 2, 3 ﬕ|. et 0 sq. ; celle de Stachîigal, par Rohde, *l»c ttterum fn»rbirum tapirntia onomtea,* p. 210 sq. Exposé d'enwinblo ot nfutntlnn ﬕd.in |{crb»t-Welte« *liittorurh· Mlljuhr f'.inlritunu in dut Aile frt*lament, Tubingur, 18-10-1811. t. IV, p. 172-180; Grtnun, *Dut Huch der* II *eitlicU.* Leipzig. 1860, p. 0-15; Comely, *Hitlarica et critica introductio m utrimque Trtbinirnti ﬕibro narrai,* Paris I. n. 2· part., p. 217-219.

La pluralité des auteurs ﬕdan le livre de la Sagesse a été recherchée de nouveau, au commencement du siècle présent, par Lmcko, *Samaria und trine Prophetrn,* Ttibingue, 1903, p. 119-141, qui voit dans une première section, i. l-xn, 18, Γα-uvrc d'un Samaritain accusant les Juifs, particulièrement les pharisiens rt les · hiérocrates » de Jérusalem, de n'avoir pas pris au sérieux h s commandements de Dieu, et, dans une deuxième section, x h , 19-xix. 22, l'ouvrage d'un juif alexandrin. En même temps W. Weber, *l)te Kompositian der Weisheit Satomas,* dans */.eiltchnlt /tir imssmscba/lhche Théologie,* 1904, p. I 15-160 (aussi *Heirnat und Z.ribdtrr ﬕde eschatotogischen Huches der Wcisheit, ibid.,* 1911, p. 322 313) partageait le livre en (|uatre morceaux : un livre eschalologique, t-v; un livre de la sagesse, vi-χι, 1; un livre des châtiments divins, xi, 2 xu, 27 el xv, 18 xix, 22; un livre des Idoles, xm, l xv. 17, cc dernier, œuvre d'un rédacteur qui nui ail fait un tout des autres morceaux. Les passages i, 1-6 a; κι, 11-12; xi, 1516; xiv,2-7 auraient été insérés plus tard. Gartner, *Komposition und Wort· ivtihl des Ruches der W'eishett,* Berlin, 1912, fait sienne celle division, sauf qu'il lient aussi pour des gloses les passages lu, 9 el m, il-iv, 19 dans le premier « livre ·; xu, 2-21 dans le troisième; ct xix, 10-12, 18-21 dans le (juatnème, reconnaissant toutefois au polit morceau, xiv, 2 7, contre Weber, (piaillé de première main. Presque en mémo temps, 1'. L'ocke, *Die Enbdehung der* U *eisheit Sahunos,* (îteltingue. 1913, revenant Λ In plus ancienne tentative de discerner deux auteurs seulement dans le livre de la Sagesse, distinguait ﬕdan ce livre deux parties formant chacune un tout bien complet : l ime, i v, écrite en hébreu, en Palestine, sous le règne d'Alexandre Jannce; l'autre, νι κιχ, écrite en grec, en Egypte, peu de temps après, par un juif alexandrin, traducteur de la première partie.

Comme au xvm· siècle, les raisons do ce dépeçage sont trouvées dans de prétendues diliérvnccs de style cl de conceptions ﬕhlslorlco-rellgleusc Pour ce qui est du stylo (parallélisme |ioéli‹pie el phraséologie hébraï-

que) (Gfirtncrct Focke) les .allégations des auteurs du ✖x siècle ne diffèrent pour ainsi dire pas de celles des anciens critiques du xvin·, et leur force probante n'aboutit pas davantage à conclusion. Il en est ù peu près de même des données hi.slorico-religieuses qui militeraient en faveur de la pluralité d'auteurs. L'hostilité que marquerait un auteur samaritain Λ l'égard des juifs par l'omission consciente, dans la première partie du livre (i-xn, 18), des noms et des faits les plus glorieux de l'histoire du judaïsme orthodoxe (Lincke) n'est pas aussi absolue qu'on le voudrait (cf. ix, 12; x, 5; xi, 1); ct l'homologation par traduction ct continuation d'un tel morceau par un juif alexandrin, ainsi que la réception par la Synagogue d'un livre qui sc montrerait aussi malveillant pour les prêtres et les docteurs de la mère patrie, deviennent, dans l'hypothèse, choses Inexplicables. Par ailleurs (contre Weber) les mêmes idées qui soulignent en somme l'unité du livre, se représentent d'une section à l'autre : ainsi de l'opposition constante, entre les justes et les Impies, dans πι-v ct x v i-x ix ; du méchant puni dans l'autre vie, iv, 19; v, 17 ct xvn, 21 ; xix, 15; de l'espérance des impies qui est vaine, n, 22; m, 11, 18; v, l l el xv, 6, 10; xm, 10; de la sagesse ct de la justice, sources de l'immortalité bienheureuse, i, 15; ni, 15; v, 15, 10 el xv, 13. S'il peut sembler étrange qu'il ne soit question de la sagesse que deux fols et comme en passant au début du livre, i, I, 6 et m, 11 ; si l'idée de la divinité parait glisser du Dieu transcendant el purement moral qui rétribue dans *Vau-delà,* au Dieu national qui rétribue fcf-èas, et si celte rétribution qui s'exercerait d'abord â la manière juive aux assises d'un jugement général après *resurrection* des justes, est envisagée ensuite comme félicité immédiate après la mort, vu *Vimmortalité* de l'âme comprise à la façon des Grecs (Focke), c'est l'ciTet d'une sorte de mirage qui porte le critique à séparer exagérément cl à redistribuer des notions ct des croyances qui, somme toute, pouvaient bien ne faire qu'un seul tout moral dans l'esprit de l'auteur. Celui-ci qui dans la seconde partie de son ouvrage, à partir de xi, 2, ne mentionnera non plus, du reste, la sagesse, peut bien aussi en avoir réservé l'éloge exprès pour la partie centrale de son livre. Le même Dieu des Israélites, puis des Juifs, dont le caractère national est certes mis en haul relief dans l'Ancicn Testament, y obtient aussi partout un haut degré de transcendance et de moralité; bon pour *tous,* ct miséricordieux, dans xi. 23-xn, 2, il est également juste ct bon, ct dès ici-bas, dans m, 10-iv, G, pour les insensés » et pour les • justes » à quelque « nation » qu'ils appartiennent. L'Immortalité de l'âme, enfin, n'est nullement absente, bien que tant soit peu voilée, du *credo* Israélite; et la conception d'un jugement particulier suivi d'une félicité immédiate, à situer entre la mort ct la résurrection pour le jugement général, s'adapte alors fort bien à un plan providentiel de rétribution qui, s'il débute par une récompense anticipée pour les justes, se clôt pour les méchants par un châtiment définitif.

Le hypothèses de Lincke, de Weber et de Gürlncr ont été exigée sommairement ct réfutées par lleinisch, *toc, cit.,* p. xxxill-xxxv et Feldmann. *Zur Einhcit des Huches drr Wclshcit,* dans *Hiblischc Zeitschrift,* 1909, p. 1 10-150; celle de Locke par Ijigrangc, *Hcvur biblique,* 1919, p. 267-271.

L'unité d'auteur ainsi établie contre la critique abusive par l'équilibre fondamental des textes doctrinaux. ne manque pas de trouver appui dans la rédaction même du livre dont les trois parties, bien distinctes Il est vrai, sc relient néanmoins très logiquement l'une à l'autre. La sagesse ayant été célébrée d'abord, comme In *abstracto,* dans ses effets salutaires par rapport aux lins dernières de l'homme, en contraste très accusé avec la ruine finale ct le malheur éternel qu'amène inévitablement le défaut de celte mémo sagesse, surtout pour les puissants, i-v, il convient maintenant, il est même nécessaire d'apprendre ce qu'est en elle-même cette indispensable sagesse, cl pour cela d'en bien écouter *l'exposé* ct la *leçon,* vî, 1, ακούσατε ούυ βασιλεί καi σύνετε (vi-ix); on finira en justifiant *in concreto* par des faits bien connus de tous cette doctrine de la sagesse et de ses effets bienfaisants à la fois dans l'humanité primitive, et dans l'histoire d'Israël (Jusqu'au passage de la mer Bouge), ix, 18: ούτω ... ἐπἰ γζ ... ἐδιδάχΟησαυ ἀνθρωποι, xal τη οοφί^ ἐσώΟησαυ; x, 1 ; αὐτη (σοφία) πρωτόπλαστου πατέρα... διεφύλαξεν, etc., Io même contraste se trouvant établi entre récompense des sages el châtiment des insensés.

2° *Intégrité,* Selon Iloublgant, *liiblia hebraica cum notis criticis,* t. lit, Paris, 1773, p. 117 sq., si le livre de la Sagesse devait être regardé comme un tout, il manquerait du moins présentement de suscription telle qu'en possèdent les livres des Proverbes et de l'Ecclésiastc : il a perdu ce litre qui le rapportait au roi Salomon et que n'avait pas omis son auteur : en tant que livre contenant des « prophéties ». il devait avoir en son commencement le nom du prophète qui l'avait composé, comme tous les livres prophétiques portent dans les Écritures le nom de leur auteur. Cc manque de litre donnerait même à penser que le livre actuel n'est qu'un fragment d'un autre ouvrage. Aussi bien d'autres critiques l'onl-ils tenu pour inachevé ou mutilé dans sa lin, soit que, selon Calmct, *In librum Sapientiie prologus,* éd. Mansi, t. v, Venise, 1753, p. 93, son auteur ail négligé d'adjoindre à la prière » commencée en ιχ, 1 comme conclusion une « réponse » de Dieu à cette oraison salomonicnnc, à moins que celte conclusion ne sc soit perdue; cf. liasse, *Salomo's Weisheit ncu übersclzt,* léna, 1785, p. 285 sq.. et I Icydenreich, *Ι'ebcrsclzung und Erlûule rung des Buchs der Weisheit* (Tzschlrncr, *Memorabilien,* t. v, p. 11. 13); soit que, selon Grotius, *In Sap.,* xix, 21, cl Eichhorn, *Einlcitung,* p. l 17, cette négligence de l'auteur ait porté sur la continuation nécessaire jusqu'au temps de Salomon du récit brisé avant l'entrée d'Israël dans la Terre promise. Selon Siegfried. *Die Weisheit Salomos,* dans Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A, T.,* t. !, Tublnguc, 1900, p. 507. la fin du livre, xix, 21-22, donne en toute hypothèse l'impression du décousu.

Quelques interpolations auraient été faites dans le livre par une main chrétienne selon Grotius, *In Sap.,* præL, cl ad iv. 7. *Op, theol.,* t. i, Bâle, 1732, p. 588 ct 593, et Graclz, *Geschichte drr Juden,* t. m. Ie édit., Leipzig, 1888, p. 1 et 612 sq., ce dernier sc référant aux passages Sap., ni, 13; iv, 1; xiv, 7; n, 21.

On peut répondre que, s'il parait bien manquer en effet devant xix, 22, quelques lignes plus explicites touchant la manne. « aliment céleste. », cc vcrsel 22 n'en forme pas moins conclusion naturelle qui aurait dû alors disparaître ou se perdre avec ccttc dernière portion de l'ouvrage quo l'on accuse par ailleurs i'aulcur de n'avoir même pas composée. D'autre part, un ▮ titre » mentionnant l'auteur n'était nullement indispensable, attendu que lo livre do l'Ecclésiaslique. aussi parent (pie possible du nôtre que Prov. ot Ecclc., n'en avait pas non plus quand il fut traduit par le petit-fils de Jésus, Ills de Sirach. Il n'est pas du tout certain que la Sagesse contienne des prophéties proprement dites, au sens littéral, concernant le Christ. Enfin, puisque xix, 22 donne l'impression d'une conclusion où l'auteur résume brièvement tout ce qui précède en faisant allusion a toutes les époques de l'histoire de son peuple, partout el toujours glorifié par Dieu », il doit être sous-entendu que tous autres renseignements historiques ne pouvaient

qu'amener le lecteur à In même conclusion. <k)inmc notre auteur, du reste, ÉzéchicL xx, reprochant au peuple de Dieu scs fautes s'arrête préférablement a la traversée du désert; ct le psaume civ (lub. cvj que Par., xvi, 7, attribue à David, ne traite non plus de l'Illstoirc sainte que jusqu'à l'entrée d'Israël en Palestine sous le rapport plus particulier des prodiges accomplis lors de In sortie d'Égypte ct au cours des peregrinations dans les solitudes « (Helnlsch, p. XXXV).

SI quelques stiques peut-être — dans!, 15etli, 18 auraient été perdus lors de la transcription du texte grec, il ne sc peut toutefois que les versets signalés par Grütz dussent être considérés comme des interpolations chrétiennes uniquement parce qu'ils contiennent des doctrines purement chrétiennes, car l'Ancicn Testament contient beaucoup de doctrines de cc caractère qu'il serait certes tout à fait abusif de taxer de ▮ bousillage » de textes, opéré par des · copistes chrétiens », désireux ⅆ introduire leur dogmatique » dans le livre de la Sagesse. Du reste, il n'y a rien dans les versets objectés qui n'ait pu être écrit par un auteur juif inspiré. Assurément la doctrine qui affirme que l'introduction de la mort dans le monde est due a l'envie du diable (n, 24) n'est pas moins juiva que chrétienne, puisque c'est aux premiers chapitres de la Genèse que l'a puisée l'ancienne Synagogue, l.a virginité volontaire a été sans doute inconnue de l'Ancicn Testament; mais les passages ni. 13 et ıv, 1. ne louent premièrement et directement que la chasteté, ct c'est à bon droit que nous (chrétiens) après avoir appris du Christ l'excellence de la vertu spécifique de virginité dans le genre chasteté, affirmons que ccs louanges se rapportent aussi à la virginité. Bien que peut-être l'écrivain lui-même n'ait point su qu'elles valaient de la virginité, « l'Esprit Saint qui en arrêta les termes par l'auteur inspiré a prévu sans aucun doute ccttc occurrence de pensée chez le lecteur et l'auditeur chrétien, bien plus, y a pourvu parce qu'ils contiennent des doctrines purement chrétiennes, car l'Ancicn Testament contient beaucoup de doctrines de cc caractère qu'il serait certes tout à fait abusif de taxer de ▮ bousillage » de textes, opéré par des · copistes chrétiens », désireux ⅆ introduire leur dogmatique » dans le livre de la Sagesse. Du reste, il n'y a rien dans les versets objectés qui n'ait pu être écrit par un auteur juif inspiré. Assurément la doctrine qui affirme que l'introduction de la mort dans le monde est due a l'envie du diable (n, 24) n'est pas moins juiva que chrétienne, puisque c'est aux premiers chapitres de la Genèse que l'a puisée l'ancienne Synagogue, l.a virginité volontaire a été sans doute inconnue de l'Ancicn Testament; mais les passages ni. 13 et ıv, 1. ne louent premièrement et directement que la chasteté, ct c'est à bon droit que nous (chrétiens) après avoir appris du Christ l'excellence de la vertu spécifique de virginité dans le genre chasteté, affirmons que ccs louanges se rapportent aussi à la virginité. Bien que peut-être l'écrivain lui-même n'ait point su qu'elles valaient de la virginité, « l'Esprit Saint qui en arrêta les termes par l'auteur inspiré a prévu sans aucun doute ccttc occurrence de pensée chez le lecteur et l'auditeur chrétien, bien plus, y a pourvu parce qu'elle est elle-même en liaison étroite avec la vérité ». S. Augustin, *De. docte. christ.,* I. 111, xxvn, *P. I...* t. xxxiv, col. 80. Le quatrième texte, enfin, xiv, 7, traite au sens littéral de l'arche de Noë, laquelle est dite » bénie », parce que c'est par elle que Dieu dans son juste dessein préserva la pieuse famille de Xoé de la mort des pécheurs. Cette doctrine est, elle aussi, certainement non moins judaïque que chrétienne. Mais de cc que l'auteur ait employé les mots : · Béni est le bois par quoi naît la justice », fort justement entendus au sens mystique du bois de la Croix, il ne s'ensuit pas assurément qu'il fut lui-même chrétien, mais que sa plume fut conduite par le Saint-Esprit. » Cornély, *Introductio specialis,* t. n, p. 220-221.

Y. Auii un i t d a t e. — 1° Le livre de la « Sagesse de Salomon est-il du royal fils de David écrivant en hébreu au x· siècle axant notre ère? 2e Sinon — comme i) est certain — à quel auteur juif écrivant en grec vers le n· siècle avant le Christ, faut-il le rapporter ?

1° *Salomon ne peut avoir clé railleur du livre.* — En quelques passages, il est vrai. le livre de la Sagesse paraît entendre sc présenter lui-même comme écrit par le roi Salomon ; c'est un *roi* qui parle d'un bout à l'autre de l'ouvrage, vu, 1-6; ix, 7; un *jeune roi* qui a demandé (ct obtenu) de Dieu la sagesse, ix, 1-6, et qui a reçu de Dieu mission d'· élever un temple sur la montagne sainte » de Jérusalem, ix. 8; ct c'est aussi bien d'abord en raison de ccs assertions très claires que, plusieurs siècles après la rédaction (ou traduction) de ce livre en grec, les copistes des plus anciens manuscrits que nous en possédions (K. B. A C) lui donnèrent le titre de ‹ Sagesse de Salomon », et que nombre de Pères de l'Église chrétienne ct d'écrivains ecclesiastiques, comme de rabbins du Moyen Age, ct même, jusqu'aux temps les plus modernes, voire contemporains, de théologiens protestants ou catholiques, virent en lui une œuvre exclusivement salomonienne en sa totalité ou, pour quelques-uns tout au moins, primordlalcmcnt conçue par le fils de David et restée inachevée.

Clément d'Alexandrie, *Strom.,* I. Vf, c. xrv, *P. G.,* t. ix, col. 332; Tertulben, *lie prorscr. ado. hier., e.* vu, *P.* t. П, col. 20; S. Hippolyte, *Ado. Jud.,* c. IX, *P. G.,* t. x. col. 792 sq,; S. Cyprlcn. *Exhort, mart.,* c. xn, P. /...t. iv, col. 673; *De marial.,* c. XXIII, *Ibid,,* col. 598; I.netonce. Dr *inslil.t* ıv, 16. *P. !...* t. m. col. 197 ; psrado-Athanasc, .Synopfb, c. xi.v, *P.* G^ t. xxvm, col. 373; S. Basile. *In prine. Prot>.,* iv, P. G., (. xxxi. col. 393; S. Épiplume. *Adv. lurr.,* LXiv. 54. *P.* G., t. χı.ı, col. 1160; S. Hilaire. *In P . (X.XI'II.* 9. p. !... t. rx. col. 70S; S. Ambroise. *De paradiso, c.* xn, 51, *P. L·.,* t. xiv, col. 301. — Rabbins lisant le livre dans une traduction hébraïque : *Alli (Itabbini) dicunt ccmp unisse ilium (Itb. Sap.) ipsum Salomonem regem* (Bab. Grdaliali) ; et Hub. Azarias : Afi/ii *verisimile videtur illum (lib. Sap.) ita tomposUuni esse a Salomone rege... ut mitteret eum ad aliquem regem ad finem Orientis.* Dans Hottinger. *Thesaur. philol.,* Zurich, 1649, p. 322 sq. — Théologiens : Rob. Holkoth, *Postilla supra lib. Sap. Salnm.,* Cologne, 1689, p. 3; Sixte de Sienne (juif converti), *liiblioth. sancta,* t. f, Venise, 1575, p. 18; Tlrin, *In nniv. S. Script, comm.,* éd. Turin, t. ni, 1883. p. 5 : *Lnnge probabilius...;* Schrntd. *Dos liuch der Weisheit, X* ienne, 1858, p. 21 q. Ihrotestants : i»etcr>rn. *Erklàrung der Weisheit Salomonis,* Budinguc. 1727, p. 7 sq.; Murgoliouth, *The* H *isdom... of Solomon.* <Lans *Expositor,* 1900. t. I. 1 11 sq., ct 186 sq.

Suivant une voie moyenne, Conrad Pellican (luthérien). dans le prologue à son commentaire de la Sagesse *Jn libros Apocrgphos,* Zurich. 1582. jugeait que ce livre contenait un fond salomonien — pensées ou même écrits – mis en œuvre par un juif de langue grecque. Ont professé cette opinion Jusqu'à nos jours parmi les catholiques : Bonfrère, *Prudequia in totam Scripturam sacram,* dans son commentaire du Pentateuque. Anvers, 1625, dans Migne. *Script, sacra cursus completus,* t. t, Paris, 1839, col. 53-54 : *Existimo Judicum quempiam, grirci sermonis peritum, librum hunc grrecc conscripsisse, sed hunc multa ex Salomonis libris esse mutuatum et ranas hinc inde sententias cidlcgisse. quas ipse in unum corpus compegerit, nulla fere mutatione alta facta, quam ipsius dictionis et loquendi modo Grircis propria;* Bcllannin, *De verba Dei,* i, 13; Lorin, *Cumm. in Sap.,* Cologne. 1621. præf. 2; Cornelius a Lapide. *In hb. Sap. Argum., Comment.,* éd. Vlvès, t. mu, p. 265 : *Auctor Sapientiir imitatus (est) Salomonem ejusque sensa, forte etiam sententias et verba tn libris hebratets illius ατί sparstm repertas collegit, ordinavit gnvcaque phrasi expressit;* l luet.*Demonstr. evang., X* enise, 1765, p. 266 ; Haneberg, *Geschichte der biblischen Offcnbarung,* Ratisbonne,1876, p. 191 ; Write. *Einleitung in die dcutcrokanonischen Bûcher des A. T.*. t. ii. Fribourg, 1811, 3· part., p. 189; Comely, *Introd, in lib. sacros,* t. it, 2· part.. 1887, ρ. 226 : *eum egisse auctorem dicemus, qui libris salomonicis ita pro fontibus usus sit. ut ex Hits novum opus componeret, in quod forte etiam nonnullas sententias aut minores pericopas griecc dumtaxat versas transsumsil.*

Ayant été écrit en grec hellénistique, lorsque la traduction des Livres saints composés en hébreu, dite des LXX. avait déjà été exécutée pour sa plus grande partie - car il cite dans cette traduction le Pentntcuque : Dvut., i, 17 Snp.. m. 7; Deut., vin, 15 Sap., xi. t ; Ex., ix, 21 Sap., x m, 22; Ex., xxiu, 28 Sap.. xn, 8. ainsi qu'lsaïc. m. 10 Sap.» n. 12; xi.iv. 20 Sap.. xv, 10, et Job, ix. 12, 19 Sap., xn. 12 - en un temps de persécution des juifs pieux par les païens sur lesquels il veut par ailleurs influer (voir plus loin), le livre ne peut avoir été intitulé par

son auteur ‹ Sagesse de Salomon », sinon par une pure Action littéraire dont la portée réelle ne peut avoir échappé aux premiers lecteurs. Il eût donc été dès l'origine pseudépigraphe et. sous ce titre, ne pouvait avoir de sens que par rapport A sa doctrine de la sagesse qu'il mettait dans la bouche d · Salomon. Son titre, s'il est primitif, n'est pas ainsi théologiquement traditionnclct, toutcommeles passages cites plus haut relatifs au personnage Actif de Salomon auteur, n'a pu qu'induire cn erreur les Pères ct écrivains ecclésiastiques qui l'ont interprété comme une désignation de l'auteur même. Déjà, du reste, dans l'antiquité chrétienne. des doutes sc firent jour A cc sujet. L'auteur du fragment de Muratori, de quelque façon que l'on interprète son texte (voir col. 703), écarte absolument la qualité d'auteur de la Sagesse attribuée au roi Salomon Origène citait le livre simplement comme ♦intitulé » Sagesse de Salomon: ἡ εγγεγραμμένη τού Σολομώ᾽/το σοφία, *In Joan,,* χχ, 4. *P. G..* t. χιν, col. 581. ou comme ‹attribué» Λ Salomon : *in Sapientia quæ* Dicrrun *Salomonis, De princip.,* 1. IV, c. xxxm, *P. G.,* t. xi, col 107. Eusèbc de Césarée introduisait un texte du livre de la Sagesse par une formule toute semblable, sinon plus dubitative encore : · Celui qui attribue la toute vertueuse Sagesse A la personne de Salomon, a dit ᵗ ὁ τήν παναρέτου σοφίαν ει αὐτού (Σολομώντο) πρόσωπου ἀναθεί ἐφη. *Privp, evang,,* l. XI. 7, *P, G.,* t. xxî, col. 865. Le doute et la négative deviennent catégoriques chez saint Augustin et saint Jérôme. *De civil. Dei,* 1. XVII. c. xx. *P.* L., t. x 1 i, col. 551 : *Sapientia ut Salomonis dicatur obtinuit consuetudo : non autem esse ipsius non dubitant doctiores.* Et parmi ces «plus doctes % Augustin rangeait peut-être saint Jérôme qui, après s'être refusé A traduire ce livre *qui a plerisque Sapientia Salomonis inscribitur, Prie/. in libros Salomonis juxta LXX interpretes. P. L.,* t. xxix, coi. 401, le déclare fermement pseudépigraphe : ψευδεπίγραφο *qui Sapientia Salomonis inscribitur... apud Hebriros nusquam est, quia (quin?) et ipse stylus yrxcam eloquentiam redolet. Praf, in hb. Salomonis. P. L..* t. xxvm, coi. 1212.

Quant à la voie moyenne, si la langue et môme le contenu du livre de la Sagesse, à savoir sa doctrine en tant que formulée A la manière dont la pensée grecque se cristallise dans les mots (voir plus loin) — *stylus... grxcam eloquentiam redolens* - interdisent de l'attribucr exclusivement A Salomon, l'hypothèse d'un rapport plus lointain et plus libre du livre à ce sage couronné, par l'utilisation d'un fonds de pensée salomonienne remis en œuvre par un juif écrivant cn grec. li'est pas moins exclue. Pour que cc rapport fût réel au point d'amener A conclure A la qualité d'auteur. Il faudrait que l'on pût constater qu'une masse importante, tout A fait considérable, voire la plus essentielle du contenu doctrinal appartient cn réalité â Salomon émettant ces enseignements en tel milieu et en telles circonstances historiques ; car l'introduct ion de *quelques* pensées ou aphorismes salomoniens dans une œuvre d'aussi longue haleine que la Sapience ne peut suiïlre i créer deux parts égales de responsabilité littéraire. Or, bien que l'écrivain juif du livre de la Sagesse sc rencontre assurément cn plus d'un point, et dans l'cxpresdon même, avec la doctrine sapient idle des livres salomoniens, il est clair qu'il la présente ct l'expose dans d· s conditions de culture générale, de mentalité ambiante ct d'événements contemporains d'un Age de beaucoup postérieur A celui du roi Salomon (voir plus loin), ct qu'à lui seul peut convenir le titre d'auteur. D'autre part, la supposition d' ‹ écrits perdus venant d·| Salomon lui-même » dont il aurait fait usage ‹ n'est démontrée par aucun argument positif ». d'autant que notre aut< ur aurait été seul —chose improbable A connaître de ccs écrits de Salomon totalement ignorés. › Bcnlé, *Manuel dfÉcriture sainte,* t. u, Lyon-Paris, 1930, p. 487, citant Cornely-1 Lagen, *Compendium introductionis in S, Scriptune libros,* 8' éd., p. 308.

Les mêmes raisons de l'ordre matériel ou formel qui ne permettent pas de voir dans l'auteur du livre de la Sagesse un Juif de langue et de formation uniquement palestiniennes, rendent également caduques les hypothèses par lesquelles on a cru pouvoir attribuer cc livre soit à Zorobabel, ‹ un second Salomon ·. Eaber, *Prolusiones de libro Sapientia:,* Anspach, 1776-1777, part. V, p. t-vt; soit à Jésus, fils de Sirach. S. Augustin, *De doctr. Christiana,* 1. Il, 13, *P. L.,* t. xxxiv, col. Il : *Duo libri, unus qui Sapientia, et alius qui Ecclesiasticus inscribitur. de quadam similitudine Salomonis esse dicuntur : nam Jésus Sirach cos conscripsisse perhibetur.* Du reste, si Zorobabel édifia lui aussi un temple, ou plutôt réédifia le premier temple détruit, il s'agit trop clairement, dans IX, 8. de ce premier temple; ct jamais Zorobabel, simple satrape d'une minuscule province de l'empire perse, ne fut le jeune roi de ix. 1-7, demandant A Dieu la sagesse. Hypothèse combattue et réfutée sitôt que née par liasse, Kœnigsberg. 1788, Eichhorn et Bcrtholdt, *loc. cil.* Saint-Augustin s'est repris lui-même et a rétracté sa première conjecture dans *Retractationes,* 1. II. c. iv, 2, *P. L.,* t. xxxii, col. G31 : *De auctore libri quem plures vocant Salomonis, quod etiam ipsum sicut Ecclesiasticum Jésus Sirach scripserit, non ita constare sicut a me dictum est postea didici, ct omnino probabilius compcri non esse hunc ejus libri auctorem.*

L'auteur qui s'adresse directement aux rois païens du monde étranger au peuple juif (i, l ; vi, 1), comme s'il se donnait particulièrement mission de les amener A partager ses vues sur la Sagesse, pouvait cependant, ct légitimement, user de cette fiction de leur parler au nom du roi Salomon. Celui-ci, dont la sagesse avait suscité l'admiration profonde des rois scs voisins ct des princes qui étaient venus de loin le visiter, I 11 Beg., iv, 29-34 ct x, 6-8. était alors resté le modèle de cette sagesse, ct c'est â lui que l'on attribuait communément les proverbes et maximes qui avaient cours cn Israël. Ccs rois et princes anciens, jusqu'aux rois et princes actuels en qui de quelque façon ils se personnifient, gouvernaient autrefois par la sagesse même des *Proverbes,* bien que peut-être à leur propre insu (Prov.. vin, 15-16 et Sap.. vi, 3); mais ils l'ont perdue, cette sagesse, si bien qu'elle a dû se réfugier · â Sion, ct Jérusalem sa ville bicn-aimée ▮ (EccIL, xxiv, 6-31); ct ils ne peuvent maintenant la recouvrer qu'en l'apprenant A nouveau de leur collègue dont la voix aillorisée franchit les siècles. Sap., vr, 9. Ainsi les paroles de l'auteur lui-même, dans le livre qu'il adresse sans crainte aux puissants de la terre pour les induire A rechercher Dieu et A se garder de toute offense à son égard, n'auront que plus de poids sous le couvert de cette prosopopée transparente, intelligible et nullement choquante pour les contemporains, ct imposeront davantage aux païens et aux juifs eux-mêmes.

2° *L'auteur probable.* On ne peut plus nier que cet auteur ne soit un juif de culture littéraire et philosophique de provenance hellénique ou gréco-alcxandrine, écrivant, non peut-être en Egypte (voir plus loin), au cours des trois siècles qui suivirent la conquête de l'Orient par Alexandre le Grand, et nombre d'années apparemment après Ptoléniéc il Philadelphe (285-216) sous le règne de qui fut commencée la traduction grecque des Livres saints, dite des Septante, citée dans l'ousTagc. Il parait bien avoir eu connaissance de toute science ct de tout art à quoi s'adonnait avec quelque ardeur son entourage hellénisé cl que des orateurs ambulants sortis des écoles philosophiques prenaient alors à tâche de répandre dans le peuple : science de la nature dans tous scs

domaines et spécialités : cosmogonie ct astronomie, vn, 7-19 et xm. 9, histoire nature lle ‹b s plantes et des animaux, vn. 20‹i. *c;* psychologie, xn. 2Ûft; xvii, 12-13 et destinée de l'âme du moins selon les vues erronées cl par lui rejetées, épicuriennes ct matérialistes, du hasard ou du déterminisme, n, 2-9; histoire du paganisme dans sa double forme, élevée ct proche de Dieu mémo par la contemplation et l'étude des œuvres divines, xm, 1-9. plus grossière par l'adoration pure et simple de l'idole matérielle et sans vie, xm. 10 sq., ou encore dans son évhémérisme tout arbitraire, xiv, 14-21; art du peintre ct du sculpteur et son Influence sur la foule, xiv, 18-20; beauté du monde créé et Dieu principe et auteur de toute beauté, xm, 3-7. Il est non moins familiarisé avec les mœurs grecques et ce qui les distingue particulièrement : usage courant des festins fleuris, n. 6-9; us et coutumes des jeux olympiques, iv, 2; v, 16; équipement guerrier du combattant, v, 16-22. Il connaît de même les idées, doctrines, théories et systèmes émis par les penseurs grecs des temps immédiatement antérieurs ft la complete macédonienne ou seulement de l'ère contemporaine de la diffusion dans le monde oriental de la civilisation hellénique, bien qu'il ne lésait pas pénétrés sans doute encore très profondément ct qu'il s'y montre plutôt réfractaire malgré l'expression (voir plus loin), instruit seulement par le courant très élargi de la philosophie populaire. Car il se révèle dans tout son ouvrage un juif rempli d'enthousiasme pour sa religion et si versé dans les saintes Écritures, qu'il se sert souvent d'expressions, de tours ct d'images bibliques. Il a aussi une haute idée de son peuple : Dieu a conclu une alliance avec les pères, xn. 21; ix. l ; glorifié Israel par un choix particulier, xvm, 8, et assisté ce peuple de façon si constamment merveilleuse que les Égyptiens eux-mêmes ont dû reconnaître en lui un tils de Dieu, xix, 22; xxm. 13. li est convaincu qu'Israel a la mission de communiquer au monde la lumière de la Loi ; xvm, t; ct en tant qu'adoratcur du vrai Dieu, il se sent élevé au-dessus de tous les idolâtres, xm-xv. Il abhorre les idoles cn dépit de leur beauté comme des figures barbouillées de couleurs diverses ', ct se félicite, lui et son peuple, de ce que · l'imagination malsaine des (autres) humains » et le « labeur stérile des peintres ne les aient point séduits ct égarés ·, xv, 4... Malgré sa culture et sa science helléniques, il n'abandonne aucun des enseignements de l'Ancien Testament : dans son eschatologie et sa psychologie, il reste entièrement sur le terrain du judaïsme; ct dans scs spéculations sur la agesse, il ne fait que poursuivre, fécondées par la philosophie grecque, les idées qui existaient déjà dans l'Ancien Testament ». l leinisch. *Dus Much der Wcishe.it,* Munstcr-en-Wcstphalie. 1912. p xxx-xxxi.

On a essayé de déterminer avec une plus grande approximat ion parmi les juifs alexandrins de quelque renom, en le désignant même par son nom. l'auteur du livre de la Sagesse. Cornelius a Lapide, *Comm. m Ub. Sapienttir,* Anvers, 1G9I, p. I, x oyait cn lui un des traducteurs du Pentateuque; cf. Welte, *Emlcitung,* p. 191. Mais le livre utilise la traduction grecque bien postérieure d'Isaïe et de Job. — Lullcrbcck, *Die neutestamentlichc Lehrbegrifle,* t. i. Mayence, 1852. . 107 sq., fident illait à Aristobule. prétendu conseiller du roi Ptolémée V Épiphanc (201-181), commentateur du Pentateuque, cl qui aurait dédié son ouvrage û Ptolémée \ l Philometor (181-116) : fragments dans Eusèbc, *Prirp. evang.,* I. VIII, c. x, 1-7 ct I. XIII, . xn, *P G·,* t. xxî. col. 1097-1101; mais cet Aristobule, soi-disant précepteur du roi Ptolémée Philometor, n'eût osé s'adresser à celui-ci dans les termes sévères de Sap., vi, 1-9; sous le règne de Ptolémée Philometor, les juifs furent très en faveur en Egypte et non outragés ct persécutés comme le marquerait Sap., n, 12-20; m, 2-5; v. 15.

Depuis l'antiquité chrél ĸ une jusqu'à nos jours, s'est répandue ct perpétuée l'idée que le livre de la Sagesse avait eu pour auteur Philon d'Alexandrie (Philon le Juif),contemporain du Christ : ainsi peut-être l'auteur du Canon de Muratori (voir plus haut et Trcgcllrs, *Journ.* o/ r/uss. *andsacrcd Plutôt..* t. n, 1855. p 37-13 ct *Canon Muratorianus,* Oxford, 1867, p. 53; Zahn, *Geschiehte des neatest. Kanons,* I. n. 1890. p. 95-105). S. Jérôme, *Prirf. in hb. Salomonis, P. L..* t. χχνιπ, col. 1242 : *Nonnulli scriptorum veterum hunc (librum) esse Judici Philonis affirmant.* Il ne nomme toutefois aucun de ces écrivains anciens, et ne compte pas la Sagesse parmi les écrits de Philon dans son catalogue des écrivains ecclésiastiques, *De viris illust..* c. xi, J,., t. xxm, col. 625-630. Nulle trace de cette opinion ne sc rencontre non plus chez les Pères les plus anciens. Cependant, « au Moyen Age, *tous* les commentateurs des saintes Écritures ont adopté cette vue » (Comely. *Jntrod..* **Lut,** p. 223. et *Introd. generatis.* p. 124, 127, etc.); J. Beleth, *Rationale divin, officiorum,* c. 1 ix, *P. L.,* t. ccn. col. G0 : *Liber Philonis cujus principium est Diligite fapientiam* (Sap.. 1, 1): Jean de Salisbury, *Epist.,* c x l ih. *P. L.,,* L exeix, col. 129 : *Librum Sapientiir composuit Philo...* (voir son art., t. v, col. 1352). Puis Luther, *Vorrede auf die Weisheit Sulonio, sup. cit.,* p. 63,91, et quelques auteurs protestants du ⁑vi au xxm· siècle. Quelques rabbins, d'après Hollinger. *Thes. phil., sup cit.,* p. 522. Bellarmin, *De verbo Dei,* c. i. 13; Huel. *Dem. evang.,* dans Migne, *Dem. evang.,* t. v. 1813, col. 371. De nos jours, Perez, *Sopra Ftlonc Alessandrinoe il suo libra dello Sapienza dt Salomone,* Palermo. 1883. p. 115 sq., 189 sq.. el von Bunsen. *Euddhas Gfbitrtsjahr in der LXX,* dans *Zeitschrift fiir luisscnschaftliche Théologie,* 1882. p. 344, 352. Le philosophe alexandrin aurait écrit le livre de la Sagesse à l'occasion des sévices exercés contre les juifs par leurs concitoyens gréco-égyptiens sous le règne de l'empereur romain Caligula (10 ap. J.-C.). lequel voulait installer sa statue dans le temple de Jérusalem et sc faire rendre partout les honneurs divins, pour consoler scs coreligionnaires persécutés ct donnera leurs oppresseurs un avertissement salutaire. Ce qui empêche d'admettre celle hypothèse, c'est tout d'abord que les perturbations dans la vie sociale et religieuse du judaïsme alexandrino-palestinien supposées par le livre de la Sagesse, ne sont pas celles qui se produisirent à la date marquée de l'époque romaine sous Caligula (voir plus loin). C'est ensuite, ct surtout, la trop grande dillérencc dans la manière dont sont conçues et présentées les doctrines philosophiques, qui existe entre l'écrit du pseudo-Salomon cl ceux de Philon, malgré la parenté réelle de leurs tendances religieuses et 1héologiques. Chez Vaut eur de la Sagesse, elles n'arrivent qu'en écho très alïaibli, atténué encore par l'effet de sa transmission par la voix populaire, et ne sont, ou du moins ne paraissent être nullement le fruit d'une étude personnelle, ni l'expression d'une conviction basée sur celle étude. Elles ne servent qu'à formuler cn les revêtant d'une couleur hellénique les notions religieuses particulières â l'Ancien Testament hébreu (voir plus loin). Dans Philon, elles ont même parfois un objet tout différent : c'est vrai de l'identité du serpent de l'Éden, qui pour Philon, n'est que le symbole du plaisir, tandis que dans Sap.. il, 21. il représente le diable (διάβολο), ct aussi du moyen d'iipprocher la divinité qui pour Philon consiste dans l'extase, mais pour Sap., vi, 17-20, dans l'effort vers la connaissance de la vérité cl l'observation des préceptes divins. l)cs doctrines cssent idles au syst ème philonlvn cl de caraclère tout à fait platonicien, telles que la théorie des idées cl la trichotomie de la nature humaine (σώμα,

ψυχή, wk), *font* défaut dans le livre de la Sagesse, lù même où le pscudo-Salonion avait l'occasion toute naturelle de les mettre en evidence. Sap., i. 1; vin, 19 sq.; ix. 15; xv, 11. Le » logos » sapienliel. ix, 2; xvî. 12; xvm, 15, la « parole · de Dieu, n'est que la volonté créatrice, comme en maint autre endroit de l'Ancien Testament, et non le nécessaire inoven terme personnel de Philon entre Dieu et Je inonde créé. L'opinion philonienne que la matière et le corps sont Punique source du mal n'est pas non plus professée dans Sap., t, 4; vin, 19-20; ix, 15. En lin, le mode d'exposition est bien différent aussi entre les deux auteurs. Celui de la Sagesse se montre très réservé dans l'emploi de l'allégorie et n'use de la prosopopée que pour Salomon, auteur fictif du livre, ne donnant jamais la parole aux personnages bibliques, d'ailleurs innomés, dont il fait mention; tandis que Philon interprète le texte biblique lui-même allégoriquement dans le sens de scs doctrines philosophlco-religieuses et met dans la bouche des personnes qu'il évoque de longues effusions tout émaillées de réminiscences classiques. Grimm. *op. cit.,* p. 22-24; licinisch, p. xxix-xxx. Cf. aussi *Diet, de la Bible,* t. v, coi. 1352-1353.

Il ne saurait être question non plus de Philon l'Ancicn que Josèphc. Co/if. Ap., i, 23, mentionne parmi les écrivains païens qui ont parlé des juifs, cl qui, en dépit de toute vraisemblance, aurait traduit, ou remanié des proverbes salomonlens : opinion professée par nombre d'auteurs catholiques et protestants, tels que Bellarmin. Huet, *loc. cit.;ct.* Lorin, *Pnrj. in lib. Sap., Comm.,* Lyon. 1607. p. 8; Cornelius a Lapide, *Prirj. in lib. Sup., Comm.,* Anvers, 1638. p. 1; Drusius, *De llenoeho,* Franckcr, 1615. c. xi : *Sapienliœ auctorem putarem Philonem non juniorem, qui sub Cajo vixit, sed seniorem, qui vixit sub templo secundo et scripsit librum dr anima, qui memoratur in libro Jucha sin;* Buddéc, *Introductio ad historiam philosophia: llebncorum,* Halle, 1702, p. 77 sq.

L'hypothèse d'un auteur essénien ou thérapeute écrivant la Sagesse pour recommander l'ascétisme absolu. Sap., m. 13-1 i; iv, 1, enseigner la préexistence de Pftme, vm, 19-20, promouvoir l'adoration du soleil, xvî, 2G-28, prôner la thérapeutique naturelle, i. 11, ne peut être que le fruit d'une exégèse artificielle de ces passages : Pllcidcrer, *Die Philosophie des Hcraklit von Ephesus,* Berlin, 1886. p. 306 sq. et 358; Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* t. m *b,* Leipzig, 1903, p 296; Eichhorn, *Einteitung,* Leipzig, 1795. p 134 sq.. 150; GfrCrer, *Philo und dic alrx. Theosophle,* t. n, Stuttgart. 1831, p. 265 sq.; Dâhnc. *Geschichtllche Darslellung der jiid. alex. Beligionsphilosophie,* t. n, Halle. 1831, p. 170, note 96.

Enfin, notre livre ne pourrait-il être l'œuvre d'un auteur chrétien : Weisse, *Heden. Mer die Zukun/t der evangel. Kirche,* Leipzig. 1819, p. 233 sq., et *Die Evangelienjrage,* Leipzig, 1856, p. 206 sq.. vraisemblablement du docteur alexandrin Apollos, collaborateur de l'apôtre Paul, tout de suite après la grande persécution exercée contre les juifs, à Alexandrie, sous l'empereur Caligula(38-40ap. J.-C.) : Noack, *Der Ursprung des Christenlhums,* t. i, Leipzig, 1837, p. 222 sq.? C'est qu'en effet le livre fait un emploi répété, pour désigner Dieu, du nom de Père, Sap., n. 16; x. 1; xi, 10; xiv, 3; qu'il professe, i, 13-14 et n, 23-24, au sujet de la « mort » non voulue de Dieu, une doctrine qui dépasse l'horizon religieux du judéo-alexandrinisme; qu'il fait allusion, xiv, 7, au « salut », à la « justice » rétablie par le « bols » de la croix du Christ; qu'il est rangé, enfin, par l'auteur du Canon de Muratori au nombre des écrits du Nouveau Testament (Weisse). C'est aussi (Noack) que le livre contient, dans la section dite du « juste », n-V, 4 le premier témoignage historique de l'impression que firent la personne de Jésus et son sort,en même temps que les espérâm es attachées Λ son entrée en scène pour le jugement du Seigneur sur les peuples du monde »; que la remarque de xtv, 17, sur les honneurs divins rendus aux images <le princes loin tains se rapporte à l'ordonnance de Caligula et aux événements qui en furent la suite; que le Salomon du livre n'est autre que le Christ, le roi messianique conduisant son peuple à l'empire dans le Royaume d·· Dieu. Cf. aussi Plumptre, *The writings oj Apollos,* dans *VExpositor,* 1875, t. i, p. 329-318 et 409-135. Ces écrits seraient la Sagesse *avant,* et l'épltre aux Hébreux *après* la conversion du célèbre docteur Il faut observer cependant que la signification du nom de Père désignant Dieu, comme aussi la qualification de fils de Dieu décernée au « juste », n. 13, 18, ne dépassent point celles <pii dans l'Ancien Testament définissent en d'étroites limites la paternité divine à l'égard du juste Israélite, ou la filiation de celui-ci par rapport à Dieu rémunérateur, Sap., v, 5. ou protecteur d'Israël, ix. 7; xn, 1 I. 21, etc. Il en est de même de la · mort dans le monde » (pii porte une empreinte tout à fait judaïque, cf. Gcn., n el m. Encore que plus d'un Père de l'Eglise et divers auteurs ecclésiastiques aient appliqué ά la · croix » le mot ζύλβν, xiv, 7. ce ne fut de leur propre aveu qu'au < sens mystique ». Dans la section du juste », n-v, le sens typique devait aisément et, du reste, légitimement s'offrir également à la pensée des Pères. Beaucoup d'entre eux, et non des moindres, cf. S. Augustin. *De civit. Dei,* I. XVIJ. c. XX, *P. L.,* t. xi.i. col. 551 sq. (Sap.. n. 12-21), y voient en effet une · prophétie > plus ou moins directe des rapports de Jésus-Christ avec scs adversaires juifs ct de sa mort sur la croix par leur entremise. Il n'en est pas moins vrai que le mot δικαιο doit s'entendre dans le livre de la Sagesse au sens collectif, dans tous les passages, cf. le pluriel δικαίων de m. 1 avec le singulier δικαιο dans iv. 7 sq., le premier étant, de plus, identique au second en n, 10, 12. 16 et 22. On ne peut concevoir, d'autre part, qu'un auteur chrétien ait pu caractériser les ennemis de Jésus, les adversaires du juste, comme des athées, libres-penseurs. el non comme ce qu'ils furent en réalité d'après l'Evangile même, des partisans outrés de la Loi; cf. Joa., xix, 7. Les juifs curent réellement beaucoup a souffrir, surtout à Alexandrie, de la persécution sanglante provoquée par Caligula; mais l'auteur du livre n'expose dans le passage invoqué, Xiv, 16-20. qu'une vue de caractère quasi-hypothétique et visiblement de nature générale, sur l'évhémérisme dans les cultes païens depuis longtemps répandu et prat iqué aussi bien chez, les Séleucides (βασιλέω θεού), cf. II Mach., xi, 23. que chez les Ptolémées, θεοι σωτηρε , sans plus de rapport â un fait historique qui aurait été alors d'actualité. Aucun argument, enfin, en faveur de la composition de la Sagesse par un auteur chrétien, ne peut être tiré du canon de Muratori qui en tout état de cause l'attribuerait au plus tard è l'hilon.

A l'exclusion de celle d'un des traducteurs de la Bible alexandrine, ou d'Aristobule, ou de Philon, ou d'un essénien. ou d'un thérapeute, ou d'Apollos, faut-il donc à jamais désespérer de reconnaître dans le livre de la Sagesse la main d'un personnage par ailleurs connu, voire déjà illustre, ct dire de ce livre cc qu'Origène écrivait de l'épltre aux Hébreux : τι δέ ὁ γράψα ... τδ μέν αληθέ Θεό oBtv? Non, peut-être, line élude plus serrée du but que poursuivait l auteur, dans les circonstances particulières qui l'amenèrent à l'écrire, eu égard surtout aux lecteurs qu'l! sc proposait d'atteindre cl de convertir ù scs propres vues, peut encore, nous le croyons, avoir quelque chance d'aboutir cl nous mettre ù même de prononcer un nom tenu, du reste, en grande vénération el comme écrit

en lettres de sang dans lrs pages émouvantes d'autres livres bibliques tout voisins du nôtre.

VI. But et destinata nu.s L'auteur écrit à une époque et dans un milieu où «'étaient implantées dans les cœurs de ses compatriotes des « pensées folles et perverses », i, 3. !>; où sc proféraient des blasphèmes » et se tenaient des « propos injustes et clandestins . que ne réprimaient point les chefs du pcuple, j, 6, X, 11 ; où des « impies raisonnaient de travers · sur le sens de la vie ct la destinée dr l'homme, n, 1-0, adoptant une vie de plaisir pernicieux et se rangeant à des coutumes étrangères ct contraires à la Loi », n, 7-9, s'élevant contre les ‹ justes restés fidèles nu Seigneur », les abreuvant ‹Γ · outrages ·, les menaçant de tourments ct de mort honteuse », s'excitant à ‹ opprimer, avec ces justes, lrs veuves et les vieillards ». n, 10-21. De la menace, ces impies paraissent avoir passé à reflet : m, 2-1 ; iv, 7,16 : des justes sont morts, « condamnés par eux, qui refusaient de partager leur · façon de vivre ». n, G, 13; v. 3, I. Leux qui pensent, parlent ct agissent ainsi sont des « transgresseurs dr la Loi . n. 12, des «apostats ». του Κυρίου ἀζεστάντε , ni, 10; et ceux qui les conseillent, ou tout au moins les laissent faire sont des «juges de la terre », 1.1, des monarques ». v, 23, des « rois ». vj, 1. 9, lesquels, bien que ‹ tenant leur pouvoir du Très-Haut », vi, 3, n'ont pas en cela « jugé avec droiture », n'ont pas « marché suivant la volonté de Dieu », vi, L Et c'est à eux tous, · impies › ct puissants » que l'auteur « adresse scs paroles , vi. 10, 11, 26. Les « ministres du gouvernement de Dieu », ὑπηρέται ...τη (Θεού) βασιλεία , vi, 5, ayant, les uns manqué à leur devoir de bons juges, les autres n'ayant pas gardé la Loi, sont invités à « apprendre la sagesse ·. tva μἀΟητε σοφίαν— car ils se sont en vérité conduits comme des «insensés . ζαράφρονε , v, 20, ἀφρονε , m, 2; v, 4 — afin de pouvoir, au contraire de leur conduite présente, les uns juger leur peuple avec justice, lx. 3, 12; en vrais « rois sensés », vi. 24, qui ne veulent pas « périr », vj, 10. 21, μή ζαραζίσητε, les autres, observer mieux les saintes (lois), vi, lia, φυλάξάντε ὁσίω τὰ ὁσια. C'est dans le but de les amener tous ù résipiscence et conversion que l'auteur écrit son livre, où il leur montre : quelle est leur folie, leur erreur, dans l'attitude prise â l'égard des sages et des justes d'Israël, i-v; quelle est en soi cette sagesse reçue de Dieu et pratiquée autrefois par Salomon pour son avantage et son bonheur, vi-ix; quels exemples de folie sans cesse châtiée d'un côté, de sagesse toujours récompensée de l'autre, ont été donnés au monde, dès l'origine Jusqu'à l'exode du peuple juif, par les premiers humains, pur Israel lui inêmret par scs oppresseurs. x-xix. Malgré leur aveuglement actuel, qu'ils pourront un jour, au jour du · jugement ». reconnaître et regretter, v. 3, ἐν ἑαυτοἳ μετανοουντε , il espère être écouté et compris, vi, 25-26 ; ses paroles leur serviront. 26. χαἳ ὠφεληΟήσεσΟε; leur sagesse affermira leur pouvoir, consolidera leur trône, vi. 21-22, rendra leur peuple prospère, 25; et le peuple de Dieu une fois de plus sera sauvé, xix. 22. C'est dans le but de les gagner au pur monothéisme et de les amener à une vie conforme à la morale dictée au peuple choisi qu'il les instruit, et même qu'il les menace. Aux juifs athées qui se disent «nés du hasard», n, 1 sq., aux païens qui adorent des idoles de bols et d'argile, statues tics souverains, images visibles du roi vénéré et cependant objets sans aucune puissance, xm-xv, il démontre l'existence du vrai Dieu par la contemplation de ses œuvres dans la nature, xm, 1-9. Pour les juifs « hellénisés » (II Mac., iv. 10) ct compromis dans leur folie de propagande des idées et des mœurs païennes, i, 3-16, ennemis de la · conduite » des Justes fidèles à la Loi, comme pour les rois » qui méconnaissent la véritable sagesse, vt, 1–1, il revêt celle-ci d'un ‹ vêtement philosophique » (llciniscb. op. *cil.t* ρ. xxvj) emprunté à la pensée grecque, en vue dr les prévenir en sa faveur, vu, 17-30. Il formule enfin, hardiment ct sans crainte aucune, les châtiments qui attendent et les apostats, dans leur personne, i, 12, 16, dans leur postérité, ni. 10-12, 16-19; iv, 3-6, au dernier jour, iv, 17-20; v, 7-l I, 17-23, ct les rois eux-mêmes par la perte de leur royauté, si, 3, 6, 8, s'ils ne sc rangent enfin, ébranlés par le tableau de leur indignité présente ct la menace du « jugement » futur, à une juste appréciation de In sagesse ct à la ‹ vie sans tache », iv. 8. 9, qu'elle comporte et exige.

Ce n'est qu'en seconde ligne (et non tout d'abord . Hclnisch. p xxm) ou plutôt indirectement, que l'auteur voudrait · consoler lrs juifs restés fidèles, dans les circonstances si troublées du présent ». Ce n'est que pour prouver la sagesse des justes, opposée à la folie, à la déraison des persécuteurs, qu'il trace le tableau de la récompense des justes morts « méprisés » par leurs « adversaires ». n. 22-in. 9, 13-15; iv. 1-2: v, 13-14. ct qu'il explique comment Dieu a pu permettre leur mort prématurée à raison de leur mérite • acquis en peu de temps » et de la grâce que Dieu leur a faite de les rappeler si tôt d'un · milieu pervers ». ni. 1-9: iv, 7-15. · Il montre toutefois ainsi que vertu ct crainte de Dieu ne rendent point nécessairement l'homme malheureux en cette vie, mais lui procurent le suprême bonheur dans l'éternité· L'histoire à la main, il montre à ses coreligionnaires que Dieu a autrefois assisté leurs pères dr miraculeuse façon, alors qu'ils sc trouvaient en situation plus fâcheuse encore qu'eux-mêmes, alors qu'ils languissaient dans la servitude égyptienne, ct qu'il a en tout temps donné ù son peuple aide et glorification, xix, 22. Il éveille ainsi en eux l'espoir que Dieu ne les abandonnera pas non plus, attendu qu'ils sont destinés à apporter au monde le salut, xvm, I, et que l'idolâtrie d'où viennent tous les maux, xiv, 12 sq., et qui est en dernière analyse la cause de leur malheur, ne peut durer eternclleincnt, mais aura un jour une fin. Hcinisch, p. XX11I-XX1V.

Et maintenant quels sont, pour les juifs fidèles, ces temps d'épreuve qu'a vécus ct que vit encore l'auteur lui-même? En quelle contrée — celle de la diaspora Israélite (l'Egypte), ou celle du berceau de sa race (la Palestine) – sc joue ce drame, si douloureux au cœur du pscudo-Salonion? \ quels « puissants s à quels · rois » (Ptolémées ou Seleucid» s) veut-il faire entendre sa pressante réclamation, faire écouter ses conseils de religieuse et pacifique sagesse? Quel peut être enfin l'homme assez plein de courage et revêtu d'assez d'autorité religieuse pour faire ainsi la leçon aux corrupteurs officiels du peuple de Dieu et â ses avérés persécuteurs?

On a parlé, comme des plus vraisemblables, de l'époque et du royaume égyptien des derniers Ptolémées- à l'exclusion des premiers qui furent on ne peut plus favorables aux juifs jusqu'à Ptolcmée VI Philometor inclusivement. Après ce dernier. Ptolcmée VU Physcon Êvergètc (143-116) se montre, au début de son règne, hostile aux juifs. C'est, du moins, cc que rapporte Josèphc, *Cont. Ap.*. u. 55. lequel place à cette date les événements antidatés par 111 Mac. Mais il n'est pas vraisemblable que ce roi, voulant alors poursuivre dans l'ensemble tous ceux ‹pii avaient auparavant soutenu contre Antiochus Epiphane (vers 170) et contre lui-même, la cause de son frère aine. Ptolcmée VI Philométor, Crées aussi bien que Juifs, ait fait parmi ces derniers la distinction marquée par le livre de la Sagesse entre apostats et fidelcx, les représailles devant s'exercer sans égard à la religion non plus qu'ù la nationalité des anciens opposants. Du reste, Josèphc affirme au même endroit que le

prince ne réalLapas son projet ct sc repentit même de l'avoir conçu.

D'époque d'hostilité aux juifs d'Égypte, il ne reste plus après celle-là que celle où régnèrent les tout derniers Ptolémées, de l'an 88 a l'an 30. date où, sous Auguste, l'Égypte devint province impériale. Durant ce demi-siècle, en effet, les juifs d'Alexandrie qui avaient de nouveau combattu contre divers aspirants au trône, tels que Ptolémée VIH Soter Lathyre (116-108), Ptolémée IX Alexandre (108 88), Ptolémée X (le même que Ptolémée V 111(88 80), Ptolémée XI Dionysos Aulètc (80-58) et X111(55-51),cf.Josèphe, l/i/n/.. I. XIII, e. x.n. I et xm, 1-2;!. NIV.c. \ *brll.jud.,* l. I, c. Mil, n. 7, purent bien souffrir aussi de représailles lorsque ces princes vinrent à régner; mais ces représailles ne revêtirent non plus le caractère anti-religieux et anti-social, que supposerait la Sagesse.

O ne sauraient donc être des rois › hellènes d'Égypte. ni d'hypothétiques apostats du judaïsme alexandrin qui seraient évoqués et morigénés par le pscudo-Salomon. et cc ne serait pas non plus en Égypte que son livre aurait été écrit. Aussi bien, les événements historiques de portée sociale et religieuse qui coïncident parfaitement avec le tableau discrètement tracé par l'auteur du livre, des épreuves infligées aux justes » dans les rangs du peuple juif demeuré Adèle à la Loi — épreuves dont cet auteur fut assurément le témoin fort ému et au milieu desquelles, à y regarder de près, il fut aussi partie agissante autrement que par son éloquente protestation — sont-ils ceux qui se produisirent dans le pays judéo-palestinien immédiatement avant l'insurrection machabéenne; et l'écrit doit-il avoir vu le jour en cc pays même, à l'exclusion dr tout autre, par les soins du seul homme qui pouvait alors s'adresser en toute autorité et compétence aux « rois » étrangers et aux ‹ apostats · ses compatriotes, fauteurs responsables dr ces épreuves et des troubles politiques déjà profonds qu'dlcs commençaient d'engendrer.

Dès l'avènement d'Antiochus IV Épiphanc. « s'élèvent d'Israël des gens pervers », υἱοϊ παράνομοι (ennemis de la Loi), l Mac., i, 11. qui parlent d'introduire « chez eux » ct de « pratiquer les coutumes des païens . δικαιώματα (droit civil et religieux), ‹ abandonnant ainsi la sainte alliance », ct · entraînant avec eux un grand nombre de leurs compatriotes, 11-15 : véritables t apostats › (ἀπέστησαν, 15), · rendant même un culte (λατρε(α) au souverain, sacrifiant aux idoles ct profanant le sabbat », 13, dans « l'oubli de la Loi et par un changement total du droit . 49, 52. Ces gens pervers que le premier livre des Machabées, les rapportant aux premières années du règne d'Antiochus (176-168), nous dépeint sous des traits si ressemblants a ceux des · impies » du livre de la Sagesse, sont nommés dans leurs principaux chefs au second livre. De sont : h· frère même du grand-prêtre Onias. .Jason, qui avec · son parti trahit la cause (ἀπέστη) de la Terre sainte et du royaume (de Dieu) , Il Mac.. î. 7. ct qui, devenu grand-prêtre à son tour, supplantant Onias auprès du roi, t s'empresse d'bellénisсr ceux de sa race, en les poussant aux mœurs étrangères, jusqu'aux prêtres eux-mêmes », iv, 16-11 : puis Ménclas. qui, « trois ans après ». supplantant Jason comme celui-ci avait supplanté Onias, et · animé des passions d'un tyran et des colères d'une bête féroce · fait traîtreusement Assassiner l'ancien grand-prêtre, 23-21. L'œuvre d'hellénisation est tout d'abord simplement autorisée par Antiochus, l Mac., i, 13-15; 11 Mac,, iv, 10, en attendant que ce même roi vienne à la prescrire formellement. I MaCà, i. 11-53, sous peine de mort.

Éloquent plaidoyer, auprès des « rois et des impies apostats contre l'œuvre de propagande en faveur de l'h< llénisalion â scs débuts, le livre de la Sagesse dut être écrit avant l'èrc de ces mesures draconiennes prise» par Antiochus, ct dès avant la mort d'Onlas dont l'assassinat « révolta non seulement les juifs (fidèles) mais un grand nombre de païens et · affligea sincèrement Antiochus, lequel, louché de compassion, pleura cri homme vertueux ct si plein de probité ». Il Mac., iv, 35-37. Xc l'aurait-il pas été alors par Onias lui-même dépossédé de .sa charge de grand-prêtre, « réfugié dans un lieu d'asile (probablement un temple d'Apollon cl dr Diane) ù Daphné , près d'Antioche, et neanmoins tenu au courant des faits attentatoires à la piété juive et à la sainteté de la demeure divine qu'il devait déplorer, réprouver, condamner? iv, 33.

Aussi bien, la noble rt douloureuse ligure du célèbre pontife domine-t elle de tonte sa hauteur, d'après les livres des Machabées, la série des événements de caractère de plus en plus tragique qui marquèrent les ‹ jours mauvais pour « l'alliance conclue par Dieu avec scs serviteurs fidèles, Abraham. Isaac cl Jacob », H Mac., i, 1-5, depuis l'avènement de Sélcucus IV, «roid'Asie »(187-175), m.3 -temps d'abord heureux, où les rois eux-mêmes respectaient le saint lieu ct honoraient le temple dr beaux présents », m, 2, sous le pontificat du grand-prêtre Onias si distingué par « sa piété rt sa sévérité envers les méchants — jusqu'à la brutale intervention d'Antiochus IV dans la vie religieuse d'Israël (vers 170-169), six ans environ après son avènement. I Mac., i, 20-64 el II Mac., vu, 11 sq. Durant cette période, tout en restant « ami des rois · et de leurs ministres, II Mac., m, 9 et 35; cf. i Mac., x, 20. le pieux Onias défendait, en effet, sons Sélcucus IV, avec fermeté et douceur le trésor du temple, « dépôt appartenant aux veuves et aux orphelins », contre le préfet du temple lui-même, Simon le Benjaminite, cl contre Heliodore ministre de Seleucus, H Mac., ni, 4-35, et plaidait auprès du roi « pour la paix publique » déjà troublée par les excès du même Simon », II Mac., iv, 1-6, alors chef du parti qui voulait s'affranchir de la contrainte de la loi mosaïque pour adopter les mœurs grecques. I Mac., i. 11-15. Sous Antiochus, ct dépossédé depuis trois ans au moins, Il Mac., iv, 23, il reprochait encore vivement à son successeur Ménélas le pillage éhonté du temple ct, « malgré scs soupçons . espérant toujours ramener à de meilleures dispositions ministres du roi et grand-prêtre, consentait à quitter par une imprudence fatale son lieu d'asile, après avoir reçu leurs ‹ serments ». 11 Mac., iv, 32-31.

A quel autre attribuer la défense de la Loi violée, le plaidoyer pour la sagesse libératrice qu'est not ré livre, qu'à cet homme dont le nom demeurait dans la mémoire (le tous comme celui du bienfaiteur de la ville, du protecteur de scs compatriotes . II Mac., iv, 2, que Judas Machabée voyait en ▮ songe » prier encore les mains tendues pour toute la communauté juive ? xv, 12. Nul doute qu'il n'ait reçu dans sa jeunesse, comme les jeunes gens les plus distingués », iv, 12. en même temps que son frère Jason, la culture hellénique qui le mettait à même d'exercer plus utilement, sous la dominât ion des Sélcucides, les fonctions de grand-prêtrc ct le pouvoir qui y était attaché, culture qui ne l'empêcha nullement de « s'appliquer depuis son enfance à toutes les vertus ·. xv, 12, alors (pi'elle amenait malheureusement son frère à une ‹ extrême perversité ». iv, 13. Il avait vu de ses propres yeux « le temple ct les sacrifices délaissés par les prêtres courant aux jeux profanes », iv, l I. et aux banquets païens », H Mac., vi, 7 8, oii l'on mangeait, couronné de « lierre » ou de « roses (Sap., Il, 8-9) signe de l'apostasie le plus impressionnant pour la foule. Il Mac., vn, 42 — la chair des victimes sacriliées aux dieux du paganisme. On ne peut voir qu'rn ce zélé défenseur des lois · mosaïques, iv, 2, par ailleurs homme de bien,

modeste et doux, sachant si bien parler λαλιάν TtpoU-μχνον πρβπόντω . Il Mac., xv, 12, aimé de tous, l'auteur d'un écrit adressé à tous et ne respirant malgré sa vigoureuse éloquence que piété, moderation, mesure ct discrétion. Au surplus, ricii de surprenant qu'il ne sc soit désigné lui même u mots couverts sous les traits du « juste », Sap.. n, 12-20. menacé ouvertement par les apostats jouisseurs, tenu qu'il était pour un reproche vivant de leur conduite sarrilîgi, ayant toujours été, en cHct, Jusqu'à la fin celui qui · s'opposait » à leurs menées, leur reprochait de transgresser la Loi, el se tenant lui-même, dans la conscience qu'il avait de « posséder vraiment la connaissance de Dieu » et d'être « l'enfant du Seigneur ·, Sap., n. 12-13. pour l'émule du premier bâtisseur du temple dont il était le gardien, ct le dépositaire de la divine sagesse qu'il souhaitait à ses ennemis conjurés. Sap , vm, 2-ix. 18. A ceux-ci donc, qui réussirent à le frapper traîtreusement hors de l'asile abandonné, comme aux rois », toujours sympathiques, mais faibles devant leurs flatteurs, ministres ‹ t conseillers, son livre <lc réprobation et d'exhortation sacerdotale était destine, conçu, écrit ct demeuré comme inachevé à Daphné, à l'heure de sa mort tragique.

Plusieurs exégètes ct théologiens ont considéré le livre de la Sagesse comme une réfutation de celui de l'EcclésIastc : nu Salomon de celui-ci. « incroyant » ct prônant la jouissance des biens de la vie, comme les « impies » de la Sagesse, n, 1-19. l'auteur opposerait le · Salomon vraiment juif . ami de la sagesse. Nôldeke. *Die altteslamentlichc Eitcratur,* Leipzig, 1868, p. 177; Ed. Konig. *Einleitung in dus* \. T., Bonn. 1893, p. 135; Siegfried, *Kommentar zum Prediger,* Tubmguc, 1898, p. 23 et *Die Wrishe.it Salomos,* dans Kautzsch. *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.,* t. i. Tubinguc, 1900. p. I7G. D'autres Pensis igcnt comme une protestation contre l'abus fait par les libertins de quelques propos de l'Ecclésiastc touchant la brièveté ct la tristesse de la vie humaine. Sap., n. I sq.. comparé à Ecclc., il, 3, 23; v. 16-17; vi, 2; vin, 8; la mort implacable. Sap.. u. 2, comp. à Ecclc., ni, 2. 18-21, ix, 4-6; l'oubli total auquel sont voués les morts. Sap . n. 1. comp. à Ecclc., 1. 11 ; il, 16; iv, 16; ix. 16; l'heureuse jouissance des biens de la vie donnée à l'homme en ‹ partage * ct à lui proposée comme son unique lin, Sap., n. 6-9,comp. à Ecclc., n. 10; m. 12.22; IX. 7-9; vm, 15; xi, 8; xn, 2-9. \ oir Grimm, *Das Buch drr Wcishe.it,* Leipzig. 1860, p. 30; Pflcldercr, *Dit Philosophie des Hcraktit,* Berlin. 1886, p. 290; Wright. *The Hook of Koluhth,* Londres, 1883, p. 61-72; Moulton, *Ecclesiastes and the Wisdom uf Solomon,* New-York. 1903, p. xxvi sq. ; Zapletal. *Das Buch Kohclcth,* Fribourg, 1911, p. 61 sq. – En réalité l'Ecclésiastc ne prône pas la tendance exclusive à la jouissance de la vie, mais seulement l'acceptation reconnaissante et l'usage joyeux des biens de cette vie, là où la bonté divine les accorde cl les permet, m. 13; v. 18. Il rejette plutôt le plaisir orgiustiquo et la vie sensuelle. x, 16 sq . 19. S'il a goûté expérimentalement à cette vie de plaisir, n. 1-11. il en a d'ailleurs confessé le néant et a conclu à la nécessité de craindre Dieu ct d'observer s‹ s commandements ·. xn, 13 sq. Il n'a. du reste, pas dit un mot d'une invitation à persécuter, à opprimer les justes. Les passages comparés des deux livres ne sont pas, du côté de la Sagesse, des citations verbales; les formules employées par les impies peuvent se référer à d'autres livres de l'Ancicn Testament que l'Ecrlésiastc, sans que pour cela ces impies el surtout les païens eux-mêmes, π. 1 sq. - dussent s'être autorises d»· ces passages. L'auteur de la Sagesse. en lin, ne peut guère avoir eu la pensée d· mettre sur Dr. lèvre·» des impies des citations d'un livre saint, ni l'intention de les réprouver.

VII Langue, texte et versions. — † *Langue.* – Le livre de la Sagesse, bien que transmis dans les manuscrits contenant la version des Septante, a été composé en grec ct n'est donc pas une traduction de l'hébreu comme le sont, par exemple, le livre de l'Ecrlé-Mastique ct le premier des Machabées. En font foi le vocabulaire, la syntaxe ct le style proprement helléniques ct qui ne laissent que peu de place à la couleur sémitique si particulière aux traductions grecques des livres composes en hébreu : mots spécifiquement grecs sans correspondants en hébreu; adjectifs composés à la grecque; allitérations par souci d'harmonie, paronmnases, assonances intentionnelles praticables en grec seulement ct extrêmement rares dans les traductions de l'hébreu; termes techniques empruntés à la langue philosophique ou mythologique dont les traducteurs ne font aucun usage Lï où ils les auraient pu employer, ou qu'ils n'emploient pas dans le sens que ces termes avaient couramment dans les écoles; longues périodes contrastant avec la simple juxtaposition des propositions dans la phrase hébraïque; raisonnement philosophique, bien que non conduit tout à fait selon la forme strictement logique du syllogisme aristotélicien (sorite devi. 17-20); accumulation d'épithètes a l'adresse de la sagesse (vu, 22-23) dans le goût des rhéteurs grecs ct des écrivains judéo-alexandrins (tels le stoïcien Cleanthe énumérant toute une série de propriétés, attributs ct qualités du Bien, selon Clément d'Alexandrie. *Protreptique,* *i,* 72 ct Eusèbe, *Prarpar.,* xm. 3: Philon. *De saenf. A bel ct Caini,* 32); expressions et tournures favorites sc répétant dans les diverses parties du livre ct qui se comprennent mieux de la part d'un auteur que de celle d'un traducteur. On sait que les anciens classiques exigeaient de la prose même qu'elle fût rythmée en quelque manière par l'emploi d'une cadence finale : or cette loi se trouve souvent observée dans le livre de la Sagesse. Si bien que. de saveur proprement hébraïque, il ne reste, pour le style, que le parallélisme des membres de phrase employe de façon intermittente par l'auteur, familiarisé de longue date avec les écrits sapientiaux de l'Ancien Testament et s'étudiant parfois à les imiter, et. pour la syntaxe des mots, quelque rare locution en infinitif absolu de renforcement ou en répétition de vocables exprimant la même idée (zpivetv κρισ.ν, ιχ.3; ὁσίω τὰ οσιχ δσιωΟήσοντζι, νι. It)).

La culture hellénique reçue par l'auteur dès sa prime jeunesse sc trahit, du reste, sous sa plume par mainte reminiscence des auteurs en vogue dans les écoles, parmi les allusions bibliques, toutes naturelles chez un auteur juif palestinien d»· naissance. Cc sera, suivant l'occasion ou l'opportunité, une façon de pensée, une image, une simple expression d'appartenance classique, restée jusque-là incoinmuniquéc au trésor des vocables littéraires ou philosophiques des traducteurs de l'hébreu en grec : Ainsi ΓαὐτοσχώΙω ἐγε·/ήθημδν> des impies, n. 2u, est l'expression même dont sc servaient les matérialistes (contredits par Cicéron; *me ‹ fortuite » sait ct creati sumus. Tuse.,* i. 19) pour nllinncr le jeu du h isard dans les phénomènes de la nature; les mêmes impies assimilent l'àinc humaine à une ‹ fumée (xarr/ôc) qui se dissipe à la mort, n, 2c-3 : imago familière aux anciens poètes cl philosophes. Homère. *Iliade,* xxm. 10; Platon, *Phédon,* I 70 Lucrèce. *De natura rerum,* m. 233t 156; la fascination que le \ ice exerce sur l'ilmc comparée à un » avcugkment qui empêche de voir * le bien », iv, 12, ἀμαυροϊ τζ καλὰ : expression pythagoricienne. Stobée, 18; la mort prématurée du juste conçue comme une marque de la bienveillance divine, ιν. l 1-15 : coinpaxT Ménandre. 125, 6v γὰρ Ocol φιλούσν; ἀποΟνήσκε'. νέο (Plaute. *Tes Bacchis,* IV. vu, 13 : *Quem dii diligunt, adolescens moritur).* Empruntée aussi au grec classique

la Sagesse *parédre* des trônes » divins, ix, I : την των σών, θρόνων παρελρον σοφίαν. Comparer Pindare, *Olymp.,* vin, 28, de Οέμιε. paredre de Jupiter hospitalier; Euripide, *Héléne,* 885 ct *Médée,* 208, des dieux siégeant auprès de Zens; même Philon, *Vitu Mas.,* ir. ἡ πάρεδρο τω ϋεω μισοπόνερο δίκη. (Il s'agit iri du mot settlement, car la même image se trouve dans Ps., cix, I : κάβου ἐκ δεξιών μου.) La ‹ toute-puissante parole » d·· Dieu frappant de mort les premiers-nés des Egyptiens comme un géant guerrier dont la tête «touchait au ciel % καί ούρανοΰ μέν ήτττετο,Ιοιπ en 4 marchant sur terre » βεόήκει δ'επί γη , χνπι. 16r. est une réminiscence de la Discorde d'Homère, *Iliade,* tv. 113, (ipι) ούρανω έστήριζε κάρη καί έπί χβονί βαίνει, passée également dans Virgile, *Énéide,* iv, 177. *(I-ama) ingreditur solo ct caput inter nubila condit.* Cf. I Par., xxi, 16; Philon. *Dc decal.,* 1l ; Apoc., x, 5.

Le genre choisi par l'auteur est le genre didactique et parénétique des livres sapientiaux déjà marqués eux-mêmes de la touche poétique et éloquemment passionnée des moralistes de la Grèce (Hésiode, Theognis de Mégarc). (Zest, en effet, dès le c. i, le ton dc l'cnscignement et de l'exhortation, qui passe bientôt, c. n, à l'effusion lyrique rappelant les écrivains dc pure nationalité grecque, à l'essor poétique. v, 15-23 (Dieu combattant pour les justes), vr, 2-8 (Dieu jugeant les rois et les puissants), vu, 22-vin, l (nature et attributs dc la sagesse), avec un grand luxe d'images, d'élégantes antithèses, xi. 8-10; xm, 18-19. de traits descriptifs empruntés à la nature, xvn, 17-20. L'enseignement, toujours clair it vivant, ne sc tient pas toutefois constamment dans le domaine de la théorie, puisqu'il utilise, dans une mesure peut-être quelque peu exagégérée, les données historiques des livres dc .Moïse avec des amplifications de détail dc l'Hlstoire sainte puisées sans doute dans la tradition orale. Le souci constant d'établir un parallèle entre le châtiment infligé aux Egyptiens ct la faute qu'ils ont commise, c. xvi-xix, pour ⧫montrer que l'on est puni par où l'on a péché », xi, 16, comme de tourner en bénédiction pour Israël la plaie atteignant l'Egypte, xi, 1-15, n'est cependant pas toujours d'application naturelle ct produit à la longue sur le lecteur un ellel dc fatigue. On peut regretter aussi que le zèle ou la ferveur sacerdotale de l'éminent auteur lui ait fait écrire de façon si peu naturelle la seconde moitié de son livre sous forme de prière, ix-xix. Ces défauts, que l'on peut bien regretter, ne justifient pas toutefois le sévère jugement porté par Buddéc. *Institut, theol. dogma!.,* p. 118, sur le style et la manière d'un écrivain judéo-helléniste qui s'écarte en cITct si souvent ct si loin dc la simplicité de ses devanciers dans la littérature sapient ici le. C'est faire injure au juif cultivé usant dans un si noble but d'un idiome étranger tellement plus souple ct plus expressif que le sien, que de taxer sou éloquence, en réalité plus laconique — à l'orientale - - que diffuse, dc « langage fardé ct orné jusqu'à la nausée dc fleurs de rhétorique », « moins soucieux dc la vérité (pic dc la louange », « exagérant jusqu'à altérer ct falsifier les faits historiques ».

Voir Grimm, *Das Bitch der Wcliheit,* Leipzig, 1860. p. 5-M *(Sproche und Dantelluny);* IIclnltch, *Dns Bach der Wchhcit,* Munstcr-cn-W.. 1912. p. xvi-xvm *(Unprachc) ;* Margottouth, U'it.t *the Book* o/ Wtafom *written* in *Hebrew?* dims *Journ.* o/ *the Boyal Asiatic Society,* 1890. p. 263-297. cl *Tht Wisdom* o/ *B<n Sira and the Whdom o| Solomon, dans Expositor,* 1900. t. I, p. 111-160 ct 186-193; Boh, *Essai mr les orifjinrs de la philosophic pidt'o-alerandrine,* Paris, 1890, p. 212 sq.; Freudenthal, lVhnf ü *the original langitaye* o/ *the Wisdom* of *Salomon? (The Jewish Quart, Bev.,* 1891. p. 722-753); Thackeray, *Bythm in the Book of Wisdom,* <Luis *Journ,* o/ *theol. .Stud.,* 1005, p. 232-237; Dclssniann, *Lieht oom* Oden, Tublnguc. 1908, p. 86 sq.; (iftrtner, Kom-*/xnitiori und Wortivahl* des *Buchs dcr Weishelt,* Berlin. 1912. p. 107-229; Cornely, *Introductio,* t. π *b,* p. 221-223; KiUllm-Hoberg. *Einleitung,* Frlbourg-cu-Br., 1913, IP pari., p.183-181; Swclc, *Introduction.* Cambridge, 1900, p. 268-269 et 311-312.

2° *Texte ct versions.* Le *texte* grec du livre nous n été transmis dans tous les manuscrits onciaux qui contiennent une Bible complète : le *Vaticanus (B),* le *Sinalticus* (X). l'.1*levandrinus (A),* le *Venetus* (V ou 23). Le *Codex Ephnrmi,* palimpseste *(C),* n'a sur sept feuilles ‹pie trois fragments ; vin, 5. ἐργαζόμενο -χιι, 10, τόπον μετάνοια ; xiv, 19 xv11, 18, εύμελή ; xvui, 21. ἐπίγάρ, *ad finem.* Le meilleur texte est celui du *Vaticanus.* Beaucoup de manuscrits m minuscule le contiennent aussi. (Signalés dans Swcte, *Introduction,* p. 158 a 163 cl Heinisch. p. i.-i.i.)

Des *versions,* la première en date (n· siècle dc notre ère) et la plus importante est Γ*italique,* ou vieille latine. Elle est à peu près littérale. Toutefois, « maints passages y sont ou faussement ou inexactement traduits; quelques mots difficiles à rendre ont été laissés dc côté; des synonymes sont rendus par une même expression, ou le même mot est traduit de différentes façons; dis locutions sont périphrasées. » Heinisch, p.i.ii. Elle ajoute, çà et là quelques stiques, ou seulement quelque mot. à l'original, (les additions ne sont en réalité que des gloses marginales introduites après coup dans le texte latin, ou de doubles traductions, ou encore cpielques mots destinés à servir d'introduction ou de résumé à quelque développement. Les autres versions ne les contiennent pas. Ce sont, dans la Bible sixtinc seulement : i. 151», *injustitia autem mortis est aciiuisitio,* en complément de 15n et préparation de 16d ; dans la clémentine (et la sixtinc): n, 8h, *nullum pratum sit quod non pcrtranscat luxuria nostra,* doublet de 9u ; v, l 1. *talia dixerunt in inferno hi qui peccaverunt.* glose marginale qui force le sens du contexte, où il s'agit du jugement dernier; vi, 1, *Melior est sapientia quam vires, et vir prudens quam fortis,* notice marginale donnant l'idée du morceau vi, 2-23 et ccnton des divers passages Ecclc., ix. 16; Prov.. x v î, 22 ct xxiv, 5; vi. 23. *diligite, lumen sapientia' omnes qui prn'cslis populis,* doublet probable de 22a; vm. Ile, *ct faciès principum mirabuntur me,* doublet dc 11 h; ix, 19b, *quicumque placuerunt libi Domine a principio (per sapientiam sanati sunt),* glose de 18à rapportée à la suite, x, l sq.; xi, 5b, *defectione potus sui,ct in eis, cum abundarent /ilii Israel lictati sunt,* glose expliquant le châtiment des ennemis - d'après les V. 1, 6 et 7; xi. 9, *tuos exaltares ct (adversarios. . necares),* glose en rapport avec xvm. 8; xi, llb, *admirantes in fincm exitus,* doublet dc 15b; xi, 25b, *aut fecisti,* doublet de κατεσκεύασα . *constituisti;* xii, 19, *judicans;* xv, 17b. *cum esset mortalis,* rappel de 17a; xvn. 1, *Domine.., verba tua,* synonyme de *judicia.* « Le texte dc cette vieille latine offre à la criliipie les plus précieuses ressources : il est à préférer, sans réserve aucune, à celui des manuscrits grecs. » Kaulcn-1 lobvrg, *Einleitung,* 11· part., p. 187

Fort importantes aussi pour la critique du texte grec sont la version *syrodiexaplairc* (de Paul de Telia, vu· siècle, de 615 à 617), tout à fait littérale, et la version *arménienne,* également très fidèle (v siècle).

Moins utiles, la version *syriaque (Peschitta)* du commencement du IV siècle, faite par deux traducteurs et, bien que fidèle pour le sens, peu littérale, parfois paraphrastlquc, omettant mainte expression de compréhension jugée dilllclle, cl la version *éthiopienne* (vrt siècle) transmise dans un seul manuscrit où manquent quelque.s sticpics (tombés ou corrompus) et où beaucoup de mots sont mal traduits.

La version *copte* (dial, *sahidiqur),* à raison de son antiquité (dès avant Origènc) et de sa fidelité, a la

plus grande valeur pour lu critique textuelle, balançant en Importance sur et point In vkilh latim.

Principales ĕdition criſlqur (avec apparat critique» ŭvariante ɗ< > nm) : I ſolmet-Piirton Oxford· t. v; ŦI chcndorf-Natle, Leipzig. 1887; Swete, t. ni, Cambridge, 1901 (le texte est celui du *Vaticanus ;* le» ŭvariante sont <lo K. /1. C; O.-F. i ritzche, *I.Ibrl uporegphi* V. /. prête» Leipzig, 1871, p. 522-565, recension d'après ſe šn *H* ct *6b (opltml).* K rt C *(perboni), A* et ɗ'autre *(minus purl)* avec 1rs additions de la vieille latine, prn fatio.p. xxiv; llcusch, *Liber Sapientia grirce.* Fribourg· 1858, texte du *Vaticanus* (edition sixtinc); Deane, *The book of Wixthiin,* Oxford, 1881·

Texte dc l'ancienne latine, dans toutes 1rs editions de ha Bible vulgate. P. Sabatiei, *Bibtlor. Sacror. latirur œrstones ǎntigua* Helms 1739-1710 ct Paris, 1751, a donné le* variantes de quatre ŋ̈ t. m, p. 1038 sq.; Hriisch. *Obiernationes critica· in libr. Sap.,* Fribourg, 1861, p. 5-9; Lagarde, dans *Mltthrilungen,* t. L 1881. p. 211-282, dorme le texte du Codex *Amiatinus* ale Florence; Thlclmnnn, *Die latclnUche Uebersetzung des Huches der Weisheit,* ɗan *Archin fur lutein. Lexicographie und Grammaiik.* t. vin, 1893, p. 235-277; Sam. Berger. *Histoire de la Vulgate.* 1893, signale (passim) ǩuelque textes ſnter séants; Feldmann, *Textkrltisehe .Malcrialien :um Bûche der Weishdt,* Fribourg. 1902 : Version copte (rahldlquc), p. 20-25; syro-bcxaplairr. p. 25-3ł ; arménienne, p.3 t-tł ; I folzinann. Die *PeschtÛa zum Huche der Weishdt,* Fribourg, 1903; édition : Polyglotte dc Londres; dc Lagarde· *Libri Vet. Test, apocrgphl sgrlace.* Leipzig, 1861; Ccriani, Codex *syro-hrxapluris ambrosianus.* Milan, 1871 *(.Monumenta sacra.* t. vil); pour la version éthiopienne, Dillrnann, *Vet. Test, irthiopici libn apocryphi,* Berlin, 1891, p. 118-152.

VI IL Docthixil */. la SAGESSE.* - Apres avoir reproche aux · rois et aux · apostats » leurs · injustices » cl leur « impiété », i-v, Fauteur du livre aborde enfin le sujet qui lui tient ù cœur : la ‹ sagesse », disposition qu'il estime faire absolument défaut à ces persécuteurs ct corrupteurs de son peuple, et qu'il considère comme le remède à la fois préventif ct consécutif ù leurs faiblesses et ù leurs crimes. « De la sagesse écrit-il —

Je «lirai rr *girdle est* ct *comment elle est née,*
Ŝan vous en cacher ſe *secrets;*
Mai l'étudiant depuis ǎ genèse première
Je mettrai ǎ *gnose* en lumière. Sap., vi.2t.

Les ‹ secrets » de l'origine ct dc la nature de la sagesse. attribut dc la divinité, don divin dans l'homme, avec ceux de son action ɗan les deux ɗomaine du divin el de l'humain, c'est en cfïel tout le livre sapient iel dans lequel l'inspiré dc Daphné, à l'opposé «les hiérophantes ɗe ĉulte ğrec de « mystères », qui en cachent plutôt au vulgaire les rites et la doctrine ésotériques (κρύφια μυστήρια, xiv,23), exposera ouvertement en ğno », c'est-à-dire en véritable théologie, la révélation qu'il a reçue «le Dieu, il 13. 16.

1° *Origine et nature de la sagesse.* — La sagesse vient *de* Dieu , ἀπὺ (Οεού)σοφία, ix. 66 ; puisque ayant Invoqué (Dieu) , Salomon la \it venir à lui · ἡλΟέ μοι. vu, 7. ct qu'elle-même, du reste.

Se tnrguc dc belle origine,
\yiuit l'intimité divine.
I ὑγίνιιχν c o u Ζc1 συμβίωσιν ôioû ἰχουσα vin, 3.

Mais elle est «en Dieu , μετά σου (θεού) *rt* σοφία, ιχ,9α, d'abord comme un attribut Immanent aux ſmultiple ǎspect vu, 226-23, ŧou inclus ɗan le premier, qui exprime excellemment la nature spirituelle do cet attribut avec ses deux qualités essentielles :

Elle-même *est esprit* intelligent ct saint
I στι γὰρ ſ αὐτή πνίνμχ votpbv. ἁγιον, vit. 226.
iï,οιηρ. i. 1-6; ιχ. 17; ι. 7; vu, 25α. el vii. 27α. «m tv α-τή • ên ta^îr.)

Cet attribut apparaît ensuite comme tout chargé de potentialités toujours en action. pénétrant toutes choses » de son activité intellectuelle (κίνησι) ct de son Immatérialité ζαΟαρότη), vu, 24, et ainsi pouvant tout ·. bien que « unique » ct · immuable », 27 : mouvement qui sc traduit en ɗéfinition ŧoute dynamiques, bien qu'imagées de la sagesse :

Elle ed un wufTlr (ἀτμί) de la puissance de Dieu,
I n parfum choisi de la gloire dn Très-ILmt...
Elle ſ un rayon de In lumière éternelle·
Un miroir un défaut ſiσ^ττρο de la force dc Dieu,
Et le virage réfléchi (β(χώv) de ra bonté. vu, 23-26.

A l'exemple ɗe auteurs des livres des Proverbes ct de l'Ecclésiastique. Salomon-Onias la personnifie bientôt, ct plus hardiment encore, dans sa rhétorique enthousiaste : celle qu'il recherchait naguère pour lui : ἐμα·/τω, ct déjà comme une « fiancée très aimée r, ταύτην ἐφὺ.ησα..' ἐζήτησα ν>μφ77?, ντπ, 2. devient tout de suite, sous ǎ plume, la συμβχώτχ του fcoû. vin, 3σ, ‹ trônant auprès de Dieu », ix, la; ct c'est elle qu'il demande avec ferveur μοι, au» Dieu de ses pères » pour la diriger lui-meme :

Envolr-la mol ɗe deux šacre
Mandc-la moi du trône de Li gloire. ix. 10.

L'identification dc l'attribut à la nature divine, de la sagesse à Dieu lui-même, amorcée dès le principe par l'invitation à la recherche ▮ du Seigneur-Dieu (Κυρίου, 1 *b* ; θεού, 3α) pour « invention · de la Sagesse-Esprit (i, lo. 5-7). formellement reconnue dès avant la définition dc la sagesse, vn. 176 = vîl 21 a, par l'exprî-s parallèle de Dieu accordant a Salomon la science dc toutes choses, αὐτὺ ... pot fÎcuzc? τὼν 6·/των ykZxr.v, ct de la sagesse, organisatrice du monde, lui enseignant tout dc l'œuvre divine, ἡ... πχ/των τεχητι ἐοίοαξε με σοφία, est enfin pratiquement admise au ĉour des chapitres x-xix, où sc raconte la révélation dc la sagesse à la première humanité, x, 1-1 L et au peuple élu, x, 15-xi. 3, mais où Dieu seul à partir de xi. 4, occupe lu scène. La sagesse-attribut se fond ainsi dans la personnalité divine, laquelle prend vers la fin l'aspect de parole toute-puissante ». xvin, 15. ο παυτοδὔναμο σου λὸγο , ct même de « providence étemelle », xvn. 2. ἡ αἰώχοχ πρόνοια. Voir plus loin.

\enant «le Dieu, la sagesse amie de l'homme », î. 6; mi. 23a. ‘ entre » et habite », i. L κατονχήσε:. dans l'homme qui l'aura seulement cherchée » et » désirée », m, 13a, t la. 17. prévenant elle-même, au besoin, cette recherche ct ce désir en se faisant connaître la première. vi, 136. l lè, 16. Ce don d'elle-mème à l'homme fait de celui-ci Γ « ami de Dieu », vu, l *b*. Elle est dans l'homme comme un principe permanent de richesse, d'habileté, de science et dc vertu, vin. 5-8 : fidèle compagne. avertisseuse et consolatrice :

J'ai donc résolu dc l'amener eu nia vie, (πρὸ σνμὸίωσ.ν)
Sachant qu'elle inc ĉnüt bonne conseillère (τ^μόο^Λο)
Et réconfort (παραι\χσι) en inquiétude ct misère, vm. 9.

Cette pénétration intime de la sagesse· ù la fois continue et simultanée, dans toutes les Ames, vn, 23d. δια πάντων χωρούν νευμάτων, lient essentiellement à sa « nature immatérielle ». v il 24. διά την καθαρότητα.

2® *Action dr ta sagesse ct* ses *c/Jets.* — 1. Dans l'œuvre dix inc dc la création, la sagesse-attribut manifeste la ρlu grande activité. * n. 224, εύκίνητον, 2 lu. κινητικώτερον (πνεύμα), depuis le moment où. · confidente › bien informée » des œuvres » de Dieu. ιχ. 9α, εἰδυΐα, première « mystc » initiée ǎu savoir divin, vin. la, μύστι τη τού θεού επιστήμη (cf. ιι, 22α, γινώσκειν μυστήρια Οεου)> «présente quand Dieu fil le monde, ix, 9b, παρούσα, elle collabore à l'œuvre divine de la création jusqu'à l'heure où elle prolonge elle-même cette œuvre dans l'homme par son action bienfaisante. Parmi les œuvres dont Dieu a conçu l'idée elle choisit, αἰρέτι , celles qui doivent être réalisées, vin, 4Ô; elle organise τεχνίτι , le monde : éléments, époques, anlmaux, esprits, ĥumain végétaux, vu. 17-21, appelés à

elle conserve et maintient les êtres crées par un perpétuel concours, χωρεί διά πάντων, mi, 2l A, et un renouvehement continu, τά πάντα καινίζει, v π, 27A dans leur être propre, en conformité avec les règles divines, *b/ b/τωAÏ (θεού), ιχ, 9nf;* clic gouverne enfin excellemment toutes choses, διοικεί τά πάντα χρηστό . vm, I *b.* Comp, xv. Id.

2. Si Dieu a créé le monde *par* sa parole, έν λόγω, ιχ. IA, comp, x m, 12. 26, *en* prononçant les mots qu'il fallait, c'est en toute sagesse, τη σοφία, ix, 2α. qu'il a créé l'homme, c'cst-à-dirc. en son immanente sagesse-attribut. Mais, l'homme une fols créé, l'attribut reprend toute son activité propre pour combler cette créature de biens ‹le tout ordre, et spécialement la remplir de vertus. Parce qu'elle sait tout, étant « esprit du Seigneur qui embrasse toutes choses », i, 7, τδ συνέχου τά πάντα, comp, vm, Ια. 8α, c'est par la sagesse ‹pic l'homme aura connaissance des *aiwrcs* de Dieu, vn, 17-21, par elle qu'elles lui seront « enseignées », vif, 21 A, πάντων τεχνίτε έδίδα ε με σοφία. C'est par elle seule (pie l'homme apprendra la volonté de Dieu, ix, 13, γνώσεται βουλήν θεού, ct comprendra ce que veut de lui le Seigneur, ινΟυμηΟησεται τί θέλει ό Κύριο , comp, ix, 17. C'est par elle, par l'impulsion Intérieure qu'il en recevra, (pie l'homme connaîtra la pratique des vertus :

> Ses élans sont noble* actions (άρχτα:) :
> Elle enseigne la tempérance et la prudence.
> Ut justice et la force d'Amo.
> Ce qu'il est do meilleur en la vie des humains, viu, 7.

C'est elle qui. ‹ passant dans les Ames saintes », crée › par celte *sainteté* même « amis de Dieu ct prophètes -, φίλου θεού καί προφήτα κατασκευάζει, vu, 27. Et c'est « ainsi » (pic, ‹ guide judicieuse en toutes entreprises », ιχ. l IA, όδη-,Ύ,σει & ται πράξεσι σωφρόνω ,

> IledrcsMiit le* sentiers de* peuples do In terre.
> Enseignant aux humains ce qui plaît nu Seigneur.
> Ln Sagesse le» n sauvés (·^ σοφία έσώό σα/)· >x. LS.

— comme en fait foi, du reste, toute la seconde moitié du livre, x-xix : salut toujours restreint, du moins dans sa forme extérieure cl temporelle, aux ‹ justes » patriarches, aux saints › hébreux seulement, x. IA. 5A. 6α, δίκαιο ; 15. λαό όσιο ; 17A, όσιοι; 20a. δίκαιοι; xn, 7. θεού παίδε ; 19 (θεού) υIο£ ; 22, ημά (nous, Israélites); χν, 19A, λαό (θεού) ; xvm. 9α. όσιοι παιδε άγαΟών (les saints enfants des bons); 13A. θεού υΐδ λαό . Les « autres peuples auxquels manque la connaissance de Dieu, fruit de la sagesse », xm, Ια. πάντε άνθρωποι οί παρήν Οιού αγνωσία, véritables « fous », μάταιοι, et · pécheurs ». χιι, 2α, *παραπίπτοντε ... άμαρτάνοντε* , malgré que l' esprit immortel fût en eux tous », χιι, l άφθαρτου πνεύμα... *έν* πασιυ. ont été « châtiés » avec modération, pour qu'ils ‹ crussent à leur tour en Dieu », xn, 2α, πιστεύσωσιυ επί σε, Κύριε. Cf. xn. 37.

Platon croyait à une Ame motrice unique ordonnant le κόσμο , qu'il appelait un «animal divin : του κόσμον ζωον έμψυχου t/vouv τε, *Tinu e,* 30 C, εύδαίμουα θεόν, 34 B, principe de tout ce qui se meut ct vit dans l'univers, αρχή κινήσεω , pénétrant tout le monde «les corps de son InunatvrDIité. mais nioycn-lenne nécessaire entre ce dernier ctla divinité, y produisant l'ordre par l'intermédiaire do la raison : του νουν πάντα κοσμείν τά πράγματα διά πάυτίου Ιόντα, *Crutgle,* 113 C ; του δέ ϰούν πά/τα διαζοσ⎮ϊεΐυ, *Plidèbe,* 28 IL Après lui les stoïciens attribuerent la même fonction au logos éternel », raison universelle qui fait la seule réalité des choses, qu'l lcraelile d'Éphèse fut le premier à célébrer : γιυομ£·/ωυ πάντων κατά τον λόγον τόνδε, *Pragni.,* ι : τού λόγου δέ έόντο ϔνού (κοινού) ζ‹·›ουσιυ οί πολλοί ω Μία έχοντ φρύνησιν, *l'ragm.,* ιι; qui s'étend (διήκειν, διερχεσΟαι) Λ travers h»tile In matière cl gouverne tout (διοικείν, διέπειν).

Celle doctrine n'aurali-elle pas clé empruntée telle quelle ct directement aux écrits de ccs philosophes par Fauteur du livre de la Sagesse, qui fait précisément de celle-ci un esprit remplissant l'univers : πνεύμα Κυρίου πεπλήρωκε την οικουμένην, ι, 7; le pénétrant tout entier : χωρεί διά πάντων, vu, 21; extrêmement mobile : ευκίνητον, vu, 22; plus mobile que tout ce qui m meut ; πάση κινήσεω κινητικότερου, vu, 21; principe omniprésent, gouvernant tout ; διοικεί (διοιζων) τά πάντα, vm, l (χν, 1) ; émanant de Dieu, απόρροια, comme l'Aine humaine et l'ordre du monde (κόσμο) «émanent » (άπόββοια) du logos stoïcien, Dieu n'étant pas ainsi essentiellement distinct de sa création, vu,25? Animisme? Émanatismc? Panthéisme? Matérialisme" Quelques philosophes, critiques, exégètes fout pensé, ici leurs noms ct la référence ή leurs études ἔnumérée plus loin : Eichhorn, p. 111; lieinze, p. 101, 195; Grimm (commentaire), p. 167; Pfleldcrcr, p. 293; Zeller, t. m *bt* p. 293; Couard, p. 98; Drummond, 1.i, p. 87 ; Bois, p. 391·

Pour ce qui est de la sagesse-esprit, succédané hébraïque, helléno-palestinien, de l'Amc du monde de Platon, l'auteur du livre est bien éloigné d'affirmer qu'elle aurait été le moyen-terme nécessaire dont Dieu aurait dû sc servir pour créer le monde et continuer d'agirsur lui; puisque ù son sentiment c'est Dieu *lui-même* qui a créé : ότε έποίει τον κόσμου, ιχ. 9A ; ο ποιήσα τά πάντα, ιχ, IA, et (pic. si sa sagesse, alors présente, organisa l'univers en création, vm, 6; vu, 22a, elle ne dut pour cela nullement s'unir, comme une Ame à un corps, à la matière où elle se meut toujours, bien qu'il fût en son pouvoir de lui conférer la vie. Si notre auteur, helléniste consommé, peut bien penser, saps en parler jamais, à l'Aine du monde platonicienne, lorsqu'il attribue celle activité à la sagesse, ce ne peut plus être que pour trouver entre l'une et l'autre une notable ressemblance, et donc sans vouloir par là les assimiler, les identifier, marquer entre ccs deux entités possibles... sa préférence pour la sagesse.

Quant au *logos* stoïcien, son omniprésence panthéiste n'a nullement déteint, en dépit des expressions choisies, sur les conceptions religieuses de l'auteur ‹!c la Sagesse. Le Dieu créateur qui,selon Sap., xv, 1. gouverne tout *pur* la sagesse, vm, I, ne peut être assimilé au λόγο κοινό stoïcien, pas plus que le Dieu ouvrier ct maître du monde selon Job, xxxiv, 12-15; xxvn, 3, Eccle., xn, 7, qui remplit le ciel ct la terre de son esprit, .1er., xxm, 21 (εγώ πληρώ), omniprésent, Ps., cxxxvm, 1-13, (ποϋ πορευΟώ από τού πνεύματό σου); et l'envoie â sa volonté renouveler la face de la terre, Ps., cm, 30 (έξαποστελεϊ τδ πνεύμά σου...) : l'un et Paul re sont traditionnellement de même nature transcendante. De plus, à considérer les choses du point de vue moral, à savoir de la pénétration des Ames par la sagesse, une distinction essentielle doit être faite entre le logos κοινό , qui habite dans tous les hommes d'une même ct unique façon, qu'ils soient bons ou mauvais, et la sagesse qui, si elle peintre également les Ames des bons et des impies pour les maintenir dans leur être et leur existence, agit néanmoins en elles de façon dilïérentc, travaillant à sanctifier celles qui sont bonnes, su, 27, 28, mais sc refusant à celle cmivre dans les autres, en ce qu'elles sont artificieuses, ι, Ια; ψυχή κακότεχνο , ou hôtes de corps ruinés par le péché, ι, Ια, σώμα κατά/ρεον αμαρτία .

Ne faisant pas de distinction réelle entre la divinité et le cosmos, le stoïcien voit dans tous les êtres autant d'émanations du logos divin. La sagesse, qui pénétre le monde entier de son action, que le Siracidc dit même • répandue pur Dieu créateur » sur toutes scs œuvres», Ecch., i, 9A : Κύριο ...έξέχεεν αυτήν έπΐ πάντα τά ίργα

αὐτοὺ, ne peut être considérée comme émanant ainsi de la divinité que pour figurer l'art suprême avec lequel Dieu, sans plus d'intermédiaire que cette ❋agesse attribut, a fuit et gouverne sa création.

L'idée que les stoïciens se faisaient du logos était celle d'un souille brûlant, πνεῦμα (le · feu · ❋temelle ment vivant, seule et unique sagesse », d'Heraclite : πῦρ χτίζωw, cv τδ σοφὸν μοὐνον. *tragm.,* 32), donc matériel ct corporel. Or, l'auteur du livre de la Sagesse applique à son πνεῦμα tels qunli tirât ifs : πολυμερέ , λεπτὸν, εὐκίνητον, qui sc diraient plutôt de quelque chose de matériel, évoquant par eux-mêmes les idées de complexe », ❋ « amenuisé ·, ❋ étendu ». La « pureté » qu'il lui attribue et qui la rend capable de pénétrer et de s'insinuer partout, vit, 2 lê» : διήκει και χωρεί διά πάντων διά την καθαρότητα, ne peut être plus grande que celle du πνεῦμα stoïcien qualifié lui aussi de très pur principe de toutes choses : αρχήν μέν θεόν των πάντων, σῶμα ὀντα τδ καθαρώτατον. διά πάντων δέ διήκειν τήν πρόνοιαν αυτοὺ, I lippolyte, Zêr/., ι, 21 (Wendhind. p. 25). — Il est vrai. Mais le πνεῦμα Κυρίου qu'est la sagesse doit être incorporel comme l'est le Seigneur lui-même, toujours essentiellement opposé au κόσμο comme créateur à créature, vu, 22a; ix. 9; XIV, 2. donc indépendant de lui, extérieur et antérieur à lui. D'autre part, le πνεῦμα des stoïciens, tout qualifié qu'il soit de καθαρώτατον, reste σῶμα dans le tout, principe corporel et agissant σωματικώ , providence » matériellement itinérante; tandis que la sagesse est et demeure uniquement πνεῦμα (jamais σῶμα) capable d'agir, grâce à sa pureté ou simplicité native â la fois physique et morale, en toutes choses, διά πάντων, y compris les - esprits intelligents, purs (eux-mêmes), voire les plus subtils ». vu. 23ô : διά πάντων πνευμάτων νοερών, καθαρών, λεπτότατων. Elle s'oppose même, et dans l'expression, en tant ❋u · esprit ἀπημαντον », vu, 22/», c'est-à-dire indominagcablc. intangible matériellement (ἀ-πημα, ἀ-πάσχειν), à la matière des stoïciens qui par définition est τδ πάσχαν, ‹ ce qui soutire atteinte et préjudice ». Les attributs de In sagesse. esprit πολυμερέ » « multiple », λεπτὸν, • subtil », εὐκίνητον. mobile et l'extension de son pouvoir, vm, l : διατείνει εὐρώστω , sont donc à prendre au sens figuré.

Ainsi échappe au soupçon d'avoir lui-même trop sacrifié à l'hellénisme dans l'objet principal de son enseignement, l'auteur du livre. On retiendra pourtant que, dans le long exposé de sa doctrine louchant la sagesse, il parait bien avoir choisi ses mots et formules « en consideration des circonstances de l'époque et de la mentalité de scs lecteurs présumés, dans le but d'attirer l'attention de ces derniers sur les ressemblances qui existaient à quelques égards entre sa pensée. traditionnellement reçue et fidèlement gardée, et les conceptions de la philosophie grecque. Le lecteur instruit qui goûtait celle philosophie et avait ouï parler de l'âme du monde de Platon ct du logos des stoïciens, devait alors, s'il voulait s'absorber dans l'étude de la section, vn. 22/>-\ni, I. reconnaître qu'il y a dans ΓAncien Testament des trésors cachés (de doctrine) qui peuvent soutenir avantageusement la comparaison avec les doctrines des philosophes grecs. » Loin de vouloir éveiller dans ses lecteurs la pensée que tout ce que contient la philosophie grecque est enseigné dans ΓEcriture, ou «pie hi sagesse juive ne soil pas essent tellement autre chose qu'une conception de la philosophie grecque, l'auteur a bien plutôt pensé affermir de cette façon les juifs scs compatriotes dans la foi et rattachement à leur religion et y gagner scs lecteurs païens ». I leinisch (commentaire), p. 157. Pour toute la question. *ibid.,* p. I 19-158, *Exkurs zu* 17/. 1'Sâ-r///, *l : Der Ein /hiss der griechischen Philosophie an/ die Lehre ❋n der W'eisheit.*

PICT. DE IHliuL. CATIIOL.

//. btr.u t.r t.t: monui: ctokfi. — Ie *Dieu, son exit-lente, sa nature et* ici *attributs.* 1. *L'existence* de Dieu est affirmée à toutes les pages du livre : existence d'un Etre suprême, créateur et maître absolu du monde créé par lui.

Elle est démontrée spécialement aux premieres lignes du chapitre xm, 1-9. Mais la démonstration en est tout indirecte ct s'ajuste à l'observation de l'auteur : comment, faute de sagesse, tous les hommes auxquels manque la connaissance de Dieu, qui ont pris les éléments pour des dieux gouvernant le monde, 2c, n'ont pas pu de la contemplation de toutes ccs bonnes choses visibles. l *bc, va* των δρωμένων αγαθών, conclure à l'existence de leur créateur et maître, de Celui qui est? l *b,* 9c : εἰδέναι τδν ὀντα, τδν τούτων δεσπότην εὑρεῖν. N auraient-ils pas dû au spectacle de leur beauté, force et vigueur, conclure à l'existence d'un créateur a eux supérieur en beauté, force cl vigueur, et auteur de ccs qualités ct attributs qui les font admirer? 3-4. Or, à cette conclusion, ils poux aient être amenés par une conjecture intuitive fondée sur l'analogie, ἀναλόγωε, par l'aperception d'un rapport de cause à effet, de l'ouvrier a l'ouvrage même, d'artisan, ou d'artiste a l'œuvre d'art, le, en pensant que l'artisan est supérieur en beauté ct en puissance à son ouvrage, ct que, s'il › a dans la création déjà beauté, force ct vigueur, ces attribuis doivent être dans le Créateur dans une beaucoup plus grande mesure, et le faire apparaître comme seul digne de recevoir les honneurs divins. 1-5. Celle conjecture, ou uprrccplion, γινώσκειν, νοεῖν, est moins le fait d'un raisonnement que d'une vision intérieure, d'une intuition, θεωρείται, 5, plus facile à réaliser, πώ τάχιον εὑρεῖν, que la science de l'univers. στοχάσασΟαι τδν αιώνα, 9, scruté dans toutes ses parties : feu, vent, air, astres, eau. luminaires du ciel, faussement tenus pour des dieux gouvernant le cosmos : πρύτανει κόσμου βεδυ ἐνόμισαν.

2.

2. La *nature* de Dieu est d' ‹ cire » par lui-même, I'/ι/rr absolu, δ ὠν, xm. lô, de qui tous les autres êtres ont reçu l'existence. Cf. Ex., m, I I : 'Εγώ εἰμι δ ὠν; non de pur concept ou de raison, mais réel (cf. Philon. *De decem oraculis,* j 2, 13 : τδ πρδ ἀ).ήθειαν Ôv — τδ ὀντω Ôv), agissant inséparablement de ses attributs, xm. 3-5 cl lâ-eoù le parallélisme identifie τὺν ὀντα a τδν τεχνίτην.

3. Des *attributs* dix ins l'auteur n mis en relief surtout ct principalement la sagesse. Il note aussi et célèbre la providence, πρόνοια, qui conduit » elle-même le navire » sur les Ilots de la mer. pour montrer qu'elle pcul le sauver de tout danger, xiv, 3, la. et pour que les hommes puissent utiliser, en les cherchant par la navigation dans les mers ou les pays lointains, les produits, oux rages de Dieu », qu'y avait ménagés sa sagesse, ἐργα σοφία σου, 5α : providence clairement manifestée au sujet de Noé sauvé dans l'arche, 6, et communément alllrmée de Dieu prenant souci de tous les hommes, vi, *"d* : ὑμοίω τε προνυεί περί πάντων, selon toutefois que l'exige Lexercicc de la justice distributive eu égard au caractère moral du sujet (ainsi sont exclus de la bienfaisance providentielle les Egyptiens endurcis et coupables, xvn, 2 : φυγάδε τη αιωνίου προνοία). Bien que le mol πρόνοια ne soit employé dans lout l'Ancien Testament grec (|u'au lixre de la Sagesse (comp. I 11 Mac., n . 21 ; v. 30 el IV Mac., îx. 21. etc.), en l'empruntant au vocabulaire de la philosophie grecque, l'auteur lui a donné le sens du Dieu vivant el provident des livres bibliques (cf. Ps.. cxi.ix , cxi.x i) libre dans ses actes comme l'homme lui-même, ι, 12-16; n, 23, 21, et l'a opposé sciemment à la πρόνοια des stoïciens, désignation du κοινὸ λόγο , représentant celui-ci en tant que cause irrévocable du développement du monde conformément au but fixé

par l'inexorable ειμαρμένη. Platon, du reste, l'entendait tout Λ fait au sens biblique ct chrétien dans le *Timée,* 30 C : πρόνοια τού θεού ; 11 C : πρόνοια των θεών.

La « Parole toutc-putssante », ὁ παντοδύναμο σου (θεοὺ) λόγο , χνιιι, 15. qui fait mourir les premiers-nés des Égyptiens, loin d'être le logos philonlen, être personnel intermédiaire entre Dieu et le monde, ou mémo un *ange* véritable â qui ne peut être attribuée la toute-puissance, n'est que la personnification rhétorique et poétique de l'attribut divin de l'omnipotence, qui réalise d'un « mot » l'objet de la volonté divine, ou créatrice, ιχ, là : ὁ ποιήσα τὰ πάντα ἐν λόγω σου; ou exterminatrice, xn, 19ά : ἀσεδεϊ ... λόγοι ἀποτόμω ἐκ·τρίψαι; ou guérisseuse, χνι, I2δ : ἀ σά , Κύριε, λόγο δ πάντα Ιώμενο ; ou conservatrice, χνι, 26c : τδ ρήμά σου... διατηρεί.

D'autres attributs divins, tels que la beauté, καλ·λογη, la force, δύναμι , ενέργεια, la grandeur, μέγεθο , en tant que manifestées dans l'œuvre de la création, ont été apportées en preuve de l'existence de Dieu, xm. 1-9. Voir plus haut.

2° */z monde créé.* — I. *Dieu créateur.* — Dieu a tout créé (ποιεϊν, κατασκεύαζε , κτίζειν), c'est-à-dire amené *tous* les êtres, τὰ πάντα, à l'existence, έκτισεν ει τδ είναι τὰ πάντα, ι, l Ια; τὰ ὀντα πάντα... ἐποίησα , χι, 25, sans peine aucune, οὐ ἠπόρει, χι, 17, car il peut tout dans sa sagesse, πάντα δύναται (σοφία), vu, 27α — par un acte de sa toute-puissante volonté figurée par une émission de parole, *cj* λόγω σου, ιχ, I δ; ὁ παντοδύναμο σου λόγο , xvm, 15α, ou par un geste de sa main, ἡ παντοδύναμο σου χειρ... κτίσασα τδν κόσμον, χι, 17α, les créant d'un seul trait dans leur être et leurs qualités, vu, 17-20 cl xm, 3-5 : ὁ τού κάλλου γενεσνάρχη ; ικ μεγέθου (καί) καλλονή κτισμάτων ...ὁ γενεσιουργό .

2. */zj créatures.* — Elles sont de deux sortes : d'une part les créatures dépourvues de raison, κτίσματα, ix, 2fr : comp. Gcn., i, 16-28; Ps., vin, 6-9; EcclL, xvn, 2-1, dont l'ensemble bien ordonné constitue le κόσμο , ιχ, 3α, ct d'autre part l'homme, ix. 3. L'auteur fait l'énumération (inexhaustive) des premières ct en esquisse le tableau objectif ct esthétique aux passages vu, 17-22 et xm, 1-9.

3. *La création.* — Elle est réalisée par Dieu *ex nihito.* C'est ce qui ressort de tous les passages du livre qui se trouvent sur ce point en conformité de doctrine avec tout l'Ancicn Testament, doctrine expressément formulée dans II Mac., vu, 28 : Dieu a créé *toutes choses,* dans le ciel ct sur la terre, de *rien qui préexistât,* ainsi que le genre humain : γνώναι ὁτι ἐξ οὐκ ὀντων ἐποίησεν αυτὰ (πάντα) δ Θεδ , καί τδ των ανθρώπων γένο ...

Le seul texte de la Sagesse qui paraisse contredire celle doctrine en supposant la préexistence à Pacte créateur d'une « matière · première —donc étemelle — est χι, 17α-δ déjà cité partiellement : « Sans peine, la main toute-puissante, qui *de matière informe* a fait le momie... » οὐ γάρ ἠπόρει ἡ παντοδύναμο σου χειρ καί κτίσασα τδν κόσμον ἐξ ἀμορφου ὑλη ... L'expression est assurément empruntée au vocabulaire de la philosophie grecque, pour une part à Platon, celui-ci proclamait «mère conceptive du visible et de tout le sensible ·. την τού γεγονότο ορατού καί παντὸ αισθητού μητέρα καί ὑποδοχήν... λέγωμεν, c'est-à-dire *substrat* du κοσμο , non pas la ὑλη dans le sens de masse de matière parliculéc, atomistique, comme voulurent l'entendre les écrivains platonisants des premiers siècles de noire ire (Philon, *De victimis,* n, 261 ; Plutarque, *Def. orac..* c. x; Diogène Laerce, *Vita·,* m, 11), mais Γείδο , ligure invisible cl Informe de tout ce qui avait capacité de naître ct d'exister : (αὸρατον είδο τι καί ἀμορφον πανδεχέ , *Timée,* 51 Λ); c'était équivalemnwnl Γ idée » de toute chose naturelle située en quelque lieu du κόσμο (χώρα), non créée, non produite *ex nihito,* mais, suivant la pensée constante de toute la philosophie grecque, naissant ‹l'elle-même par une force génératrice à elle propre, cl mue désormais par l'âme du monde. Cf. Hérnclilc, *l'ragm.,* 30 : «οὐτε τι θεών οὐτε ανθρώπων ἐποίησεν (τδν κόσμον), ἄλλ ἠν ἀεί. Ni dieu ni homme n'a fait le monde ; il est de toujours. · Pour l'autre part, le terme indécis de ὑλη n'a pris sa valeur bien déterminée que chez. Aristote, qui volt la cause de tout être inhérent au cosmos en perpétuel changement dans la ὑλη qui lui est spéciale ; forme déjà réalisée ayant son substrat insaisissable dans la ὑλη première, l'être éternel du *devenir,* Γάμορφο ὑλη. Celle ὑλη primitive n'est pas une réalité : il n'y eut et il n'y a en fait que des ὑλαι, des matières informées. Le néant, si fécond fût-il dans la philosophie grecque, restait le néant pour la création, idée spécifiquement juive (cl chrétienne); et l'auteur de la Sagesse put bien adapter à celle idée l'expression hellénisante ἐξ ἀμορφου ὑλη , « de *rien* qui eût *forme* ».

Pour une interprétation plus rationnelle de la doctrine de la » matière · dans Platon et dans Aristote (en progrès sur les interprétations modernes de Bnssfrcund, Zeller. Bâumker, Natory, et Brochard). voir A. Hivaud. *Le problème du Devenir et la notion de ta matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste,* Paris, 1906, et k compte rendu do cet ouvrage par A. Dlès dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* t. .xu (1907), p. 317-360. Voir aussi dans ce même périodique, t. xi (1906), p. I sq., 1 16 sq., 320 sq., l'étude du même auteur : *L'évolution de la théologie dans les philosophes grecs.*

Hl. D'HOMME. .S0.V ORIGINE, .$.(NATURE RT S.1 *DESTINÉE·.* –1° *Origine de l'homme.* - Comme le monde visible, l'homme a été *crée* par Dieu :

Toi *(fjié)* qui *ps* tout par ta parole.
Et *formas Vhomme* avec sagesse... ix, 1 b-2 *a.*

Ici la ‹ formation » est une véritable «création », κατασκευάζει 2α, étant le parallèle et comme l'cxlcnsif de ποιειν, *\b;* comp. vu, 27α-δ; xi, 21; xm, 1; ct Γ « homme », ἀνθρωπον, doit s'entendre de Γ ‹ humanité », et non du seul Adam, ('.ehii-ci du reste, figurait l'humanité « quand il fut d'abord créé *seul* » en qualité de père *du monde* ?, x, Ια : πατέρα κόσμου μόνον κτισ-Οέντα. cf. Gcn., n, 7 ct 18 (οὐ καλδν είναι τδν ἀνθρωπον μόνον), c'est-à-dire de tous les vivants, dans l'espèce dont il fut à la fols le type cl le premier : πρωτόπλαστο , ix, la. Comp. vu, 1. Consciemment,ct intentionnellement peut-être, l'auteur de la Sagesse prend ainsi position contre les impies » qui, professant la doctrine d'fipicurc, nient l'existence de Dieu créateur, n. 13. 16d et se proclament « nés du hasard », 2α, αὐτοσχηδίω ἐγενήΟημεν,.. c'est-à-dire par une réunion fortuite d'atomes de nature toute matérielle. Voir ci-après.

2· *.\alure de Γhomme.* — L'homme est composé de *corps* el d'd/nc substantiellement unis pour une *me* à la fols sensible, intellectuelle et morale.

1. L'homme, quel qu'il soit, est tel d'abord par son *corps* qu'il tient, par · descendance » de l' « homme de terre formé le premier », vu, Ια : γηγ^/οὐ απόγονο πρωτοπλάστου, el, par « génération », d'une « chair formée en sein maternel au moyen de semence virile », vu, l *b-2* : ***h*** κοιλία μητρδ . .σαρξ... ἐκ σπέρματο ἀνδρό . Nulle différence sous ce rapport entre les hommes du point de vue de leur destinée en général cl, ici particulièrement, de leur situation non privilégiée pour robtention de la sagesse nécessaire à la réalisation de cette destinée vu, 1-7.

2. L'dznr humaine est un principe simple, immatériel, immortel, contrairement aux opinions erronées », λογισχμενοι ὁυκ ὁρΟώ , des libertins, païens ou juifs apostats, qui supposent cette âme pensante (λὸγο) constituée par un « feu étincelant », σπινϋήρ, produit

par le mouvement du cœur, lequel feu · s'éteint › de lui-même, οὐ σ&σΟέντο , quand, a la mort, le corps se dissout, cl dont les particules composantes, qui le faisaient « souille vital », πνοή ἐν itelv, ct « esprit agissant », πνεῦμα, «se dissipent » et disparuissent comme (innée », καπνό , ou · air vide », χαύνο ἀήρ, il, 2-3 : ce qui est une · fin › absolue, · sans retour -, 56 : οὐ/. ἱστιν ἀναποδισμό τη τελευτή ημών.

3. *Corps* (σώμα) et *âme* suffisent à constituer dans sa nature le composé humain; l'âme ne vient *à* l'existence qu'au moment de la conception, comme élément principal de la personne humaine.

a) Bien qu'elle entende pénétrer l'homme en tout son être, il est dit que :

> Sagesse n'entre point en *unir* méchante.
> Ni n'habite en *corps* asservi nu péché. ι, I.

Salomon, sc proclamant enfant bien conçu », dit de son côté :

> Jo fus doté d'une *âme* bonne...
> Je vins en *corps* immaculé. vin, 19 *b,* 20 *b.*

Point d'autre élément constitutif que ces deux-là. S'il est parlé en quelques passages d'un νου , · esprit », ou d'un πνεύμα, souille », opposé en quelque manière a l' « âme », ψυχή, ix, 15; xv, 11 ; xvi, l I. ces deux éléments nouveaux s'identifient d'eux-mêmes à la ψυχή, en vertu de l'étroit parallélisme des sliques; comme dans deux autres passages, xv, 8 ct xv, 16, les deux vocables ψυχή, 8d et πνεύμα, 166 expriment le même élément vital « reçu en prêt » ὄχῥ « dette », · prêt » δεδανἐ.σμένο , « prêté »). Cf. Gcn., n, 7. Point donc de trichotomie platonicienne *(Tintée)* en cette occurrence. (Comp. pourtant *Phédon,* xxvi, dichotomie.)

b) Voulant montrer que la sagesse ne peut s'acquérir par d'autre moyen que par la prière, vm, 21 : o>x ἀλλω ἐσομαι ἐγκρατη ἐὰν μή ὁ θεό δώ. Salomon, ne tirera pas, à l'encontre, argument de sa bonté native, qui pourtant fut des plus grandes :

> zxt; ôs ἡμην εὐφυή
> ψυχή; τ< ἰλαχον αγαθή ,
> μάλλον ο: αγαθό ων,
> ἡλiιον ιἰ σώμα αμίαντον.
>
> Je fus un enfant bien conçu,
> El je fus doté d'dnic bonne;
> Ou plutôt, étant (âme) bon(ne).
> Je vins en *cnrps* Immaculé. vin, 19-20.

(.'est de ce quatrain, particulièrement travaillé, que des exégètes ont voulu conclure que l'auteur du livre admettait la préexistence des âmes, déjà déterminées avant d'entrer dans ce monde, soit pour le bien, soit pour le mal. Grimm, *Commentaire,* p. 176-179. (Cf. Platon. *Phédon,* xxt (xvm xxiv), xu. xuv; *Phèdre,* xxx. trad, franç.. Garnier, Paris.) Celle opinion se base en réalité sur une interpretation forcée du passage en question. L'auteur ne songe nullement à se prononcer doctrinalement sur une préexistence; su pensée s'arrête, de toute evidence, au parallèle du cnrps cl de l'âme, également bons » dans l'œuvre de la conception de Γ enfant ». Salomon. 19u-6 cl il ne sc reprend, en 20(1-6, que pour accorder « plutôt dans celle *bonté* native le premier pas. la précellence ou primauté, à l'âme, de *nature* en soi supérieure. Voir Comély, *Introductio,* t. 116, p. 231-235; Lagrange. *Hcl\ biblique,* 1907. p. 85 sq.; 1919, p. 269; Porter, p. 53-95; Comély, *Commentaire,* p. 327 sq.; lleinisch. *Commentaire,* p. 170-177; Schütz, p. 26-33.

3e *L'homme et sa destinée.* Dieu avait · créé l'homme pour *Vimmortalité* » en le faisant à l'image de sa propre nature , n, 23; mais une circonstance est survenue qui a compromis la réalisation complète de ce dessein providentiel : par sa · faute » l'homme a encouru le châtiment de la *mort corporelle* inévitable, x, la; ir, lc d. cl le péril d'une seconde mort, celle de l'âme, *mort spirituelle.* Introduite comme la première, dans le monde, par · l'envie du diable * et qui atteint • ceux qui sont du parti » du tentateur (Gcn., ni), sc rangeant *h* scs côtés par leur impiété ct leur vie licencieuse. rr, 21; r, 12-16; iv, 19-20. Ni Dieu ni le Hadès *(Seol)* n'ont donc fait la mort sinon le premier comme juge ct le second comme exécuteur de la sentence de condamnation, i, 13-15.

Par la mort corporelle, l'âme, immortelle par nature, entre dans une *autre, oie* où son sort est différent selon qu'elle se trouve avoir été âme de « Juste », ou âme d' « impie »; l'âme du juste jouit « dans la main de Dieu », « auprès de lui », et immédiatement après la mort, d'une *oie heureuse* dans Γ amour, la grâce, la miséricorde » divines, ni, 1-3; 1-6; 7-9; celle de l'impie, également dès son arrivée dans l'autre monde, est • châtiée » dans le · déshonneur » ct la « douleur », au *Scot* souterrain, reconnu désormais comme le séjour des impies uniquement, m, 10-11; iv, 17-19 *(Seal :* i, l 1; x\!J. l l cl 21).

Un *jugement* final, universel, où comparaissent pour une confrontation supreme pécheurs, iv, 20, ct justes, v, 1, doit cependant établir une discrimination définitive entre ces deux groupes de mortels a la tin du monde ct sceller pour eux, « éternellement », un renforcement de peine afflictive ou un surcroît de récompense. L'attitude des uns ct des autres, confusion ou assurance devant le Juge est longuement décrite iv, 20-v, 23, en meme temps que le double dénouement auquel aboutit la scène par la particulière récompense des justes : *union note Dieu* dans un *éclat* nouveau de leur bonheur acquis depuis la mort, v, 15-16, ct par une terrifiante exécution des impies dans un déchaînement des éléments cl des forcer de la nature dans quoi ils sont comme engloutis, v, 17-23.

Une *résurrection* préliminaire au jugement dernier n'est nulle part expressément indiquée dans le livre de la Sagesse. Il est probable toutefois que l'auteur admettait implicitement celte résurrection universelle précédant, ou accompagnant ce jugement. Car pour lui. qui accorde que Dieu soit capable de ressusciter les morts, χνι, 13-1 i (en communauté d'opinion avec les écrivains de l'Ancicn Testament : Deut., xxxn, 59; l Beg.. n, 6; Tob., xm, 2 el III Beg., xvn, 20; l\ Beg., IV. 33 ct xm, 20). l'éclat dont brillent les justes au temps de leur récompense peut naturellement s'entendre d'une ‹ brillance » corporelle surajoutée en manière de récompense à la glorification intérieure de l'âme, ni, 7, tandis que le châtiment final des pécheurs, v, 17-23, s'exerce pour une part au moyen d'éléments physiques dont l'action doit avoir pour objectif des êtres corporels.

Le livre de Daniel, xn, 2-3. prévoit, du reste, pour les temps du jugement définitif résurrection de la poussière pour la vie ou l'opprobre éternels ».

On ne peut mieux étudier ces questions de l'origine. de la nature cl de la destinée do l'homme en ce momie et dans rautre, que dans la thèse de M. H. Schutz, *Les idées eschatllogique du Uorc de la Sagesse,* Strasbourg. 1933.

IX. CoMMuxTAiEt ns. 1° *Duns l'antiquité diretienne.* Les Pères cl écrivains ecclésiastiques, bien qu'ils citent lres souvent le livre de la Sagesse, n'en ont écrit aucun commentaire complet. Saint Ambroise el saint Augustin, selon Cassiodorc. *Instil, dio. Utt.,* c. v, *P. L.*. I. Lxx, col. 1117, auraient prononcé cependant sur ce livre quelques homélies perdues. Saint Poivre n'a fait que colliger des œuvres de son maître, saint (irégoirc le Grand, un petit nombre d'explications sur les livres de la Sagesse et de l'I-Zcclésiaslique. *Testimonia m hb. Sapientur ct Ecclesiastici, P. L.,* t. l x x ix . col. 917-919. Le prêtre Bellator, au ⁑i siècle, aurait composé le premier commentaire digne de ce nom : une exposition de la Sagesse en huit livres ·, Casslo-

«loro. *loc. cit.* Le premier commentaire est celui de Haban Maur, *Commentariorum in lib. Sap. libri 111. P. I...* t. ctx, col. 671-762. (Vest de ces derniers que Walnfrid Stratam a extrait toute la *Glossa ordinaria in lib. Sap.,* t. cxin, col. 1167 sq.

2° *Au Moyen Age.* — Hugues de Saint-Cher, *Postilla in lib. Sap. (Opera,* t. ni. Lyon, 1669). Saint Bonaventure, *Expositio in lib. Sap. (Opera,* t. v. Venise, 1731). Nicolas de Lyre, *Postilia in lib. Sap. (Opera,* t. tu. Bâle, 1502). Hubert Holkoth, *Postilla supra lib. Sap.,* éd. Cologne, 1689 et *Prœlectiones in lib. Sap. regis Salomonis,* éd. 1586. Denys le Chartreux, *Enarrationes in Sap. ct Eccli.,* cd. Paris, 15 18. Au xrve siècle, un Grec de Constantinople, Matthieu Cantacuzène, au témoignage de Corneille Lapicrre, *edidit breoia sed insignia scholia in librum Sapicntiir, quir cx yrtreo in latinum convertit, typis autem non vulgavit J. Brunellus, S. J.,* Cornelius a Lapide, *Argum, in Sap.,* dans ses *Comment.,* t. vm, 1860, p. 268 *b.*

3° *Du xvr slide à nos jours.* — L *Commentateurs catholiques.* ▌ Pierre Nannius, *Scholia cl commentaria in Sap. Salom.,* Bâle, 1552. Cornelius Jansenius de Gand. *Annotationes in lib. Sap.,* Anvers, 1589. Jérôme Os.'irius, *Paraphrasis in lib. Sap.,* Bologne, 1577. Jean Lorin, *Comment, m Sapientiam,* Lyon, 1607. Christophe de Castro, *Prévis ac dilucidus commentarius in Sap. Salom.,* Lyon, 1613. Corneille Lapierre. *Comment, in lib. Sap.,* Anvers, 1691. G. de Cervantes, *In lib. Sap. comment, et theoria,* Séville, 161 L Jean Mal·donat, *Comm, in Sap. Sal.,* Paris, 1613. K. Gorse, *Explicatio in lib. Sapicntiir,* Paris, 1655. Jean de Ln Coullardière, *Commentaire sur les cinq livres sapientiaux,* Paris, 1673. Bossuet. *Libri Salomonis...,* Paris, 1693. Du Hamel, *Salomonis libri...,* Paris, 1703. Fr. Boaretti, *Liber Sapicntiir.* Venise, 1792. Dereser. *... Das Illich der Weisheil... ans d. Ilcbr. und Gricch. Qberselz und crklârt.* Francfort, 1825. J.-A. Schmid. *Das Buch der Wcisheit Ûbersclzt und crklàrt,* Vienne, 1858 et 1865. (L Gutberlet, *Dos Buch der Wcisheit ûbersclzt und rrklârt.* Munster, 1871. IL I.esèlre, *Le livre de la Sagesse,* Pgrls, 1880. Comély, *Comm, in lib. Sapicntiir,* Paris, 1910. P. Hcinisch, *Das Illicit der Wcisheit übersetzt und erklûrt,* Munster, 1912.

2. *Commentateurs non catholiques.* Nie. Selnecker, *Liber Sapicntiir ad tyrannos...,* Leipzig. 1575. Brochmann, *Comm, in IV capp. Sapicntiir,* Copenhague, 1.656. Petersen, *Pctachia oder schrijlmdssige Erklâruny der Wcisheit Salomonis,* Budinguc. 1727. G. Schuband, *Das Buch der Weisheil SaL,* Mngdcbourg, 1733. Steinmetz, *Das Buch der Wcisheit,* Mngdcbourg et Leipzig, 1717. Klcuker, *Das Buch der Wcisheit Übersetzt und... rrldutcrl* (appendice a *Salom. Dcnkiviïrdigkeiten),* Kiga. 1785. Hasse, *Sutomo's Wcisheit neu übersetzt mit Anmerkungen...,* léna, 1785. Nachtigal, *Dus Buch der Wcisheit,* Halle. 1799. Kclle, *Salomon. Schri/ten.* p. 325 sq. ct *Dus Buch der Wcisheit.* Fribourg, 1815. Bauermeister, *Commentar in Sap. Salomonis,* Gœttingue, 1828. Grimm, *Commentar Uber das Buch drr Wcisheit,* Leipzig, 1837 el *Das Buch der Weisheil,* Leipzig. 1860. Beuss, *La Bible, Ancien Testament,* \ F partie, Philosophie monde et religieuse des Hébreux. Paris, 1878, p. 501-560; cn traduction allemande. *Dus aile Testament,* vi. p. 313-378, Brunswig. 1891. Deane. *The Book* o/ *Wisdom.* Oxford, 1881. Farrar, *The Wisdom* o/ *Salomon,* dans Wave, *Apocrypha,* I. i. p. 103-531, Londres. 1888. Bissel. *The Apocrypha* o/ *(he Old Testament,* New-York, 1890. Zdckler, *Die Wcisheit Satomos,* dans *Dir Apokryphcn des* A. /'., p. 355-395. Munich, 1891. Siegfried, *Die Weisheil Sal.,* dans Knutzsch, *Die Apokryphcn und Pseudrpigraphen des A. T.,* t. i, p. 176-507. Tubinguc, 1900. Moulton, *Ecclesiastes and the Wisdom oj Solomon,* New-York, 1903. Gregg, *The Wisdom of Solomon,* Cambridge, 1909. Feldmann, *Dux Buch det Wcisheit ûbersetzt und erkhlrl* Munster. 1926.

Consulter pour tontes les questions d'ordre génital v rapportant nu livre de la Sagesse, les ſntroduction aux livres do l'Aiicicn Testament on seulement aux deutérô-canoniques. OU apocryphes -, les Manuels ƀiblique aux chapitres traitant de ce livre, ainsi que les ǎrticle ďe Dictionnaires de la Bible, au mot *Sagesse (Weisheil, WUdomh*

Pour les opinion» émises touchant les question» particulières Idles (pro *a)* les rapports du livre avec la philosophé grecque ancienne ou judéo-nlexandrhie; hs doctrines sapient laie, Ihculogitpie, morale, anthropologique, cscliato-logique, les études sui\antes émanant ď'auteur dr confes-ƀion différentes et de vues ou concordantes, ou opposées, méritent considération par leur caractère critique ct leur étendue :

1° (ifrôrer. *Philo and ďit alexandrlnische Thcosophit,* t. n, Stuttgart. 1831, p. 20U-272; Dühne, *Geschichlllfht Darstellung drr judisch-alcxaiidrin. KrligionspMlosoplih,* t.n. Halle, 1831. p. 152-179; Heinze. *Dir Lrlire own ľAgo* Oldenbourg. 1872. p. 192-202; Klasen, *Die iilttcstamenllidir Wcisheit and dec Lugos drr judiseh-alcxandrinischrn Phikr sophic,* Fribourg. 1878; Plleiderer, *Die Philosophie des Ilt-raklit non Ephesus im Lichte der Mi/stcricnidrc.* Berlin. 1886. p. 289-318; Drummond. *Philo Jiidirus or the Jrudsh-Alexan·drian Philosophic in its development and completion,* t. i, Londres, 1888. p. 177-229; Menzel. *Drr gricchischc EinflUM au/ Prrdiger und Weisheil SaL,* Halle, 1889, p. 39-70; Bob, *Essai sur les origines de la philosophie judťlo-alrxamlrinr.* Paris, 1890. p. 211-309 et 373-112; l'ronientln· *Essai uir la Sapience. La pensée juive, la pensée grecyur cl Iran rapports aitcc ta pensée chrétienne,* Nƀue 1898; FrlcdlAndcr, *(iritchischc Philosophie im* .1. *T.,* Berlin, 1901, p. 182-208; Couard. *Die rcligiosen und slttlichen Anschauungtn <hr alltestamcntllchen Apokryphcn und Pscudcpigraphen,* Gütersloh· 1907; Heinisch, *Die griechische Philosophie im Buch der Wcisheit.* Munster. 1908.

2' Eichhorn, *Einlritung in die Apokryphcn Schriftai des* A. 7.. Leipzig. 1795, p. 86-207; Bruch, *Weishcilslthrs der llebrticr,* Strasbourg, 1851, p. 322-378; Kubel. *BV cthischcn Grundansehauungcn der Weisheil Stdom.,* ďan *Thcotogische Studien und Kritikcn,* 1865. p. 690-722: Anonyme. *Die Anthropologie des Bûches drr Weisheil.* dans *Dtr Katholik.* 1875. t. n, p. 225-250; Durand, *La Ihéologi· rt la morale dr ta Sapience,* Montauban, 1885; Zschokke. *lier dogmalisch-cthlschr Lchrinhatt drr alltestamentlichcn* Ƀ*hcitsbùchcr.* Vienne, 1889; Tennant, 77ir *Teaching* o/ *Ecclesiasticus and Wisdom on the introduction of sin and death,* dans *.hmm.* o/ *Ihrol. studies,* t. u. 1901, p. 207-223; Zeller, *Die Philosophie drr Griechcn,* t. HL Leipzig, 1903, p. 292-296; Skinner, *The cosmopolitan aspect of the Hcbrrtv Wisdom,* dans *Jewish Quarterly Bev.,* 19»5, p, 210-262; Weber. *Die I n-derblichkrit drr Wetshell Satomo's.* dans *Zeihehr. fur udsxenschalt. Théologie,* 1905, p. IOO-III; Id.· *Dir Srrtrn·lehre drr* IV. *Salomo\, ibid,,* 1909, p. 31 1-332; Id., *tier Λιι/-erttrhungsglaubc drs exchatologischen Ilnches drr Weisheil, ibid.,* 1912, p. 205-239; Porter, *The préexistence of the* λοιιl *in the Book of Wisdom,* dans *American Journal of* Iheotagv, 1908, ı». 53-115; Lagrange, *Le livre dr la Sagesse, sa doctrine drs fins dernières,* dans *Brvue biblique,* 1907, p. 85-194; Heinisch, *Das jùnyile Gerlchl fin Bûche drr Wcisheit,* ďan *Théologie und Glaubr.* 1910, p. 89-106; Schulz. *Les idén ru'halotogiqucs du Hure de la Sagesse.* Strasbourg, 1935.

L. Bigot.

SAQUENS Joan, minime du xvn» siècle, fut a Toulouse l'élève du P. Maignnn; cf. I. tx. col. 1651. C'est ainsi qu'il commença par écrire sa vic : *De vita, moribus et scriptis E. Muiynuni.* Toulouse. 1697; puis il donna, en 1703, à Toulouse une édition scolaire du *Cursus philosophicus,* de son maître : *Philosophia Matgnani scholastica,* I vol. in-l°; Cologne, 1718, 1 vol. in-1°; mise à l'index par un décret du 7 juin 1707. Mais Saguvns avait déjà bataillé pour son compte cn faveur de la doctrine de Maignan relative aux accidents eucharistiques dans une brochure anonyme : *Accidentta profligata, species instauralic, sive de speciebus panis ac vini post consecrationem cucharisticam dumtaxat manentibus opus philoxaphico-thcolagicum,* .Milan, 1700, où l'on remar<|uera l'opposition que met l'auteur entre les accidents cl les < espèces ou

apparences :* Voir *Mémoires de Trévoux,* septembre 1702, p. 51-60. Le dominicain N. Gvnnaro ayant opposé a cc traite son *Adversus ătomo redivivos opusculum dogmaticum,* Messine, 1702, Saguens répliqua par un *Systema cueharidicum Malqnani vindicatum adversus (domos redivivae. Quare hic certatur pro atomis redivivis quale Maignanus ex Platane hausit, adversus formas semineces aristotclicas, m tuitionem pnedidi veri systematis eucharistici,* Toulouse, 1905. Dans cet ouvrage écrit sous forme dialoguéc, Saguens mettait cn assez fâcheuse posture renseignement des scolastiques sur les accidents séparables de la substance. Gennaro répliqua a son lour par un autre dialogue dont les personnages étaient Malgnan lui-même et Platon, se plaignant des travestissements (pie Saguens avait infligés a leur pensée : *Platonis ac P. Maignani adversus R. I). Joannis Saguens systema eucharisticum,* Messine, 1707. Un peu plus lard Saguens rentrait de nouveau cn lice, celte fols contre un de ses confrères. l'Espagnol Fr. Palanco : *Alomismus demonstratus et vindicatus ab impugnationibus philosophico-theologicis II. /< Fr. Palanco, ejusdem ordinis,* in-l°, Toulouse. 1715. Revenant à des questions plus théologiques, notre minime donnait à quelque temps de là un *De perfectionibus divinis opus theologico-positivo-scholasticum,* 2 vol. in-P, Cologne, 1718, exposition du plus pur cartésianisme et <pii témoigne d'une parfaite confiance dans la spéculation. Dans le meme genre : *Systema gratiæ philosophico-theologicum, in quo omnis vera gratta tum actualis, tum habitualis explanatur : accessit appendix, in qua exponitur quid rei physicic sint virtutes infusie, gratin· gratis dativ. fructus Spiritus sancti ac characteres sacramentales,* 2 vol. in-l°, Cologne. 1721 (l'ouvrage avait déjà paru à Milan en 1701, mais avait été mis à l'index le 26 janvier 1706). On trouvera dans K. Werner, *Der ht. Thomas von Aquino,* t. ni. *Gcschichte des Thomismus,* p. 516 sq.. 568 sq., 692. un essai, pas toujours clair, sur les idées proprement philosophiques de Saguens. qui apparaît avant tout comme un cartésien déterminé.

Se reporter aux articles El x iia iiis t iQu i s *(Accidents),* t. v, col. 1132. 1133: cf. Hurter, *Nomenclator,* 3· édit·· l. iv. col. 172, 666, 961.

É. A MANX.

SAHAGUN (Bernardin de), frère mineur espagnol et célèbre missionnaire au Mexique, dont les œuvres intéressent à plus d'un point de vue les théologiens et les historiens des religions. -Ne à Sahagun (Léon) vers l 199, il s'appelait dans le siècle lUbclra. Pendant scs études à l'université de Salamanque, il entra dans l'ordre drts frères mineurs au couvent de cette ville, où il continua à résider. En 1529, il partit au Mexique avec une caravane de dix-huit autres franciscains sous la conduite du P. Antoine de Ciudad Rodrigo Dès son arrivée, il s'appliqua à l'étude de la langue mexicaine, qu'à l'avis d'historiens contempotains, il Unit par posséder à la perfection. Pendant toute la longue durée de sa vie missionnaire.il ne se lassa point de recueillir tout cc qui regardait la vie individuelle, familiale, civil··, sociale cl religieuse de l'ancien peuple mexicain. Ces recherches importantes n'empêchaient point le grand missionnaire de se consacrer de cœur et d'Amc au travail missionnaire proprement dil. Il dédia aussi une grande partie de sa longue vie missionnaire à l'éducation de la jeunesse mexicaine dans le célèbre collège de Santa Crux à Tlallvlulco, près de Mexico. H remplit dans hi mission les charges d·· visiteur des couvents et des missions, de gardien de plusieurs communautés, entre autres celles de ₸lnlte luleo et de Xochimilco, de déllnilcur de la province mexicaine cn 1552 ct 1585. Il mourut en 1591 au grand couvent de Mexico, où il fut enterré.

Bernardin de Sahagun trouva le temps de composer un certain nombre d'ouvrages, dont quelques-uns, de l avis des hommes compétents, sont d'une grande importance, non seulement pour l'histoire de l'ancien Mexique, mais aussi pour l'hUlolrc drs religions. Son œuvre capitale est sans conteste *VHtsIorm universal dr las cosas de X'ueva Esparta,* a laquelle il travailla trente ans de 1517 à 1577. Il la recopia jusqu'à quatre fois, en la retravaillant ct en la perfectionnant a chaque fols. Void brièvement le contenu de cette œuvre gigantesque ct les diverses matières qui y sont traitées : les différentes divinités des Mexicains ct leurs attributions (1. I); les fêles ct les sacrifices dont le peuple de la Nouvelle-Espagne honorait ct vénérait scs divinités (I. H); l'origine cl l'existence fabuleuses dr ces divinités pour préparer plus cflicacrment les esprits à recevoir la croyance du seul vrai Dieu (1 III); l'art divinatoire ct 1rs pratiques superstitieuses du peuple mexicain (1. IV); les augures tirés des oiseaux, animaux et insectes (L V); la rhétorique, la philosophie. la morale ct la théologie des anciens Mexicains (L \ I); l'astrologie naturelle, le soleil, la lune, les étoiles, les comètes, le vent. etc. (I. VII); l'autorité civile : le roi et les seigneurs, et la manière de les élire cl de gouverner le peuple (L VIH); les marchands et négociants cn or. pierres précieuses, plumes, etc. (1. IX); les vices ct les qualités, tant au point de vue corporel qu'au point de vue spirituel, de toutes les classes d'individus : hommes el femmes, mariés ct libres, jeunes ct vieux, forts cl faibles, riches ct pauvres, marchands et esclaves, etc., des différentes conditions de ces personnes et des charges à exercer par elles (I. X); les propriétés des animaux, oiseaux, arbres, herbes, métaux, pierres, rtc., de celte contrée (L XI), la conquête de la Nouvelle-Espagne par les Espagnol·· d. XI b.

Quant à la méthode suivie par Bernardin de Sahagun dans l'élaboration de ces matières abondantes ct quant au mode suivi dans l'exposé, les spécialistes sont unanimes à déclarer que la *Historia universal* du franciscain du xvr siècle constitue un modèle d'un ouvrage ethnologique, qui n'a rien à envier aux livres modernes du même genre. Dans la manière de recueillir les divers renseignements sur le peuple mexicain. Bernardin a procédé comme l'enseigne la science ethnologique du xxr siècle, n'acceptant les témoignages que des personnes seulement qui étaient aptes a lui fournir des renseignements véridiques.

On est donc étonné que cet ouvrage ait été si complètement Ignore pendant deux siècles. Cet oubli peut toutefois s'expliquer par l'opposition à la géniale entreprise de Bernardin, d'un côté, d'une partie de scs confrères et. de l'autre côté, du gouvernement espagnol. Quand, en clTet. la copie de 1569 de la *Historia universal* fut présentée au chapitre provincial du Mexique de 157») pour être approuvée en vue de l'impression, un certain nombre de capitulaires jugèrent l'édition d'un travail d'une aussi vaste envergure contraire à la pauvreté, tandis que d'autres louaient beaucoup l'ouvrage. La première opinion triompha et Bernardin reçut l'ordre de ne pas éditer son ouvrage et même de ne plus s'en occuper et de le consigner à ses supérieurs, qui le distribuèrent dans dillérents couvents.

Quand sous les commissariats de Michel Navarro el de Rodrigue de Sequera, Bernardin rentra de nouveau en possession de son travail cl. avec la permission du dernier, cul terminé la copie de 157»»-1577, le roi d'Espagne exigea l'envoi de tout l'ouvrage en Espagne. Deux copies furent expédiées au gouvernement de la Péninsule ibérique, qui. après les avoir fait examiner, cn refusa l'impression à cause de certains passages trop durs pour les Espagnols.

Le travail de Bernardin tomba donc dans l'oubli

complet, jusqu'à cc que J.-B. Munoz, chargé dc faire l'histoire du Mexique et faisant partout des recherches pour retrouver la grande œuvre de Sahagun, en découvrit, en 1779, une copie, d'ailleurs incomplète, au couvent des frères mineurs dc Toulouse. Il l'emporta en Espagne, mais surpris par une mort subite en 1799, il nc put l'éditer, et cette copie passa en 1815 à la bibliothèque dc l'Acadéinic royale de Madrid. Depuis, de nombreux autres manuscrits do la *Historia universal ont* été découverts, pour lesquels nous renvoyons à J. Garcia Icazbalceta, *Bibliografîa mexicana dei sigla x*17, Mexico, 1886, p. 288-296; J. Ramirez, *Codices mejicanos de fr. Bernardino de Sahagun,* in *Boletin de la real acad. de la historia,* t. vi, 1885, p. 85-124; F.-R. Bandolier, *A history oj ancient Mexico by fray Bernardino de Sahagun,* t. i, Nashville, 1932. p. 278-296. Get ouvrage de Bernardin de Sahagun fut édité en espagnol, d'après une copie du texte du manuscrit du couvent des frères mineurs de Toulouse, d'abord, par Ch.-M. de Bust ameute, sous le titre : *Historia universal de las cosas dc Xueva Espaïïa,* Mexique. 1830, 3 vol. in-I® el. ensuite par lord Kingsborough, dans le t. v et vu des *Antiquities* o/ *Mexico,* Londres, 1831-1818. Ch.-M. de Bust ameute avait toutefois, dès 1829, publie, à Mexico, le I. XII dc la *Historia universal,* qut Bernardin avait recopié et retravaillé lui-même en 1585 et traduit en espagnol, sous le titre : *Belaciôn de la conquista de esta Xueva Espana corno la eonlaron los soldados indios que se hallaron présentes.* t'nc traduction française du texte espagnol dc la *Historia universal* fut éditée avec des annotations et des commentaires, par I) Jourdanct et R. Simeon : *Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne,* Paris, 1880. De nos jours, François del Paso y Troncoso prépare une édition plus complète de cette *Historia universat,* basée sur des manuscrits eu espagnol, retrouvés à Madrid, Florence et Rome au cours de ces dernières années et F.-R. Bandelier travaille à une traduction anglaise du même ouvrage d'après la version espagnole dc Ch.-M. de Bustaincntc, dont les quatre premiers livres ont paru avec le titre : *1547-1577.* A *history of ancient Mexico by fray Bernardino de Sahagun,* t i, Nashville. 1932. Il existe aussi un sommaire dc la *Historia universal* que Bernardin rédigea après le chapitre de 1570, où son ouvrage fut condamné par un certain nombre dc ses confrères, et qu'il ht porter en Espagne, la même année, par les PP. Michel Navarro et Jérôme de Mendieta, dans l'espoir de gagner le gouvernement à sa cause.

Bernardin de Sahagun est encore l'auteur de nombreux autres travaux, dont un grand nombre intéressent les théologiens et l'histoire des religions. Gîtons au moins *Epistolas y evangelios de las dominicas en lengua mexicana* ou *Epistolrc et evangelia quir in diebus dominicis per anni totius circulum leguntur, traducta in linguam mcxicanam.* avant 1563, ins. in-4°, 75 fol. C'est le premier travail préparatoire dc Sahagun à son grand ouvrage : *Evangelarium, epistolarium et leclionarium. — Scrmonario* ou *Sermones de dominicas y de santos en lengua mexicana,* composé en 1510, mais corrigé et annoté en 1563, ms. de 95 fol. — *Evangelarium, epistolarium et leclionarium aztecum sive. mexicanum,* composé après 1563 et édité par B. Biondefll, d'après un manuscrit découvert à Mexico, en 182G, par Beltrami, avec une préface, des annotations et un glossaire aztéco-latin. Milan, 1858, in-t®, xi.ix-571 p. *Doctrina cristiana en mexicano.* appelée par Bernardin lui-même *La postilla,* avec vingt-six additions, qui portent comme titre : *Declaraciôn breve de las lres viétudes teologicalcs,* ms. in-fol., de 274-10 fol. La *Postilla* fut composée en 1558, corrigée et copiée en 1567-1569 et préparée avec les additions pour l'impression en 1579. - Du prologue dc cet écrit il résulte que Bernardin a mis la dernière main à un traiU. qu'il intitule : *Sicle collationes en lengua mexicana, tn las quales sc contienen muchos secretos dc las costumbru destos naturales y tambien muchos y primores desta laqua mexicana.* On n'a retrouvé jusqu'ici aucune tract de cet écrit. — *Libra de la venida de los primeras Padreiy las platicas que. laideron con los sacerdotes de los idbloi,* ms. perdu, auquel il est toutefois fait allusion dans b permission accordée pour l'impression de *Psalmodia,* qui s'étend aussi à un écrit, qui porte comme titre ; *Coloquios de doctrina con que los primeras doce /ralla dt la dicha orden que vinieron à esta Xueva Espana ins truyeron y cnseïïaron à los naturales de ella. — Cale cismo de la doctrina cristiana en lengua mexicana,* imprimé à Mexique, en 1583. in-4®, qu'il faudrait identifier, d'après J. Garcia Icazbalceta, op. *cit.,* avec les *Coloquios de doctrina,* mentionnes dans la permission pour imprimer la *Psalmodia.* Mais F.-R. Bandvlkr, op. *cit.,* p. 259, tient avec raison que cc catéchismi constitue une partie de la *Psalmodia. — Psalmodia cristiana y sermonario de los santos del aήv, en lengua mexicana,* Mexique, 1583, in-1°, 236 p., dont il n'existe qu'un seul exemplaire connu. ~ *Arlr de lengua mexicana,* composé en 1569 et retravaillé pour l'impression en 1585, avec un supplément : *Vocabulario de lengua mexicana. — Vocabulario trilingilc : castellano, latino y mexicano,* ms. in-l°, de 155 fol., dont un extrait fut public par Juan Battista, dans *Advertendas para los confcsorcs de los naturales,* Tlaltclulco, 1600, p. 105, sous le titre : *Alcunus abusiones anhguas que cslos naturales tuvicron en su gcntilidad. — Cantares en idioma mexicano,* ou collection de chansons composées par les Mexicains après leur conversion, éditée par G. Cosio, dans *Cantares dc los Mejicanos y otros opùsculos,* Mexique, 1901-1906. — *Calendario mexicano, latino y castellano,* rédigé après 1581, ms. in-I®, dont *VAdvertencia al lector* a été éditée par J. Garcia Icazbaled a, op. *cit.,* p. 31 1-316. — *A rtc divinatoria,* qui présente beaucoup d'analogie avec le l. IV de la *Historia universal,* et dont J. Garcia Icazbalceta, *op. cit.,* p. 31G-323. a publié le prologue et un fragment.

Enfin quelques ouvrages, qui sont généralement attribués à Bernardin dc Sahagun. sont considérés par F.-R. Bandelier ou bien comme douteux, comme *Tabla de los sermones que sc trata en cl présente libro* et *Plâticas antiguas de los mcxicanos* ou *Huehuetlatolll (pp.cit.,* p. 253), ou comme faux et inauthentiques, comme *Libro dc oro y trsoro indico; Historia de loi mcxicanos por sus pinturas,* qui fait partie de l'ouvrage précédent et qui fut éditée par J. Garcia icazbalceta. dans *Anales dei musco nacional dc México,* 1882, t. il, p. 85-106; *Calepino,* qui doit être identifié avec la *Historia universal,* dont il ne constitue qu'un autre titre, tout comme le *Diccionario universal dc la lengua mexicana* et le *Diccionario historico mexicano.*

Il faut mentionner, enfin, un *Breve compendio de los ritos ydolatricos que los Yndios desta Xueva Espaha usavan en cl llempo de su infidclidad,* publié par \V. Schmidt, d'après un manuscrit des archives du Vatican, dans *Anlhropos,* t. i, 1906, p. 302-317. Bernardin composa probablement cc *Compendium* au début de son *Historia universal,* et l'envoya au pape, afin d'attirer à Borne l'attention sur sa grande œuvre, après qu'au chapitre dc 1570 il eût reçu la défense de s'en occuper encore.

L. Wadding, *Scriptores O. M.,* 2' éd., Rome, 1906, p. 12-43; J.-H. Shandon, *Supph-mmtum,* 2· éd., t. I, Rome, 190S, . 137; Jean de Torquemada, *Monarqula Indiana,* I. XX. . m \ i ot i IX, «·. \\\iu. Séville, 101 ·; .1« rôm·· «I· M dicta. *Historia ecledastica Indiana,* 1. V, c. XU, Mexico. 1870; A. Chuvero, *Sahagun,* Moxlco, 1877; Marcellin dc Clvezza, *Saggiu di bibliografla sanfranccscana.* Prato, 1879, p. 523-529. le même, *Sloria uniorrsalc dcllc missioni fran-*

mca/ic, t, vi. Prnto, 1881, p. 636; t. vn, 2 partir, Pnilo. 1891, J». 605-610 et 791-813; Ro«ûll, *llUloria universal* i/r /«s cojoj ⁄ı *la Xnri a Eipafiu par M. /(. Ir. Bernardino de Sahagun,* ⁄dan *BoIrlln tie la real acad, tie la hi»t.,* t. il, 1882, p. 182-185; J. Garcia Icazbnlccta. *Bibllografla mcxl·cana dei siglo* Λ1 /, Mexico. 1886. ρ. 253-368, ct O6nr«, t. ill, Mexico, 1896, p. 131-293; Λ. L1ηno, *Sahagùn u su historia de México.* ⁄dan *Anale» d. mus. nac. de México,* t. m, .Mexico. 1886. p. 71-76; J. Hnmlrrz, Cod/rej *mefi·canos de fr. Bernardino tie Sahagun,* ⁄dan *BoIrlln tie la real acad, tie la hixt.,* t. vi, 1885. p. 85-124; dnns *Anale» d. mus. nac. de México,* t. n. 3· part.. Mexico. 1003. p. 1-31; Brinton. On *the Xahnatl version of Sahagun Historia tie la Xueva Eipafta,* dans *Congrès internat, des amcricanittr»,* t. mi. Berlin, 1890, p. 83-89; (Je de Charcnccy, *L'historien Sahagun et les migrations mexicaines,* I.nuvnin, 1890; J.-M. Pou y Marti O. F. M., 7.7 *libro perdtdo de las plalica» o coloquios tir los doce primeras mistoneros de Mexico,* ⁄dan A/r< ‹ *llanca Ir Ehrle.* t. III. Rome ICI. p. 284 »q.; J.Bouwmnn, O. E. M., *Bernardino de Sahagun* (ℓ *1MO} en zijn inctrnschappctijkc misstcarbeid under tie Aztrkm,* ⁄dan *Collect, franc, necriandica,* t. i, 1927, p. 211-266; IL Strrit, *Bibliotheca missionum,* t. il. *American. Missionsliteratur 1403-1690,* Aix-Ln-Chnpcllc, 1921. p. 216-221 ; J.-J. O'Gor-nmn, *The franciscan.s in Mexico in the XV/th century,* dans *Eccles. Kcviciv,* t. i.x x x i. 1929. p. 211-269; F,-1L Bandelier. A *history of ancient Mexico (Ió Ⅱ7-7 577),* traduit dc la version espagnole, laite par Ch.-M. de Bustnmcntc, t i. Nashville, 1932, p. 3-17 et 251-305; Ch.-S. Bradon, *Religious aspects* o/ *the conquest of Mexico.* Durham, 1930; It. Itlcard. *I.a • conquête spirituelle tin Mexique. Essai sur Γapostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle· Espagne dc 1523-157'2,* Paris, 1933.

A. Tketai RT.

SAILER Jean-Michel, évêque de Ratisbonnt. 1. Vie. II. Appréciation doctrinale.

1. Vie. — Jean-Michel Sailer, né à Aresing, en Haute-Bavière, le 17 novembre 1751, était le 111s d'un pauvre cordonnier. Admis à l'Age dc dix ans au collège des jésuites de Munich, il y reçut une solide formation classique et y fut initié â la littérature allemande de celle époque, entre autres ù la *Messiade* dc Klopstock. En 1770, Sailer entra au noviciat des jésuites ά Landsberg-sur-lc Loch; il y prononça scs vieux simples le 14 septembre 1772 ct il suivait les cours de la faculté dc théologie d'Ingolstadt en qualité dc frère scolastique, lorsque la Compagnie de Jésus fut supprimée. Durant toute sa vic. Sailer conserva un excellent souvenir dc son séjour chez les jésuites. Dans son autobiographie, il reconnaît avoir mené à Landsberg, au cours de son noviciat, · une vie presque paradisiaque ›, et il ajoute que « la méditation des vérités éternelles, l'amour du divin et une piété qui se meut dans cc double élément, cette vie vraiment supérieure de l'esprit, fut le fruit dc ces années » passées dans la Compagnie de Jésus. *Auto-biographie,* dans *(Euvres complètes,* Sultzbach. 1830-1815. t. xxxix. p. 261. fitant professiur ft Landshut, il disait ù scs intimes : · A l'origine dc l'ordre des jésuites, bien du divin s'est montré: dans son expan-sion, ‹›n a pu constater bien de l'humain, ct him du diabolique dans sa suppression. Bingscis, son dis-ciple ct ami ajoute que, dans la pensée de Sailer, cc diabolique était à porter au compte des adversaires de la célèbre Compagnie. *Autobiographie,* p. 266; Bingscis, *Erinncruugrn,* t. i, p. 70.

Après la suppression des Jésuites. Sailer resta â Ingolstadt pour y achever ses études théologiques, les anciens professeurs jésuites continuant d'enseigner à la faculté comme prêtres séculiers. Ordonné prêtre à Eichstüdt, en 1775, il fut adjoint en 1777 ù son pro-fesseur, l'ancien jésuite Stattlcr, en qualité de répéti-teur public, pour la philosophie ct la théologie. Il fit paraître alors son premier ouvrage « sur le plus grave devoir des parents dans l'éducation des enfants ›, qui prélude à l'orientation toute pratique qui devait toujours caractériser son enseignement oral et écrit. Nommé titulaire de la seconde chaire de dogme en 1780, il publia sa leçon inaugurale dans laquelle il expose sa conception dc la théologie. *Dr idea theologi Christiani,* Munich, Fritz, 1781. Nous reviendrons plus loin sur cet opuscule.

Dès l'année suivante, l'électeur dc Bavière, Charles-Théodore, ayant pour des raisons d'économie confié l'enseignement de la théologie à Ingolstadt à des reli-gieux qui devaient l'assumer sans percevoir aucune rétribution. Sailer fut mis à la retraite aver tous scs collègues séculiers. Muni d'une pension de 240 gulden, il sc retira à Munich, où il se consacra a l'étude. Il fit alors paraître sa *Doctrine de la raison, pour hommes tels qu'ils sont, c'est-à-dire initialton à la connaissance et à Γamour de la vérité.* Dans cet ouvrage, l'auteur nc veut pas donner une théorie de la connaissance; il se propose d'amener le lecteur â la lumière dc la foi chrétienne en le mettant en garde contre les mauvaises méthodes et les erreurs susceptibles dc l'on éloigner. Cc sont surtout les conceptions dc *VAufklürung* populaire qui y sont battues en brèche. Quant â la doctrine philosophique sous-jacente â l'argumentation de Sailer, elle est orientée vers les conceptions de Leibniz-Wolf cl de Jacobi. C'est également durant son séjour λ Munich que Sailer publia son *Livre de prières el de lectures pour catholiques,* qui cul un très grand succès, parmi les protestants comme parmi les catholiques, et connut do nombreuses éditions.

En 1784. l'archevêque électeur dc Trêves. Clément Wenceslas de Saxe, qui était aussi évêque d'Augsbourg. fit attribuer à Sailer la chaire dc théologie pastorale et morale à l'université dc Dillingen sur le Danube. Nous savons par Sailer lui-même que Clément Wenceslas lui rendit cc bon office en signe de gratitude pour une lettre pastorale en langue latine, adressée au clergé d'Augsbourg que Sailer avait composée pour lui. *Note manuscrite de Sailer sur un exemplaire de cette lettre fiastorale.* dans B. Lang, *Bischof Sailer,* p. 20.

A Dillingen, Sailer parvint a la célébrité. Dc tous les pays d'Allemagne et dc Suisse, les étudiants accou-raient pour l'entendre. C'est que Sailer faisait ses cours dans la langue allemande, qu'il maniait avec habi-leté ct esprit. A son enseignement de la morale ct dc la pastorale, il avait ajouté des cours publics sur les doc-trines fondamentales de la religion, lesquels étaient ouverts aux étudiants dc toutes les facultés ct furent bientôt suivis par nombre de personnes cultivées dc la ville et des ⁄environ Sailer publia ces cours sous le titre dc *Grundlchren der Religion.*

C'est à Dillingen que Sailer cut comme élève le célèbre Wesscnberg. avec lequel il demeura lié d'amitié durant toute sa vie. L'archevêque actuel dc Fribourg-en-Brisgau, Mgr Grôbcr. estime que si plus lard Wcs-senberg ne tourna pas au rationalisme radical, il l a dû a renseignement cl j l'amitié île Sailer. Gruber, dans *Freiburger DiOzenan-Archiv,* 1927, p. 370. Chris-tophe de Schmid qui écrivit un grand nombre de récits, si appréciés par la jeunesse, fut lui-même un élève de Sailer à Dillingen. Cc fut sur les conseils et la direction de Sailer qu'il composa son histoire biblique à Fusago des écoles qui eut un très grand succès. Lang, *Bischof Sailer und seine Zeitgenossen,* Ratisbonne. 1932. p. 35.

Durant son professorat ;ï Dillingen, Sailer publia son célèbre cours de théologie pastorale, ainsi qu'un traité de philosophie morale chrétienne qu'il intitula *Doctrine dc la béatitude.*

I'Iı 1791, Sailer fut relevé de ses fonctions dc pro-fesseur, parce que, comme le disait son décret d'aino-tion. la théologie pastorale devait dorénavant être enseignée au grand séminaire cl non plus à la faculté. Il semble toutefois que la véritable raison de son éloi-gnement fut la suspicion jetée sur sa doctrine par certains de ses collègues qui lui reprochaient d'être

trop accommodant avec les filées modernes et de donner à lire à scs élèves des livres contmires à In foi cl à la morale. Stolzlc, J.-.1/. *Sailer, seine Massregelung in Diltingcn und seine ftcrufung nach Ingolstadt,* 1910. En ce qui concerne le «lender reproche, il semble bien avoir été quelque peu fonde, car Salat, un de scs élèves à Dillingcn. plus tard son collègue à Landshut, affirme avoir appris à connaître les deux premières critiques de Kant par l'entremise de Sailer. Salai, *Denkivûrdigkeiten,* p. 220. Qm ni au reproche de pactiser avec *VAu/klàrung,* nous verrons qu'l! n'était pas fondé.

Nanti d'un bénéfice sans charge d'âmes. Sailer sc retira à Munich, puis à Ebersberg; il profita de scs loisirs forcés pour publier une traduction commentée de Γ*Imitation de Jésus-ChrisL* qui n eu des réimpressions jusqu'à notre époque. C'est également au cours de son séjour à Ebersberg qu'il entra en relation avec un groupe de mystiques dirigés par son ami Lenneberg. Ccs relations lui furent vivement el amèrement reprochées, quand plusieurs de ccs mystiques, entre autres le prêtre Boos, passèrent au protestantisme.

Ce fut sans doute parce que Sailer avait été éliminé de Dillingcn en tant que pactisant avec l'*Au/kldrung* que le ministre Montgelas, l'organisateur de la Bavière moderne, lui offrit, en 1799, la chaire de pastorale el de pédagogie à l'université d Ingolstadt qui. l'année suivante, fut transférée à Landshut, ('.'est ici que Sailer, parvint à l'apogée de sa renommée. En effet, c'est de celle obscure bourgade bavaroise que prit son essor, au début du xix· siècle, le renouveau catholique d'Allemagne. el Sailer fut. sans contredit, le personnage principal de ce mouvement.

De nature Irénique cl très liante, Sailer était tout désigné pour servir de trail d'union entre les professeurs et les étudiants des différentes facultés, qui, quoique d'origines diverses et de confessions religieuses différentes, tendaient à rendre au christianisme et à l'idée nationale allemande lu place prépondérante que Γ*Au/kldrung* leur avait refusée dans la vie publique ct privée. Cette tendance, qui faisait ressortir le role du christianisme et particulièrement du catholicisme dans l'évolution de la civilisation, qui soulignait l'iinportance de l'histoire surtout de celle des usages et des institutions, a préparé la voie au mouvement romantique. On croyait, dans ce groupe universitaire de Landshut, que Schelling était l'homme providentiel capable de « tirer la philosophie du désert de *VAu/ktürung,* pour l'amener à Dieu et au Christ ». lit il semble bien que Sailer ait. lui aussi, été de cet avis, car, à en croire son collègue Salai, il aurait alors dit de Schelling, qu'il était ‹ pénétré de Dieu et de l'immortalité ·. Salai. *Denkivûrdigkeiten,* p. 310. Plus tard. Sailer fut moins enthousiaste, car, étant coadjuteur de Balisbonne. il fit quelque opposition â la nomination de Schelling comme professeur à l'université do Munich, estimant qu'il ne s'était pas suffisamment gardé du panthéisme. Du reste, cet engouement pour Schelling fut très répandu parmi les catholiques allemands, jusqu'à ce que, en 1813, Dollinger, dans un article des *Historisch-politische lilütler,* publié bous le voile de l'anonymat. eût démontré l'incompatibilité de la philosophie de Schelling avec la doctrine catholique.

A Landshut. Sailer contracta une amitié durable avec le grand juriste Savigny. fondateur de l'école historique du droit *(Historische Hechlsschule).* Savigny était protestant, marié à une catholique el nous sommes en droit de supposer que l'amitié de Sailer fut pour quelque chose dans sa décision de ne pas s'opposer à l'éducation catholique de scs enfants. Commo à Dillingcn, Sailer eut a Laudshut un très grand succès auprès des étudiants qui, «le tous les pays d'Allemagne, sc pressaient autour de sa chaire cl recouraient à ses conseils. Schenk, plus lard ministre bavarois. Blngseis. plus tard médecin du roi de Bavière cl homme politique influent, le baron d'Andlaw, plus tard chef des catholiques badois, le prince Alexandre de I(ohcnlohc, qui par la suite se fit une renommée comme thaumaturge, Melchior de Dlepponbrock, ancien officier prussien, qui mourut prince-évêque de Breslau ct cardinal,ct enfin le roi de Bavière. Louis I", alors prince royal, furent scs élèves.

I! va «le soi que Saile.r était en bulle à la mauvaise humeur de ses collègues partisans de *VAu/klàrung* cl. chose curieuse, l'ingerlos. le supérieur du grand séminaire. en était un. Mais il se trouva aussi des théologiens foncièrement Catholiques qui jetèrent alors la suspicion sur sa doctrine. Nous verrons plus loin que leurs soupçons ne furent pas sans Influence sur la destinée de Sailer.

C'csl à Landshut (pie Sailer publia sa *Morale chrétienne à rusage des candidats au sacerdoce et des chrétiens cultivés,* ainsi quo sa principale contribution à la pédagogie qu'il intitula *De l'éducation pour éducateurs.*

Quand, apres LS 15. il s'agit do réorganiser l'Eglise d'Allemagne. Sailer était le personnage le plus marquant parmi les catholiques allemands. Aussi le chancelier prussien Hardenberg songea-t-il à lui pour le siège archiépiscopal de Cologne. Mais Sailer refusa, ne voulant pas quitter la Bavière. En 1818, après la conclusion du concordat bavarois, son ancien élève, le prince royal Louis, le lit nommer évêque d'Augsbourg; mais, sur un rapport du P. Hofbauer, prétendant (pie sa doctrine n'était fias sûre, Home lui refusa l'institution canonique. Sur les instances du prince royal. Sailer adressa un mémoire justificatif au cardinal Consalvi non sans succès, semble-t-il. car, en 1821, il fut nommé doyen du chapitre de Bntlsbonno el. l'année suivante, évêque de Germanicopolis el coadjuteur de l'évêque de Batisbonne avec future succession. Le prince Louis, qui avait été le principal artisan de cette nomination, se réjouit dans son patriotisme allemand de ce quo c'était précisément le siège de Germanicopolis qui avait été attribué à son protégé. *Lettre du prince Louis à Sailer.* 26 avril 1822. A Batisbonne, Sailer continua à travailler à la restauration catholique dans le diocèse qui lui était confié comme «lans toute la Bavière. Son influence s'accrut encore quand son ancien élève, le prince Louis, devint roi en 1825. el on a pu dire que si le roi Louis 1,r a été le protecteur de la restauration catholique en Bavière cl indirectement dans le reste de l'Allemagne. Saile.r en a été l'dme. *Lexikon /(lr Théologie und Kirchc* do Buchbergvr, t. ix. col. 75. Il obtient du roi Louis I‡r la restauration de l'abbaye bénédictine de Mellen et. s'il déconseilla le rappel des jésuites, ce ne fut que pour des raisons d'opportunité.

Quand l'université d'Ingolstadt fut transférée à Munich en 1826, Sailer exerça une grande influence dans le choix des professeurs. Il fit éliminer «les vieux tenants de *VAu/kldrung* comme Salat; Il fit quelque opposition à la nomination de Schelling; Il s'employa très activement à y faire appeler (iorrts. Mohler el Dollinger qu'il considérait comme un homme très capable, quoique bien orgueilleux el bien vaniteux. Lang. *op. cit.,* p. 183.

En 1831. les deux chambres bavaroises prirent des résolutions contraires aux droits «le l Eglise en matière do mariages mixtes. Sailer, devenu évè<|uc do Balislionne depuis 1829. n'hésita pas à rappeler a son ancien élève ct ami, h· roi Louis 1,r. que les catholiques Obéissaient plutôt a. Dieu qu'aux hommes. C'est ainsi qu'il fut un précurseur «l«' l'archevêque Glémvnl-Auguslc «le Droste \ îm hcring, «le Cologne, dans le combat mené par l'Eglise «Γ Allemagne contre les abus des mariages mixtes. Et, Ironie ans plus tard, le baron d'Andlaw pouvait «lire au gouvernement libéral du

grand-duc do Bade que si Sailer vivait encore, il serait le plus ultramontain des ultramontains.

Sailer mourut le 20 mai 1832. Le roi Louis Pr lui lit ériger un monument funéraire dans la cathédrale de Batisbonne et une statue sur une place publique de celle ville.

II. Appr ec ia t io n nocrniNALF.. I.c rapport du P. Hofbauer sur la doctrine de Sailer ayant suscite quelque dllllculU au cours du procès de canonisation du célèbre rédimptoriste, son biographe, le P. Haringer, dans le but de le Justi lier, avança (pic. du vivant de Hofbauer. Sailer n'avait enseigné que le pur déisme, pour lequel Jésus-Christ n'est qu'un homme sage.

Bingseis, ancien élève ct ami <le Sailer, alors plus qu'octogénaire, releva vis ement celte imputation du P. Haringcr, dans une élude parue en 1878, dans les *llisturisch-palilischc Blülter.* il y fit remarquer que, si Sailer n'avait été qu'un vulgaire déiste, il ïurait pu Jouir de l'estime et de la confiance d'un si grand nombre de catholiques éminents, et n'aurait pu, non plus, exercer une si heureuse influence sur le clergé de son temps. Aussi le P. I lofer reconnaît-il dans sa biographie du saint rédemptoriste, publiée en 1905, que Haringer avait fortement dépassé la mesure. Toutefois le dernier biographe de I lofbaucr. le P. Inncrkofler, tout en reconnaissant l'orthodoxie de Sailer, lui reproche de n'avoir pas assez vigoureusement marqué le point do vue catholique vis-à-vis des protestants ct de n'avoir pas sullisamment utilisé la grande autorité qu'il avait pour amener les protestants à la foi catholique. Innerkollcr, *Biographie du* P. C/émenf-A/wÎe *Ilu/baucr,* 1933, p. 532: I lofer. *Biographie,* p. 311.

A ce reproche, on peut répondre quo Sailer combattait avant tout l'impiété et l'incrédulité de *VAu/klâ· rung,* qu'il voulait mener ccttc lutte avec l'aide des protestants pieux et croyants et que, par conséquent, il ne pouvait mettre en avant dans ses rapports avec eux ce qui les séparait du catholicisme et qu'il était obligé de rechercher ce qu'ils avaient de commun avec lui. Du reste, la polémique confessionnelle répugnait au caractère foncièrement ironique de Sailer. Cela étant établi, il faut reconnaître que la doctrine de Sailer a toujours été foncièrement catholique. H a du reste nettement exposé son point de vue théologique dans sa leçon inaugurale, parue en 1781, cl dans tous scs écrits il y est demeuré fidèle.

Selon Sailer, le théologien doit tendre a communiquer à ses élèves une connaissance certaine do la religion chrétienne. C'est pourquoi il doit, avant tout, leur exposer les vérités religieuses avec clarté ct precision. *Idea theologi christtant,* p. G. 8. 9. Se referant à la fameuse tirade de Petau contre la scolastique. *Dogmata theologica,* I. I. Anvers. 1700. p. x. Sailer ne veut pas que le théologien s'égare dans les subtilités de la dialectique: il ne veut pas que la science sacrée devienne l'inepte servante de petits raisonnements ·: il veut que lu théologie utilise I érudition antiquo . s'éclaire par l'histoire; mais il ne veut pas qu'ollo sc borne à n'êlre qu'une histoire littéraire do la religion chrétienne et exige qu'elle donne une explication spéculative (h.s dogmes. Dieu étant l'auteur de la raison comme de la révélation. *Idea.... .* p. 7. 9, 10, 13, 15. 21.

Tournély. Suarez et Lessius n'ont pu fournir cctti explication spéculative telle qu'on est en droit de l'exiger, parce (pie, de leur temps, la philosophie ct la inélnphvslquc étaient encore » dans les ténèbres ». Mais Sailer estime que, de son temps, en raison des progrès de hi philosophie, elle est réalisable. Toutefois, le théologien doit bien sc garder de toucher a la substance des dogmes, sous le prétexte fallacieux de les accommoder aux exigences de la raison. *Ibid.,* p. 18.

Par contre, il doit éviter de présenter les explications d'école comme des articles de foi. *Ibid.,* p. 19. Sailer goûte peu ce qu'on a irrévérencieusement appelé le * Jargon scolastique »; mais il reconnaît que bien des termes en usage dans l'école sont judicieusement formés et doivent être retenus pour la bonne marche de Γargumentation. *Ibid.,* p. 22. Si l'on ne considère que les principes, on ne peut rien reprocher a ci· programme théologique de Sailer. Mais on pourrait se demander, si en sc servant de la philosophie de son temps, pour l'exposé spéculatif des dogmes. Sailer n'a pas fait quelque peu tort a ceux-ci. Il n'en est heureusement rien. Ainsi qu'on l'a fait remarquer. Sailer ne s'intéressait a la philosophie, qu'autanL qu'elle est susceptible d'être utile a la vie chrétienne. Ph. Punk, Von *der Au/kldmng zur Romanltk,* p. 83 sq. On le voit très bien, dans scs cours publics sur les vérités fondamentales du christianisme. il y montre, d'une manière fort spirituelle comment Kant, bichte ct Schelling restent en-deçà de la vérité chrétienne. Voir en particulier *Grundlehren,* p. 89 sq.

Sailer aime les cdations. Dans scs écrits, il donne de nombreux passages des Pères de l'Eglise. qu'il a sans doute pris chez Petau. ainsi que des philosophes de l'antiquité. Mais jamais il ne cite Aristote ct, quand il parle du Stagirite dans ses traités de morale, c'est pour le combattre. Il sc réfère souvent a Eénclon et aux philosophes des xvir ct xvnr siècles, mais jamais aux scolastiques du Moyen Age. Si. malgré ses lacunes. Sailer est resté correct dans sa doctrine, il le doit sans doute à la solide formation que les jésuites ct. en particulier. son ancien professeur Stattlcr. lui avaient donnée. Aussi n'cst-cc pis sans raison (prêtant coadjuteur de Batisbonne, il dit en passant devant la maison natale de Stattlcr : · C'est à lui que je suis redevable de tout cc que Je suis. ·

Ajoutons, en terminant, que Sailer combattit aussi *VAu/klàrung* en matière pédagogique. En opposition directe aux idées courantes de son temps, il réclame pour la religion cl pour l'instruction religieuse, la première place dans I education ct l'instruction. Il publia de nombreuses études sur l'éducation ct la méthode de renseignement, pour lesquelles, suivant sa largeur d'idées habituelle, il recourt aussi aux travaux de non-catholiques, comme Pestalozzi ct Jean Arnos Comonius, le grand pédagogue tchèque. Mais toujours il sut conserver a son œuvre pédagogique son caractère nettement catholique. L'impulsion donnée par Sailer à l'enseignement du catéchisme a duré jusqu'à nos jours dans la célèbre école catéchistique de Munich. Citons encore une sage réflexion de Sailer, qui n'a pas perdu son actualité. A ceux qui réclamaient un nouveau catéchisme plus approprié aux besoins de l'école, il reprochait d'attribuer beaucoup trop d'importance à la forme cl trop peu à la parole vivante et a l'exemple vivant du catéchiste. Pour l'œuvre pédagogique de Sailer. voir Itadcmaivr, *Suder <dx Bûdagog,* Munich, 1909.

Les œuvres cntnpli tes de s.ulcr ont été publiées a Sullxbach de 1830 a 1815.

Biographies de Sailer, par W. Bodcmann (parieur protestant). Gotha. 1856; par Vicliinycr, l'riboiirg-en-Br.. 1865; B. laing, *BUchof Sailer mid seine Aeitgenome.i,* Batisbonne, 1032.

Sur la doctrine de Sailer. Karl Wrnirr, (.c»r/iic/i/c *der kaihalischen* //iralog/e *déni Tricoter ('•tncil bis zur (irvcnusirî.* Munich. 1856. p. 265 sq.. 1317 sq., .186 sq.; Dicboh. *I.a théologie morale ctlholigue en AUcniayne au temps du philosophisnu cl d· lu restauration,* Strasbourg, 1926. p. 185 m;.; Ph. Klotz. *Sailer al> Muralphitusoph.* 1919; Ph. Punk, l'on *der Au/kbirunij zur Knniinltk.* llatbbonnr. Γ·2 ·. i». 63 sq · 164 s |.

G. Eh it z.

SAINCTES (Claudo do) (1525 1591). né en 1525, dans le Perche, entra encore tout jeune a l'abbaye de Saint (.heron, près de Chartres; il y fit sa

profession à l'âge de vingt cinq ans et Ht ses ('ludes de philosophie et de théologie au collège do Navarre. Docteur en théologie en 1555, Il devint principal du collège de Boissy à Paris ct accompagna le cardinal de Lorraine au colloque de Poissy et au concile de Trente. Promu à l'évêché d'Évreux, le 30 mars 1575. il siégea aux États de Blois en 1576 et provoqua le concile provincial de Rouen en 1581, pour l'application des décrets de Trente. Ardent ligueur, il dut. après la prise d'Évreux en 1591, sc réfugier à Louviers, où il fut arrêté. Il fut jugé à Caen par le Parlement, qui le condamna à mort pour avoir approuvé l'assassinat d'Henri III. Le cardinal de Bourbon fit commuer la peine; Sainctes fut transféré au château de Crévccœur, près de Lisieux, el c'est là qu'il mourut en 1591. Il eut pour successeur Jacques Davy Du Perron.

Les ouvrages de Claudo de Sainctes sc rapportent tous, plus ou moins directement, aux questions religieuses, fort discutées de son temps. On peut citer : *Confession de la foi catholique, contenant en bref la reformation de cette que les ministres de Calvin présentirent au roi à rassemblée de Poissy, adresser au peuple de France,* Paris, 1561, ln-8°. – *Ad edicta veterum principum de licentia sectarum et Christiana religione: item methodus contra sectas quas secuti sunt primi catholici Imperatores,* Paris, 1561, in-8°. — *Liturgies seu missa: sanctorum Patrum Jacobi Apostoli... Basilii Magni... .Iohannis Chrysostomi...,* Paris, 1561,en grec et en latin, cl Anvers, 1562, ln-8®, en latin. — *Discours sur le saccagemenl des églises catholiques par les hérétiques anciens et nouveaux calvinistes en l'an 1562,* Verdun, 1562. ln-8® cl Paris, 1567 : dans ccttc édition, se trouve un chapitre intitulé:- l'ancien naturel des Français en la religion chrétienne», où on lit que tous les Français sont chrétiens cl sont les plus sincères dans la foi. — *Examen de la doctrine de Calvin et de Bèze, touchant la cène du Seigneur, d'après les écrits des docteurs de cette doctrine,* Paris, 1566, in-8®. — *Réponse à l'apologie de Théodore dr lièze, contre ГExamen de la doctrine de Calvin ct de lièze,* Paris, 1567, in-8°. — *Declaration d'aucuns athéismes de la doctrine de Calvin ct de lièze contre les premiers fondements de la chrétienté,* Paris, 1568, in-8® el 1572, dédié à Charles IX, où *est compris quasi tout l'examen de tout le premier livre et d'une partie du troisième livre de l'institution de Calvin ct d'autres articles de la Confession présentée au roi* ù *Poissy.* Les titres des chapitres sont intéressants : la toute-puissance divine, l'Écriture sainte, la tradition apostolique. l'inspiration du Saint-Esprit, les livres canoniques, les erreurs de Calvin contre la Trinité ct contre le Fils de Dieu; l'erreur des trlnilaires de notre temps; la prescience, la providence, la prédestination ct la réprobation. — *De rebus eucharistia: controversis, repetitiones seu libri decem,* dédié ù Henri HI, Paris, 1575, In-fol. Dans cet écrit, (.laude de Sainctes aborde les points discutés par la Réforme : institution de l'eucharistie, existence du corps, ct du sang de Jésus-Christ sous les espèces eucharistiques, manducation réelle ct spirituelle, transsubstantiation, adoration et communion sous les deux espèces. — *Le concile provincial des diocèses de Normandie tenu à Rouen l'an MDLXXXI... Les statuts des séminaires établis en Normandie: les difficultés proposées de lu part dudit concile ù notre Saint-Père le pape el les Réponses sur icelles.* Le tout mis en français par F. Claude Sainctes, évêque d'Évreux el l'un des assistants au concile. Paris, 1583, ln-8°.

Ijttmoy, *Histoire du collège de Navarre,* c. exxv, p. 633-655; *Bibliothèque Sainte-Geneviève,* ms. *72L Vie inédite dr Claude de Sainctes.* par le P. Lagoiilr, prieur de Snint-Cbéron de Chartres et Vk *abrégée* du même par le P. Desuas; Dupin. *Bibliothèque des outrun ecclésiastiques,* t. xvi. p. 155-156; Le Brasseur, *Histoire civile et ecclésiastique du comté d'Evreux,* Paris. 1722, Iu-F, p. 353-363; *Gallia Christiana,* I. Xt, col. 611-613; Morérl, *Le grand dictionnaire historique,* 1759. t. ix, p. 25-26; Hlchnrd ct Giraud, *Bibikthèque sacrée,* t. xxî. p. 370-371; Fêrct. *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Epoquf moderne,* I. il, Paris, 1901, p. 123-130.

J. Ca h b i.y iu .

1. SAINT-AMOUR (Quillnumo de), ainsi nommé de son lieu d'origine, docteur parisien du xm· siècle, intimement mêlé à la querelle des séculiers et des réguliers.

Ce maître est donné comme originaire do Saint-Amour, à quelques kilomètres au sud-ouest de Lons-le-Saulnicr. Il dut commencer de bonne heure scs études ù Paris, où il fut maître ès arts, dès 1228. Le premier document certain sc rapportant ù lui est un privilège que lui accorde le pape Grégoire IX, le 27 novembre 1238. *Chartularium universitatis parisiensis,* 1.1, n. 122. Guillaume y est qualifié du titre de maître ès arts el en droit canonique; il est recteur de l'église de Guenille (il y a plusieurs Gucrville en Seine el-Oisc, un dans la Seine-Inférieure) ct chanoine de Beauvais; le pape l'autorise à cumuler avec les bénéfices qu'il possède déjà un bénéfice à charge d'âmes, 1'nc faveur analogue lui est accordée, en 1217, par Innocent IV. *Ibid.,* η. 171 et 175. Il n'est encore que sous-diacre à celte date, il est néanmoins autorise à percevoir, sans se faire ordonner prêtre, les revenus de la paroisse de Graville (Granville), du diocèse do Cou·tances, el de cumuler avec ce bénéfice un autre ayant charge d'âmes. Le fait qu'il poursuit à cc moment scs études de théologie *(theologiic studio insistenti)* est une raison pour déroger, en sa faveur, aux règles générales que vient de renforcer pour la France Odon (Eudes) de Châleauroux. Guillaume a dû conquérir la maîtrise vers 1250. Dans les actes que nous rencontrerons ultérieurement. il est maître en théologie cl *actu regens.* De scs premiers travaux nous savons peu de choses. Un commentaire sur les *Premiers* ct sur les *Seconds analytiques,* conservé dans un manuscrit de Barcelone, doit remonter ù l'époque de sa maîtrise ès arts; le *Principium,* c'est-ù-dirc sa première leçon de docteur en théologie, est imprimé dans ses *Opera omnia,* édit, de Constance (?), 1633, p. 1-5, de même que quelques pages d'un commentaire sur les Psaumes. *Ibid.,* p. 5-7.

.Mais, ù partir de 1253, Guillaume va jouer dans l'université de Paris un rôle de tout premier plan. C'est le moment où s'exacerbe la lutte entre les docteurs séculiers de la faculté do théologie ct les réguliers, spécialement les dominicains (les franciscains n'intervenant qu'un peu plus tard). Co n'était pas sans difficulté que les frères prêcheurs avaient obtenu d'avoir, dans leur couvent de la rue Saint-Jacques, une chaire publique de théologie, jouissant des privilèges universitaires. Le mécontentement des séculiers contre eux avait augmenté par rétablissement au même couvent d'une seconde chaire à partir de 1230 (à ccttc date Jean de Saint-Gilles, un séculier devenu maître régent vers 1228, était entré dans l'ordre ct avait continué à enseigner à la ruc Saint-Jacques; voir P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris,* t. î, 1933, p. 52 et la bibliographie). D'autres ordres religieux avalent aussi leurs chaires, finalement le nombre des pinces réservées aux séculiers diminuait de plus en plus. En février 1252, l'L'nlversité prit une décision qui inaugurait la lutte : aucun des collèges <lc religieux ne pourrait avoir plus d'une chaire magistrale; les religieux n'appartenant à aucun collège ne pourraient faire partie de l'l 'nlverslté. *Chartul.,* n. 200. Les maîtres réguliers (deux dominicains, un frère mineur) ayant refusé de se joindre a une grève de protestation organisée en 1253 par l 1'ni\er>ité dont les privilèges avalent été gravement lésés, des remontrances leur

furent faites, puis, comme ils persistaient dans leur refus, les autres maîtres 1rs déclarèrent exclus. *Ibid.,* n. 230. Après des tentatives de conciliation où intervinrent les évêques d'ftvreux ct de Scnlis, l'affaire fut portée Λ Borne. Guillaume de Saint-Amour était le chef de la députation des séculiers qui, au printemps de 1251, so présenta à Anagni devant le pape Innocent IV. Celui-ci, dans les mois précédents, s'était montré bien disposé pour les réguliers; il change alors d'attitude. La bulle *Quociens pro communi,* du *i* juillet 1254, reconnaissait officiellement les statuts universitaires de 1252. *Chartut.,* n. 237. Mais la mort d'Innocent IV (7 décembre 1251) ct son remplacement par Alexandre IV (12 décembre 1254-2 mai 1261) allaient tout remettre en question; dans ccttc affaire de la reconnaissance des droits des ordres mendiants, le pape engagera toute son autorité, tandis que la ténacité de Guillaume de Saint-Amour semblera mettre en échec, à plusieurs reprises, le pouvoir pontifical.

Le docteur parisien, d'ailleurs, n'avait pas hésité à élargir le débat et à en faire juge l'opinion publique. Dès 1251 peut-être, mais certainement avant la fin de 1255, il avait public un ouvrage considérable : *Liber de Antichristo ct ejusdem ministris.* Go traité a été imprimé par Martène ct Durand, *Veterum scriptorum ct monumentorum... amplissima collectio,* t. ix, Paris, 1733, coi. 1213-1446, sous le nom de Nicolas Oresme. Mais l'attribution à l'évêque de Lisieux est absolument invraisemblable et V. I.e Clerc, dans Γ*Histoire littéraire de la France,* l. xxî. p. 470 sq.. a donné de bonnes raisons pour restituer cet ouvrage à Guillaume. Le livre en effet nous transporte, dès l'introduction, dans les violentes controverses entre séculiers ct réguliers; contre ccs derniers il fait état de la publication qui vient d'avoir lieu du fameux *Iniroductorius in Evangelium nternum.* vulgarisant les opinions de Joachim de Flore. Voir Ici, t. vm. col. 1 113 sq. L'œuvre était d'un frère mineur. Gérard de Borgo San-Donnino, mais, dans les milieux universitaires parisiens, avec plus d'habileté que de probité, on s'en faisait une machine de guerre contre les frères prêcheurs. Sans jamais le dire ouvertement, le *De Antichristo* tendait à montrer que les fils de Dominique n'étaient pas autres que les précurseurs, les prédicateurs de l'Antéchrist; c'étaient eux qu'il visait, quand il parlait des pharisiens, des hypocrites, des faux-prophètes, des faux-frères, de ceux qui, pour reprendre le mol de Paul à Timothée, savent s'insinuer dans les maisons et entraîner les femmes. H Tlm., m, G. i.e roi de France, dont tous connaissaient l'affection ù l'endroit des mineurs cl des prêcheurs, n'était guère plus épargné. Il est difficile de ne pas le reconnaître dans ces rois que les faux prédicateurs séduisent par une sainteté ieinte.de prétendus miracles. l'ostentation d'une divine sagesse. Et quant aux prélats de France, cc n'était pas sur eux qu'il fallait compter pour écarter les loups dévorants rodant autour de leurs ouailles. Pour être fort méchant, tout ceci no laissait pas de faire Impression sur l'opinion publique. Bien vite, dans les milieux religieux on sentit le besoin de répondre. Saint Bonaventure lit aussitôt cause commune avec les prêcheurs. 1l était pour lors ù Paris. Dans des leçons publiques, en se gardant bien d'ailleurs de nommer Guillaume, il entreprit do faire connaître au monde universitaire la perfection évangélique dont les religieux sc piquaient de faire profession, el s'efforça de réfuter les objections courantes. Des copies de son cours circulèrent, plus ou moins exacles, d'ailleurs. Guillaume de Saint-Amour en eut connaissance et sc mit ù y répondre. Il s'est conservé un ms., Cambridge. Corpus Christi College, n. *103,* où se trouve un traité de saint Bonaventure qui reprend en sous-œuvre la question 1! *De paupertate* et qui s'intitule *Hepticatio adversus objectiones postea /actas,* ccs observations de Guillaume de Saint-Amour (le texte écrit par une visible erreur : G. de Saint-Victor) sont signalées par le signe *Mag. Guilt.,* inscrit en marge. Voir S. *Honaventuræ opera,* éd. Quaracchi, t. v, p. VH-XH.

C'est sans doute au même moment qu il convient d'attribuer d'autres *quitsttones* de Guillaume roulant autour de la pauvreté ct du droit de mendier : *Quastio disputata de quantitate cleemostjnæ,* dans *Opera,* p. 73-80; *Quaslio disputata de validn mendicante. Ibid.,* p. 80-87.

Encore que la lutte fût menée par d'autres docteurs séculiers. les religieux mendiants sc rendaient bien compte que Guillaume de Saint-Amour était l'animateur de toute ccttc agitation. Bientôt ils l'accusèrent ouvertement. Un personnage de la cour pontificale nommé Grégoire se trouvait de passage à Paris, a l'automne de 1253; on lui parla de l'affaire, lui demandant tl'agir auprès du roi cl de l'évêque de Paris ct de les faire intervenir. Cité devant l'évêque, Guillaume n'eut pas de peine à se disculper, car le *nuntuis* du pape avait finalement reculé devant une accusation en règle. Voir le mémoire adressé sur l'affaire au pape Alexandre I\ par les maîtres ct écoliers parisiens, *Chartut.,* n. 256, 2 octobre 1255. Cette sorte de non-lieu ne pouvait qu'encourager Guillaume. Aux derniers mois de ccttc même année, ou au début de 1256, il reprenait sous forme plus condensée l'argumentation trop lâche de son *Liber de Antichristo* ct la publiait en un *Libellus de periculis novissimorum temporum.* Texte imprimé dans les *Opera,* p. 17-72. très insuffisant au point de vue critique, car. au témoignage même de Guillaume, le livre a eu dès avant la fm de 1256 plusieurs éditions successives dont il importerait de marquer les variantes; voir une énumération des manuscrits dans P. Glorieux, *op. cit.,* p. 345. Quelle que soit la part de Guillaume dans la rédaction, il est certain que le libelle a pris tournure dans des réunions où se rencontraient les divers maîtres séculiers.

Aussi bien, pendant que sc développaient à Paris ces joules littéraires, l'autorité pontificale avait pris position dans le débat. Le 11 avril 1255, Alexandre IV expédiait aux maîtres et écoliers de Paris la bulle *Quasi lignum vitu , Chartut.,* n. 217. Sous peine d'excommunication, elle ordonnait aux séculiers de recevoir les religieux dans leur collège », nonobstant les décisions antérieures d Innocent IV. Le droit pour les maîtres de cesser leur cours par manière de protestalion leur était sans doute reconnu, mais l'application en était rendue fort difficile; la grève ne pourrait être décidée qu'à la majorité des deux tiers dans chaque faculté.

L'Université répliqua à la mesure pontificale en prononçant sa propre dissolution; c'était assez habile; il n'y axait plus de « maîtres de Γ Université parisienne»; qui pouvait-on frapper? Les sentences d'excommunication tombaient dans le vide. C'est cc qu'annonçait au pape un mémoire rédigé en octobre 1255 par ceux qui se nommaient les survivants de la dispersion, *reliquite dispersionis.* Si d'ailleurs ou voulait les contraindre à entretenir des relations avec les prêcheurs, les maîtres en question préféraient s'exiler de Paris. *Chartut..* n. 256. Au fait cette prétendue dispersion était tout simplement destinée à masquer la reconstitution de l'Université dissoute. Il n'est pas douteux que Guillaume ait été l'un des plus chauds partisans do ccttc fiction juridique. Borne le savait el, parmi les mesures prises à la fin de l'automne 1255 pour contraindre à l'obéissance les récalcitrants. *Chartut.,* n. 259-262, la dernière, du 10 decembre, vise explicitement Guillaume de Saint-Amour. Les évêques d'Orléans et d'Auxerre devraient, après enquête ct si l'agi-

(leur ne revenait ù résipiscence, le déclarer suspens do scs ofllccs et bénéfices.

Cependant le roi, désireux de ramener In paix dans sa capitale, avait demandé â une commission formée par les archevêques do Bourges, Heims. Sens et Bouen, de chercher une entente entre les prêcheurs et les maîtres séculiers. Le 1" mars 1256 on arrivait à un compromis : les deux chaires des dominicains subsisteraient et jouiraient d'un certain nombre des privilèges universitaires, mais les frères prêcheurs, tant régents que non régents, demeureraient séparés de l'assembléo des maîtres cl îles étudiants : *a societate seolastica magistrorum et scalarium srecularium:* en d'autres termes, ils ne seraient plus considérés comme faisant partie de i'Université. *Chartul.,* n. 268. Mais, le 17 juin 1256, une nouvelle bulle pontificale déclarait ce compromis nul et non avenu. Tenant compte de l'agitation qui avait grandi, au cours du printemps, contre les frères prêcheurs et dont elle rendait responsables Guillaume de Saint-Amour, Eudes de Douai, Nicolas de Bar-sur-Auhc ct Christian de Beauvais, la bulle les déclarait privés de toutes leurs dignités et bénéfices. *Chartul..* n. 280. Une lettre parallèle, envoyée dix jours plus tard à saint Louis, demandait l'expulsion du royaume des deux plus excités, Guillaume cl Christian. *Ibid.,* n. 282.

De fait, malgré le compromis du lrr mars. Guillaume avait continué sa campagne contre les ordres mendiants. Divers sermons qu'il prêcha alors, aux Hameaux, le jeudi saint, le 1,r mai (texte dans *Opéra,* p. 191-506). le 21 mai, le jour de l'Ascension, â la Pentecôte, le 13 août (texte *ibid.,* p. 7 16), ne faisaient (pie jeter de l'huile sur le feu. Sur les inss des textes inédits, i f. Glorieux, *op. cil.,* p. 315. Le dernier sermon qui commente h» péricope évangélique du publicain cl du pharisien est tout a fait révélateur. Plusieurs lettres du maître général des prêcheurs qui séjournait pour lors à Paris témoignent que. ccs appels contre · l'hypocrisie des mendiants n'avaient pas été sans résultats. Il avait fallu faire garder le couvent de la rue Saint-Jacques par la police. Cf. *Chartul.,* n. 273. 279. Pourtant, à Paris on ne se pressait pas d'exécuter contre Guillaume la sentence pontificale du 17 juin. Γη concile des provinces de Sens et de Beims s'étant tenu dans la capitale vers ccs temps-là. on avait tenté d'y réconcilier Saint-Amour cl les prêcheurs. *Chartul.,* n. 287. Mais, tandis que le maître parisien s'était déclaré prêt à se soumettre aux décisions conciliaires, les dominicains avaient décliné la compétence d'une assemblée qu'ils jugeaient trop restreinte. Devant cette attitude. Guillaume avait alors explicitement dénoncé, tant cn son nom qu'en celui de l I niversilé. les périls qui menaçaient l'Eglise gallicane du fait de ceux qu'il appelle toujours les *pseudo-praedicatores el penetrantes domos* (il évitait de préciser); il demandait une enquête sur ci s périls et la mise a l'élude des mesures propres à y parer. Semblable appel nécessitait un recours au Saint-Siège. Los docteurs parisiens sc décidèrent à partir pour la Curi ; les prêcheurs do leur côté y envoyaient une délégation. La députation des séculiers n'avait pas pour obj H, comme on l a dil.de dénoncer a la Lurie cl de faire condamner l'*Introduction à rÉoanyilc éternel.* Let ouvrage issu des milieux franciscains avait clé condamné à l'automne précédent. Mais toutes les précautions avaient été prises pour que nul déshonneur n'en rejaillit sur les ordres mendiants. *Chartul,,* n. 257.

Sur l'entrefaite. Ic roi avait, sans doute à la demande des prêcheurs, envoyé a la Curie un exemplaire du *I)· periculis.* L'cxcinen cn fut confié à une commission de cardinaux, dont le plus notable était Odon de Châtcuuroux. L'est sur leur rapport qu'Alcxandre IV prononça. le 5 octobre 1256. la condamnation de l'ouvrage. *Chartul..* n. 288. La commission, dit le pape, y avait relevé diverses propositions damnobles contre le pouvoir ct l'autorité du pape et do ses frères dans l'épiscopat, d'autres contre la valeur de la pauvreté volontaire, d'autres de nature â déshonorer ceux qui, animés du zèle pour le salut des aines et sc consacrant aux études, sont causes dans l'Eglise de grands progrès spirituels. De son autorité, le pape condamnait donc le dit livre comme injuste, scélérat, exécrable ct les enseignements qui y étaient donnés commo mauvais, faux cl néfastes. Les détenteurs de cet ouvrage avalent huit jours pour le brûler; ceux qui passeraient outre à cette prescription encourraient *ipso lucto* l'oxconinnication. *Chartul.,* n. 288. Communication du tout était adressée au mi de Franco le 17 octobre, *ibid.,* n. 289; les archevêques de Tours et de Bouen, l'évêque de Paris étaient chargés de tenir la main à l'exécution du décret pontifical, 21 octobre, *Ibid.,* n. 291.

Le voyage à la Curie des professeurs séculiers devenait donc sans objet ; ils ne laissèrent pas néanmoins de le poursuivre. Deux d'entre eux. Eudes de Douai et Christian de Beauvais, firent d'ailleurs une soumission publique aux décisions pontificales dès Je 23 octobre. *Ibid.,* n. 293. Quant à Guillaume de Saint-Amour, il se sentait fort de l'appui d'une bonne partie du clergé séculier. En octobre — était-ce avant, était-ce après avoir pris connaissance de la condamnation du *De periculis?* tous les chapitres cathédraux de la province de Beims adressaient une supplique au pape, lui demandant de revenir sur les mesures prises à l'été contre Guillaume ct ses trois compagnons. *Ibid.,* n. 295. Mais la résolution du pape était bien arrêtée. Le 10 novembre, s'adressant à i l niversité, dont il faisait un grand éloge, il protestait à nouveau contre ceux qui y avaient porté le trouble et qui avaient osé attaquer les religieux mendiants dans leurs cours ou leurs prédications, non peut-être en les désignant expressément, mais par des détours qui ne trompaient personne. *Ibid.,* n. 296.

'i ci était, aussi bien, le moyen de défense que prétendait adopter Guillaume de Saint-Amour; demeuré en Curie, il demandait d'être entendu et rédigeait en même temps un mémoire justificatif. Texte, dans *Opera,* p. 88-110. On lui reprochait ses sermons et scs leçons; il répondait par une distinction qui faisait plus d'honneur à sa subtilité qu'a sa lionne foi. H avait dénoncé de faux religieux, du faux prédicateurs; n'y en avait-il pas? Ne serait-ce que ccs béguins cl béguines dont on parlait beaucoup depuis quelque temps. Prêcheurs et mineurs avaient pris pour eux ccs attaques; est-ce que, par hasard, ils se seraient reconnus coupables des vices qui étaient reprochés à d'autres? Au cours de l'hiver 1256 1257, Guillaume comparut donc devant une commission de quatre cardinaux (ceux-là peut-être qui avaient examiné son livre). La *Chronique dr Normandie* à (pii nous devons ce détail, dit qu'il aurait été envoyé absous : *fortiter in Curia stetit ct in pluribus a prA'dictis religiosis accusatus, dr sua innocentia rt doctrina coram quatuor cardinalibus competenter satisfecit, a quibus ab omni impetitione fratrum pronunciatus est immunis ct absolutus.* Dans A. Duchesne, *llistoriæNormannorum scriptores,* I 'aris, 1619, p. 10(19L. Triomphe sans lendemain, car le pftpc, qui au cours de l'année 1257 multipliait ses démarches à Paris pour faire admettre purement ct simplement les mendiants dans I I niversilé. n'avait aucun goût pour laisser Guillaume rentrer en France. Γη nouvel acte du 30 mars avait dénoncé à tous les patriarches, archevêques et évêques le *De periculis. Chartul.,* n. 308. Le temps de la miséricorde n'était pas encore venu pour Saint Amour. Il avait demandé, à cause de sa santé, à quitter la Curie où il semble bien qu'on le retenait. On Unit par te lui perim i lrc, mais a\ ec défense expresse

do rentrer (hms le royaume de France et interdiction absolue d'enseigner cl de prêcher. Lettre pontificale du 9 août 1257, *Chartul.,* n. 31 I; lettres conformes à saint Louis cl a l'évèquc de Paris, n. 315 cl 316. Le maître parisien sc retira donc, selon toute vraisemblance, en son pays natal qui n'appartenait point alors au royaume, niais ressortirait à l'Emplrc. Memo éloigné do Paris, Guillaume demeurait un danger· scs anciens collègues se maintenaient avec lui en commerce epistolalro; à plusieurs reprises défense leur fut intimée au nom du pape d'écriro ù l'exilé. *Chartul.,* n. 332,339,33 L 356. Sans doute s'imaginait-on que ces correspondances ifétaient pas étrangères a l'agitation dirigée contre les religieux mendiants qui persévéra dans les années 1258-1259. Les universitaires perdaient donc leur temps quand ils demandaient au pape d'autoriser (iuillaumc â rentrer â Paris. La réponse d'Alexandre du 11 août 1259 est très ferme : d n'étail pas encore temps do permettre le retour de l'exilé. *Ibid.,* n. 353. Sans doute, s'il venait â résipiscence, la miséricorde du Siège apostolique, ne lui ferait pas défaut. Lettre du 11 juillet 1259. *ibid.,* n. 313. Mais il ne semblait pas au pape que Guillaume s'engageât dans cotte voie; sensiblement à la meme date, 25 juillet, le pape prenait des mesures pour qu'un bénéfice dont on avait disposé dans le diocèse de Beauvais en faveur du maître parisien, fût conféré à une autre personne. *Ibid.,* n. 31 L La situation de Guillaume ne se modifia donc point sous le pontificat d'Alexandre IV. qui mourut le 25 mai 1261.

On a écrit que. sous Urbain IV (29 août 1261-2 octobre 1261), Guillaume eut la permission de revenir à Paris, en 1263, et fut reçu par toute IT niversité avec une joie (pii ne se peut exprimer . Du Boulay. *Historia unit'. paris.,* t. ni, p. 368. Mais il est dilllcilc de voir sur quelles preuves on se fonde pour affirmer cela. La *Chronique de Normandie,* édit, citée, p. 1011 D, donnerait plutôt à penser qu'il est mort dans son exil, en 1271 ct celle chronique·comme le fait remarquer Tillcmont, est remarquablement exacte pour les divers événements relatifs à cette lutte des séculiers et des réguliers. En fait, on possède une lettre de (iuillaumc adressée à Nicolas de Lisieux et qui peut dater des années 1270-1271. *Chartul.,* η. 110. Elle répond à l'envoi que celui-ci lui avait fait d'un travail contre les ordres mendiants où étaient réfutées diverses assertions de Jean Peckain ; à ce moment Guillaume est encore exilé cl ce n'est qu'avec des précautions que les maîtres parisiens communiquent avec lui ct lui avec eux.

D'ailleurs le temps ne l'avait guère assagi. Il occupait ses loisirs à composer un ouvrage considérable, où il rassemblait les textes, tant scripturaires quo canoniques, alhml à l'appui de sa these favorite. Ce sont les *Collectiones catholicjc et canonic»' Scriptura.* dans les *Opera,* p. 111-187. Clément I\ (5 février 1265 29 novembre 1268), pensait-il, en sa qualité de Français, d'ancien avocat InTque, comprendrait mieux que ses prédécesseurs l'opposition que Guillaume faisait à l'invasion des religieux mendiants. Il le lui lit envoyer et le pape eut 1l bonté de lui en accuser réception. *Char·lut.,* n. 412. du 18 octobre 1266. Mais, tout cn lui reconnaissant le droit de chercher dans les textes sacrés des moyens de défense pour l'Eglise, Clément IV ne laissait pas de remarquer qu'il n'y avait, somme toute, que peu de différence entre le récent écrit et celui qui avait valu ὐ Guillaume les sévérités de l'Eglise. Pour bienveillante qu'elle fût, la lettre pontificale n'étail pas une absolution. Du moins (dément IV ne prenait-il aucune mesure contre cc volumineux *lactum.* Ce livre n'étail pas. a coup sûr, le bon moyen pour faire cesser l'exil de Guillaume; le docteur mourut le 13 septembre 1272, comme il ressort de son épitaphe conservéc à Saint-Amour, sans avoir pu rentrer à Paris.

'ici fut Guillaume de Saint-Amour: mais on se tromperait â voir cn lui un isolé. H a incarné, mieux que tout autre, les passions qui se sont donné cours au milieu du ⁂m siècle dans l'université de Paris. Mais Il faudrait citer a côté de lui, outre ceux qui l'accompagnèrent a Home cn 1256 et qui ne persévérèrent pas tous dans leur hostilité contre les mendiants, des maîtres comme Laurent Langlais à qui ont été attribués deux ouvrages de Guillaume, cf. Glorieux. *Répertoire,* t. i, p. 350, Siger de Brabant, voir son article: Nicolas de Lisieux dont nous avons dit un mot ci-dessus; mais surtout Gérard d'Abbeville. Sur l'œuvre considérable de ce dernier, voir pour une première orientation. Glorieux, op. *cit.*. p. 356-360. Parmi .«es ouvrages relatifs à la polémique en question, il faut signaler un *Liber contra adversarium perfectionis christianrr maxime prsrlatorum. facultatumque ecclesiasticarum inimirum* (entre autres mss. celui de la Sorbonne, n. *22S,* fol. 35-128 v); le *Liber apologeticus auctoris et hbri ediIt contra adversarium perfecimnis christian/r.* apologie de l'ouvrage précédent (même ms., fol. 129-214). Peul être aussi de Gérard d'Abbeville un *Dr perfectione et excellentia status clericorum,* même ms., fol. 215-317, qui est une réponse directe à l'opuscule de saint Thomas. *De perfectione vitre spiritualis.* Analyse de ccs divers traités dans *Histoire littéraire de la France,* t. xxî. p. 185-192.

Bien entendu, les religieux mendiants n'avaient pas lardé a répondre eux attaques dirigées contre eux. Nous avons signalé plus haut l'intervention de saint Bonaventure dans le conflit. Un anonyme rédigea aussi vers ce même moment un écrit qui commence par les mots : *Manus qua? contra omnipotentem tenditur.* ins. de Sorbonne, n. *228,* fol. l 25. qui amena une riposte de Gérard d'Abbeville : *Exceptiones contra librum qui incipit : Manus quit contra.* Saint Thomas lui-même entra de bonne heure dans la lice : l'opuscule *Contra impugnantes Dei cultum ct religionem* est. pour partie» une réfutation cn règle du *De periculis,* de Guillaume de Saint-Amour, mais il répond aussi .· toutes les attaques des séculiers en 1255-1256, attaques dont Thomas d'Aquin avait été lui-même victime. Gf. P. Glorieux, *Is Contra impugnantes » de S. Thomas,* dans *Melanges Mandonnet,* t. î, p. 51-81. C'est en tant qu'ils peuvent expliquer le> traités des grands maîtres que nous venons de citer, que h s productions littéraires de celle époque tourmentée ont encore gardé pour nous quelque intérêt.

Les sources sont rassemblées au mieux dan? Douille cl Chatelain. *Chartalarium universitatis Parisiensis,* I. i. Paris. 1889, qui complétera et au besoin rectifiera Du Boulay, *Htatvria unli^crsilalh I^imteiut^.* t. lit, p. 281 s j.; <(uelques renscignctncats dans la *Chnmica Normannhe* (cités cn cours ⁅ article); dans Matthieu Paris, *Chronica Majora,* édit. Luaid. t. v, généralement défavorable aux réguliers cl au Saint-Siège; dans Ihomas de Qintinpré, *Dr apibus,* r<l. de Douai, 1627.

En 1632, parut a Constance (mais ne serait-ce pas â Paris?) une édition des *Opera omnia* do Guillaume de Saint-\mour. L'apparition de cet ouvrage amena <piel<pie émotion dans les milieux drs réguliers; Pautorite royale fut saisie ct un arrêt du l l juillet 1633, defendit aux libraires, a peine tic la sic ·, d'exposer, vendre, ni débiter le.lit livre, les parliculicts qui s'en trouveraient saisis étant passibles d'une amende de trois mille livres.

Parmi les travaux, il faut signaler en toute première ligne TIIlcmont, dans la Vie *de saint Louis* (publiée seu·leincal en 1851 par la Société dr Phlsloiro do I rance), t. vi. p. 135-228 (notes, p. 307-312); cette *Hislalrr de liuillaumc de Saint-Amour* est bien supérieure a celle de Petil-It.ulrl. dans *Hist. lilFr. de la France,* t. xix. 1838, p. 197-215, même complétée jrar celle de V. Le (.1ère, *ibid.,* t. xxî. 18 17, p. 168-199; Evrcl. *Lu facultt· de tMotogh de Paris, Moyen Age,* t. il. p. 15-83, 215-225; M. Perrod, *Etude sur la oie rl les irdprcs tic G. de Saint-Amour,* Paris,

1902; M. Birrbaum, /WrMni *and Wcllijcistlichkeit an der Unioenllrtl Partit* 1920.

É. Amann.

2. SAINT-AMOUR (Louis Gorin de) (1619-1687). ne à Paris, le 27 octobre 1619. fit do brillantes études ά l'université de Paris, dont il devint lo recteur ct dont il défendit les droits contre les jésuites. Docteur en théologie en 161t. il fut le défenseur des cinq propositions de Jnnsénlus qui avaient été condamnées â Rome ct il fut ch.irgé d'aller à Home pour obtenir d'innocent X hi révision de celte condamnation; Il ne réussit pas dans cette mission. Revenu en France, il prit la défense d'Arnauld, refusa de souscrire à la condamnation de ce docteur et fut, de ce chef, exclu des assemblées de Sorbonne. Il mourut à Saint-Denis, le I l iio u mbre 1687.

Saint-Amour a publié un ouvrage dont les jansénistes ont. â maintes reprises, fait l'éloge : *Journal de M. Louis Gorin de Saint-Amour, docteur de Sorbonne, de ct qui s'est fait à Home, dans l'affaire des cinq propositions avec un Recueil de diverses pièces dont il est parle dans ce journal, ou qui regardent la matière,* Hollande. 1662, in fol. Cc *Journal,* très partial en faveur du jansénisme, a été rédigé en partie par Arnauld ct par Isaac Le Maître de Sacy, avec les notes de Saint-Amour ct il est souvent cité par Godefroy Hcrmant dans scs *Mémoires,* édit. Gnzicr, Paris, 1905-1910, 7 vol. in-8°. Un arrêt du Conseil d'État, du l janvier 1661, condamna cet écrit â être brûlé par la main du bourreau; il fut aussi condamné par la Faculté par un décret du 28 mai 1661. Le *Journal* a été traduit en anglais par G. I lavers ct publié à Londres, 1661, in-fol. Saint-Amour publia aussi des *Mémoires apologétiques pour l'université de Paris contre l'entreprise de quelques Hibernois,* s. L, 1651, in 1°. Racine, dans la *Lettre aux deux apologistes de raideur des Hérésies imaginaires,* attribue à Gorin de Saint-Amour la composition des « C.hamillardcs ».

Morérl, *Le grand dictionnaire historique,* édit, de 1759, t. r, p. 177 (art. *Amour);* Hoefer, *Nouvelle biographie générale,* t. XLII, col. 1027; Férct, La *faculté de Paris ct ses docteurs Ici plus célèbres, Epoque moderne,* t. m, Pari·, 1991. p. 131-133, 189-191.

.L Cahheyrb.

SAINT-JURE Jean-Baptiste, auteur spirituel (1588-1657) L Vie. Jésuite français, né ù Metz le 19 février 1588, entré au noviciat le I septembre 1601. Père spirituel du Collège de Clermont (1615-1616), prédicateur ct supérieur de diverses maisons do la Compagnie de Jésus, il s'acquit une réputation extraordinaire de directeur spirituel, et mourut à Paris le 30 as ril 1657.

Beaucoup de personnes favorisées de grâces particulières, comme le baron de Renty ct la Mère Jeanne des Anges, lui confièrent la direction de leur conscience. Fait exceptionnel dans les annales des ordres religieux, cc jésuite fut le conseiller très apprécié des dominicaines cloîtrées de Paris : â l'époque où l'on redoutait le jansénisme, la Mère Elisabeth de l'Enfanl-Jésus recourut aux lumières du P. Snint-Jurc, et le P. Saint-Jure guida sa communauté dans les voles de l'orthodoxie. soutint la ferveur du couvent ct l'anima d'une spiritualité en harmonie parfaite avec celle de l'ordre de Saint-Dominique.

IL (Ewiies. Son œuvre de théologie spirituelle fut fort abondante : *De la connaissance d de l'amour du Eils de Dieu, Noire-Seigneur Jésus-Christ,* Paris. 163l ; *Méditations sur les plus grandes cl plus importantes vérités de la foi rapportées aux trois mes purgative, illuminative ct unitive,* Paris, 1637 (plus lard, les méditations sur les trois vies seront accompagnées d'un second volume contenant diverses retraites); *Le moyen de turn mourir,* tiré de la seconde partie du *Troisième livre de la connaissance et dr l'amour du Eils de Dieu, Notre Seigneur Jésus-Christ,* Paris, 1610; *Conduites pour les principales actions de lu vie chrétienne,* Paris, 1644 (2· édition); *Le livre des élus de Jésus-Christ en Croix,* Paris. 1613; *L'homme spirituel, où la vie spirituelle est traitée par scs principes,* Paris, 1616, 2 vol.; Le *Maître Jésus Christ enseignant les hommes, où sont rapportées les paroles qu'il a proférées de sa divine bouche pour leur instruction,* Paris. 1619; *La vie de Monsieur de Renty,* Paris, 1651; *Les trois filles de Job,* ou *Traité des trois vertus théologales, de ta foi, de Tespérance et de la chanté,* Paris, 1616; *L'union avec Noire-Seigneur Jésus Christ dans ses principaux mystères, pour tout le temps de Tannée,* Paris, 1653, 2 vol.; *L'homme religieux,* I. L *Des règles et des vœux de la religion,* Paris, 1657: I. IL *Des qualités nécessaires pour bien vivre dans une communauh* . Paris, 1658; *La sainte occupation des créatures; Exercices spirituels* (d'après Soinincrvogcl; sans indication de date ni de lieu); do nombreuses lettres (cf. *Revue d'ascétique ct de mystique,* 1926, 1928 et 1930 : lettres inédites du P. Saint-Jure à la Mère Jeanne des Anges).

Ces œuvres, qui appartiennent à des genres très variés, connurent un plein succès et leur Influence sur l'orientation de la piété chrétienne fut profonde. La vie du baron do Renty, écrite en 1651, sera rééditée pour la septième fois dès 1651; on traduit Saint-Jurc en anglais ct en italien, en latin et en allemand, on multiplie les éditions à Paris, Rouen, Lyon, Douai, Clermont... On le malmène à travers des éditions revues ct corrigées ». En 1771, l'abbé de Saint-Pard écrit dans sa préface au *Livre des élus :* « Si on le considère du côté de la forme, j'ai pris la liberté d'en changer l'ordre, et pour ainsi dire la marche. Je l'ai réduit à quatre chapitres... De plus, de fortes raisons m'ont déterminé à retrancher les longs ct très fréquents passages des Pères. › L'année même où lo problème de l'amour pur trouble Mme de La Malsonfort, en 1696, les religieuses de Salnt-Cyr lisent Saint-Jure dans leur réfectoire (Bossuet, *Correspondance,* t. vu, n. 1347). Vers 1661, il lient également la chaire de lecture publique chez les ursulines do Rouen, où circule *J.a fréquente communion, CA.* I fermant, *Mémoires sur Thistoire ecclésiastique du xv//· s,,* l. v. p. 211 sq. Le bénédictin Joachim le Contât, dans ses *Exercices spirituels pour religieux cl pour supérieurs,* dom d'Achéry, dans son *Indiculus* et M. de Chaminade, dans sa *Correspondance,* recommandent la lecturo do diverses œuvres de Saint-Jure.

III. Doctrine. — Peu soucieux d'originalité, Saint-Jure oITrc â scs lecteurs une doctrine très classique. L'amour et l'union à Dieu constituent le nœud do sa synthèse, où la considération de l'humanité du Christ occupe la première place.

1° L'univers est un moyen utilisé par l'amour créateur pour conduire l'homme à sa fin. Conception optimiste et anthropocentrique des créatures, qui sc présentent à l'homme « avec un visage d'ami ».

2° L'incarnation, en vertu de l'étroite conjonction des hommes avec l'humanité du Christ, exerce son rayonnement el sa force d'attraction sur l'homme cl, par l'homme, sur toutes choses. Première étape du retour û Dieu do toutes les créatures oflertes au Père par le Christ dans son sacrifice éternel.

3® En lin, pour procurer à la création son achèvement ct pour réaliser la glorification de Dieu dans l'union parfaite des hommes avec lui, il faut (pie les hommes renaissent â la vie nouvelle qui les fera enfants de Dieu. Vio nouvelle qui suppose une participation réelle de la nature dix inc ct le don de l'Esprit-Saint :

ce n'est ni la grâce sanctifiante, ni aucun don créé qui nous fait formellement enfants de Dieu, mais la divinité même, à qui la grâce sert seulement de disposition el d'ouverture pour la faire entrer dans nos

âmes, cl do lien pour nous l'unir ». *Les trois filles dr Job,* c. v. « Le Saint Esprit..· seul, peut conférer proprement cl excellemment cette qualité glorieuse cl cet être divin. » *Ibid.*

Cette participation exige aussi lo contact de l'humanité de NolreScigncur en l'eucharistie; comme l'incarnation constitue un élargissement de l'éternelle génération du Verbe, l'eucharistie achève l'incarnation par l'incorporation parfaite ct personnelle des hommes au Christ : - Dieu le Père s'unit à son Fils par la génération éternelle en unité d'essence; le 1'ils s'unit â l'homme dans l'incarnation en unité de personne; cl puis à tous les hommes en unité de sacrement cl au moyen de l'union qu'il leur donne avec son humanité, il les unit à sa divinité el par soi-même à son Père. Voilà le motif, l'issue, ct le retour du voyage du Verbe divin sortant du sein de son Père, ct entrant dans ccluy de sa Mère pour venir à nous. » *Connaissance et amour...* l. III, c. x, s. 1.

Dans le chrétien ainsi constitué, l'Esprit de Jésus, éminemment actif, suscite un amour qui fouette cl stimule l'âme ct. par lui, Jésus-Christ poursuit en chacune de nos actions des fins qui sont les fins memes de son incarnation. La contemplation de Jésus révèle ces fins, cl nous devons, sur son modèle et sous son Influence, · rendre... toutes nos actions théocentriques, au moins pour leur principe cl pour leur fin ».

Bremond, *Jlist. litter, du sentiment religieux en France.* t. m : *La conquête mystique : l'école française,* c. v, les jésuites bérullicm; (De Mauroy). *La vie de la vénérable Mere Élisabeth de ΓEnfant-Jésus,* Paris, 1680; Aloys Boîtier, S. J.. *Le P. Louis Lalhniant et les grands spirituels de son temps,* t. ni; P. Pourrai, *La spiritualité chrétienne,* t. iv; Sommervogcl, *Blbl. de la Comp. de Jésus,* t. vil, col. 416-129; *...Les filles de Saint-Thomas, Leur histoire, leur pie intérieure,* A F/J· *cl XVIII· s„* Paris. 1927.

A. Bonnisgvi .

SAINT-MARTIN (Raymond de), jésuite français.· Né en l<»01 à Bassons (Gironde), il entra déjà prêtre dans la Compagnie en 1625, professa la philosophie rl la théologie morale ct mourut en 1679. ll doit une certaine célébrité à scs ouvrages de polémique anti-réformiste. On cite notamment : *La confession de foi fuite par ceux de la religion prétendue réformée, défaite pur elle,* Montauban, 1658; *Démonstration à ceux de la religion prétendue réformée, touchant leur union avec ceux de ΓÉglise romaine pour servir à faciliter leur conversion, ibid,,* 1658; *Avis important et salutaire à ceux de la religion prétendue réformée touchant leur distinction des points de foi fondamentaux cl non fondamentaux gui est le fondement de leur union avec les luthériens, ibid,.* 1660; *La reformation ou licence extreme que ceux de la religion prétendue réformée prennent tant en ce gui concerne la foi. qu'en ce qui regarde tes ma urs et la piété chrétienne, ibid..* 1665; *Sommaire des controverses décidées par les seuls textes exprès et formels de la Bible cl par les conséquences évidentes ct nécessaires qui en sont déduites avec la réponse ‹] l'abrégé contraire fait par le sieur Drclincourt. ministre de Charenton,* Charenton, 1671 (l'ouvrage de Drclincourt visé ici est intitulé : *Abrégé de controverses ou sommaire des erreurs de TÉglise romaine avec leur réfutation,* Genève, 1630; abrégé cl réponse furent 1res souvent réédités); £o *vraie religion mise en son jour contre toutes tes erreurs contraires des athées, des mathématiciens, ou autres gui établissent le destin ct la fatalité des païens, des juifs, des mahométans. des sectes des hérétiques en général, des schismatiques, des machiavélistes cl des politiques,* Montauban. 1667.

Solwrll. *Blbl. scriptorum Soc, Jeta,* p. 717; Sommorvogel, *llibl.deta Camp, de Jeun,* t. vu. col. 132-133; E.-M. Rivière. *Correction et additions d la Bibl, de la Comp, de Jésus,* Toulouse, 1911-1930, col. 1209; Illirter, *.Xomenclator.* 3· éd., t. iv. col. 57.

A. Bayez.

SAINT-PÉ (François de), prêtre de POratoIrc est né a Vallegrand près de Villeroy, au diocèse de Paris, le 28 février 1599; il succède d'abord à son père comme gentilhomme et officier chez le roi, chef du gobelet, ct fait la campagne de Hollande. Il avait honte alors de penser à Dieu; il fut converti par le P. de Condren en 1627, entra dans sa congrégation le 2 février 1629 ct fut ordonne prêtre le 23 février 1630. Un des plus représentatifs de l'ancien Oratoire ct des plus saints, il est successivement supérieur à Lyon, curé d'Étampes et de Chancucll. supérieur d'Orléans, sous-directeur de la maison d'institution, curé de Saint-Croix de Rouen, où le P. Bourgoing lui donne charge d'ouvrir un séminaire. Il est ensuite supérieur de Sainl-Magloirc, 1651; curé à Toulouse en 1651; devient en 1655 confesseur de la duchesse douairière d'Orléans, Marguerite de Lorraine, veuve du duc d'Orléans; il la quitte en 1666 parce qu'il ne peut lui faire payer ses dettes et finit supérieur de Notre-Dame-dcs-Vcrlus à Aubcrvilliers. Il voit toujours dans le jansénisme une Eglise séparée de son chef visible : « Qu'ils (les jansénistes) cessent de faire bande a part, de conseiller à des religieuses de ne pas obéir au pape cl à leur évêque... Les saints déchirent-ils par des mesures atroces ceux qui leur sont contraires? » Tire de Battercl. *Mémoires domestiques,* t. n. p. 209. Ses ouvrages sont la rédaction des entretiens que, dès avant sa conversion, il avait eus avec le P. de Condren sur les vœux du baptême, les obligations du chrétien ct les devoirs de la religion. C'est peut-être à lui que nous sommes redevables de la publication de *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ,* du P. de Condren. Voir Falllon, ΛΛ *(Hier.* t. n. p. 386. Son livre du *Nouvel Adam* parut d'abord sous cc titre : *Cinq dialogues pour expliquer la perfection avec laquelle Jésus-Christ a racheté te monde ct pour exciter les hommes à son amour parfait, entre Paul et Timothée,* Paris, 1661, in-21, qui devient *Le nouvel Adam ou Γexcellence de la rédemption des hommes par Jésus-Christ, L'obligation qu'ils ont de Taimer et la nécessité de renoncer à eux-mèmes. expliquée en dix dialogues par un prêtre de TOratoirc,* Paris, 1662. in-2L ll y est trailé : 1° de la justice originelle; 2° de la chute d'Adam : Eve a pu penser qu'elle serait semblable à Dieu, elle était créée pour cela mais par un mauvais chemin lequel Dieu lui défendait de prendre »; 3° de la pénitence que Dieu lui impose; 4 des avantages de cet étal; 5° de la perfection avec laquelle Jésus-Christ, le nouvel Adam Γo accomplie. Les cinq autres dialogues traitent de l'abnégation que le chrétien doil pratiquer après Jésus-Christ qui lui en a donne un parfait exemple. Dans une 3e édition. Paris, 1666. 2 vol. in-12, le premier volume précédé d'une cpilrc dédicaloire à la duchesse d'Orléans est semblable au précédent; le deuxième, complètement nouveau, est une explication du symbole par demandes ct par réponses. I ne troisième partie. 1669, contient une explicalion des sacrements, en particulier des ceremonies du baptême, les exorcismes, l'insuillalion, etc.; elle fut rééditée en 1669 sous ce titre : *Le nouvel Adam, troisième partie, où sont expliquées les cérémonies du baptême en forme de dialogue,* par lo Rév. P. F. D. S. P. Selon saint Paul, suivi eu cela par l'école française. le baptisé est un homme nouveau, transfiguré comme Jésus sur le Thabor. Mais à une vie nouvelle, doit correspondre une activité nouvelle : Le baptisé se donne à Jésus-Christ, dit saint Jean Chrysostomc, en disant : · Je renonce a Satan. › L'auteur veut même qu'il y ait là une sorte de vœu : « C'est un vœu. non pas d'une religion particulière, mais de la grande religion do Jésus-Christ, qui a pour cloître l'Eglise, pour règle l'Evangile, pour fondateur un Dieu el pour habit Jésus-Christ même. » *Dialogue sur te baptême ou la vie de Jésus-Christ corn-*

numiquée au chrétien dans ce sacrement. Paris, 1675, p. 247-219. Le P. de Saint-Pô mourut à Paris le 6 janvfer 1678. ù soixante dix-huit ans. Cloyscauil et après lui ihdtord lui attribuent plusieurs miracles accomplis pendant sa vie ct après sa mort.

Batterri. *Mémoires domtstiquei... I.e Pen François de Saint-Pé,* t. u, p. 193-219; II. Brêmond, *Histoire litter, du sentiment religieux,* t. m. p. 1X3 sq., 213 sq., 329. 121, 127; t. IX. p. 4-35; Cloyscauil, Vù *du Pire François de Saint-*JM, *prêtre dr t'Oratoirr, avec des aspirations pour les agonisants,* Pnils, 1691, in-12; Firs *de quelques prêtres dr l'()ra~foire,* t. r. p. xxx ct *passim.* soir la table analytique; Ingold, *Supplément à Cessai dr bibliographie oruloricnnc.*

A. Mu LIEN.

1. SAINT-SEVER (Callxto de), frère mineur capucin français du xvir siècle, appelé par Bernard de Bologne. Pierre Calixtc Competii. Voir *Bibliotheca scriptorum O. M. Cap.*. Venise, 17I7, p. 215. De lù lui serait venu, d'après Apollinaire de Valence, le surnom de Campel. qui ne serait point son nom de famille. Voir *liibtiotheca min. capuccinorum prou. Occitaniu· ct Aquilaniiv,* Borne. 1894, p. IX. Originaire de Saint-Scvcr (Landes), il appartint à la province capucine de Toulouse el passa, lors de la division de cette province en 1610. à celle d'Aquitaine. Il fut dans l'une et l'autre province lecteur et prédicateur. Comme dans la dédicace de son ouvrage *Pastor catholicus,* il dit qu'il mène la vie capucine depuis trente ans cl comme cc livre a été publié en 1668, et pas en 165X, comme J'ailirmc Apollinaire de Valence, *op. cil.,* p. 19, il faut en conclure que le P. Callxte est entré dans l'ordre vers 1638. H mourut, en 1672, à \ ic I'ezensac (tiers), où il prêchait le'carême ct non à Bordeaux, en 1670, comme le dit Bernard de Bologne, *loc. cit.*

I) a publié : *Pu.stor catholicus, sive theologia pastoralis, tn lres partes distributa : theologia catechistica, theologia moralis, theologia sacramrntulis,* Lyon, 166X. 3 vol. in-fol., dont le premier *(pars catechistica)* traite *de. oratione dominica, de salutatione euangelica, de sgmbolo apostolorum:* le deuxième *(pars moralis), de pnrceptis prima tabula·, de pncccplis secundæ tabula·, de quinque proreptis Ecclesia:* le troisième *(pars sacramentalis), de sacramentis Ecclesiir. de sacramentalibus et ritibus, de censuris ecclesiasticis: De præceptis decalogi et Eccleshe,* Lyon. 1669, in-8"; *De peccatis septem mortalibus el censuris ecclesiasticis.* Lyon, 1669, in-8®.

Outre lo» deux bibliothèque citées, voir Irénéc d'Aulon, O. M. Cap., *Bibliographie des jr. min. capucins de la province dr Toulouse (im-l02S),* Toutous?, 1028, p. X.

A. TeetaEIIT.

2. SAINT-SEVER (Daniel do), frère mineur capudn français de la premicro moitié du xvir siècle.

Natif de Saint-Sever (Landes), il appartint au clergé séculier avant d'entrer dans l'ordre, où il exerça les plus hautes charges. En 1600 i! fut lecteur en théologie à Bordeaux et, en 1607-1610, â Agen, où il fut aussi gardien. Pour répondre â l'appui de Paul V, qui recommandait avec instance aux ordres mendiants de fonder des collèges pour les langues orientales, principalement pour l'hébreu et l'arabe, la province de Toulouse nomma, en 1612. le P. Daniel gardien du couvent de Montpellier cl le chargea d'y enseigner en même temps l'hébreu. Il s'acquitta de cette tâche jusqu'en l'année 1616. où il fut transféré comme gardien a Condom. En 1617 il fut élevé au provinclalat cl. quand, en 1619, il assista â Home au chapitre général, il obtint du souverain pontife la fondation d'une mission capucine dans le Béarn, infesté de huguenots avec lesquels il engagea de célèbres controverses. Nommé successivement gardien des couvents de Cahors (1622 cl 1626-1628), de Dax (1623), de Bavonne (1621). de Montauban (1629), il mourut, en 1630, dans un naufrage sur la Garonne, après avoir assisté tout l'équipage. Bernard de Bologne le fait mourir à tort en 1635, *Biblio theca scriptorum O. M. Cap.,* \enise, 1717, p. 70.

Le P. Daniel a laissé plusieurs ouvrages, qui témoignent de la grande sirdeur avec laquelle Il défendit contre les huguenots la religion catholique. Entre ceux-ci le plus célèbre est sans conteste *La Christomachie combattue,* où sont contenus les actes de la polémique qui eut lieu à Lectourc entre IT. Daniel de Saint-Sever, capucin, et Savoys, ministre de ladite ville, louchant la descente de Jésus-Christ aux enim, Lyon, 1611, ln-8®. De l'avis du P. Apollinaire de Va Icnce cette œuvre serait incomplète et le volume mentionné ci-dessus appellerait nécessairement un autre comme complément. Voir *liibtiotheca /r. min. capuccinorum prov. Occitaniu· ct Aquitaniiv,* Borne, 1891. p. 51. La dispute du P. Daniel avec Savoys, le ministre protestant de Lectourc, eut Heu en 1611. à l'occasion des sermons précités avec grand succès dans celte ville par le capucin pendant l avent et le carême. Les adversaires, furieux des défections de plusieurs huguenots, forcèrent leur ministre à accepter un débat avec le P. Daniel. La dispute eut lieu le 25 mai 1611 cl roula sur la descente du Christ dans les enfers. Le capucin y expliqua les principaux mystères de l'union hypostalique du Verbe divin avec la nature humaine, décrivit la gloire du paradis el les peines de l'enfer cl réfuta plusieurs blasphèmes, erreurs, contradictions el hérésies du ministre protestant et de son catéchisme avec, une telle vigueur qu'il délit complètement son adversaire et remporta une brillante victoire.

Plus lard, alors qu'il était provincial, le P. Daniel soutint un autre débat public, dans la grande salle du château de Pau, les 10, 13, l l el 15 janvier 1620, avec Paul Charles, pasteur protestant el professeur de théologie en l'academie royale d'Orlhez. Celle dispute, provoquée par Paul Charles, roulait sur les traditions ecclésiastiques, la vénération des images et la sainte communion sous une espèce, ainsi que sur quelques autres points controversés par les hérétiques. Comme il arrivait le plus souvent en pareil cas, les deux partis s'attribuèrent la victoire. Paul Charles el le P. Daniel publièrent, chacun de son côté, une relation de celle discussion. Celle du P. Daniel a pour litre : *Actes de la cun/érrncetenuca Pau en Hdurn les 10, 13, l f rt 13 janvier 1620 enln le P. Daniel de Saint-Sever et Paul Charles, soi-disant pasteur en Γ Eglise,* Toulouse, 1620, in-8°, 176 p. cl 32 p., non numérotées. Les relations du P. Daniel el de Paul Charles se contredisent l une l'autre el tous les deux furent accusés d'inexaclitude el d'infidélité par le parti opposé. Ce débat, selon le témoignage de M. Nicolas, n'eut d'autre efiet que d'entretenir l'animosilé entre les catholiques cl les protestants. Voir *Histoire de rucadcmie protestante de Montauban,* Montauban. IXX5. p. 1X9-19(1.

Le P. Daniel publia encore un */(apport présenté à Mgr Ctime Harde, évéque dr Carpeniras ct vice-légat d'Avignon, sur les conférences el disputes avec les pasteurs protestants de .Vîmes et dr la Srptimanie.* Avignon. 1625, in-8°, el un *Commentaire sur le prophète Ezêchiel,* resté inédit.

Outre 1rs «leux bibliothèques citées : L. Wadding, *Scriptortx O. M.,* 2' cd.. Home, l9Q6, p. 69; .1.-11. Sbiiralca. *Supplementum,* 2· ··<!., t. ı, Homo, 1908, p. 221; !renée il'Aulou, O. M. Cap., *Bibliographie des /r. mtn. capuciM dr la prov. dt Toulouse (I<js 2-19JS).* Toulouse, 192X, p. 11; Apollinaire do Valence, 7'<m/ou%«· *dirétirnnr. Histoire tits capucins,* t. i, Toulouse, 1X97, p. lUO, 128, 179, 188-190; t. n, p. 262; I. m. p. 153.

A. TI.ETA EUT.

SA INT-SÉVER IN (Dominique de), do l'ordre des augustius, n'est plus connu que par un traite inédit *De Dei potentia in/initu et de Christi potentia et Christi vicarii potestate,* qui s'est conservé dans le ms. *Vat. 1007.* fol. 1-67. L'ouvrage est dédié au pape

Sixte 1\ (1 171 I 181) rien m permet (h h «inter avec plus de précisions.

Aux trois membres «le ce titre analytique correspondent, en effet, trois parties ou *tractatus :* toute-puissance de Dieu, fol. 1-23; puissance «lu Christ, fol. 23-33; pouvoir du vicaire «lu Christ, fol. 33-67. Les deux premières n'ont pour but que de poser le fondement théologique dr la troisième, dont I auteur lui-même déclare qu'elle forme la *suscepti Opusculi potissima intentio. 'Yo\ý* en reconnaissant, avec Jacques de Viterbe dont il s'inspire, que l'État est d'origine naturelle, Dominique requiert néanmoins une *specialis Dei ordinatio ad id regimen instituendum,* fol. 31 ¥ Voilà pourquoi il accorde au Christ d'abord, puis au pape son vicaire, la suprême Intendance de tout l'ordre temporel. Au service de la métaphysique dionysicnne qui exige l'unité du monde sous peine de tomber dans le dualisme, le texte évangélique des deux glaives et la donation de Constantin lui servent d'arguments.

La conclusion donne un parfait résumé, fol. 66-67. des principes sur lesquels s'appuie la conception médiévale qui fait de l'Églisc la source de tout pouvoir *Quod est spiritualium rerum causa et principium etiam corporalium et temporalium rerum causa et principium esse debet, ut de angelis patet... Cum itaque Christi vicarius, Petri successor, pontifex summus, causa sit ct principium spiritualium rerum, exit et corporalium et temporalium rerum principium... A quo Christi vicano omnis alia potestas, sive spiritualis sive temporalis, debet in alios derivari, nt duo principia, quorum unum sub altero non reducatur, inordinata ponamus... Dicamus ergo in Christi vicario esse nedum spiritualem potestatem, sed etiam temporalem tamquam in uno principio spiritualium ct corporalium ct tamquam in uno capite Ecclesia militantis.*

En conséquence, l'auteur attribue â l'Églisc et au pape son chef cc qu'on est convenu de nommer le ‹ pouvoir direct › sur l'État : A *quo... in eo quod est Christi vicarius, temporalis debet derivan potestas, necnon eorum leges ct statuta debent per summum pontificem confirmari... Habet itaque Christi vicanus utramque potestatem..., spiritualem quidem secundum auctoritatem et secundum immediatam exeeutionem. temporalem vero secundum institutionem ct auctoritatem primariam, exeeutionem vero in temporalibus, nisi spiritualibus causis emergentibus... Cujus etiam tanta auctoritas est ut nedum clericos spirituali potestate jurisdictionis, sed etiam principes nrculares potest, causa emergente, privare.*

Ainsi Dominique de Snint-Sévcrin a l'avantage de refléter encore, Λ la fin du xv· siècle, la · thèse * classique dans toute sa rigueur : *Dictis ct sententiis majorum doctorum sum secutus vestigia.* Quant aux adver sairc, Ils ont le tort do raisonner *non de jure.... sed de /acto.* Et il va sans dire que le ‹ fait › aux yeux de railleur, n'est pas admis à prescrire contre le ▮ droit ».

Uibliotheca Vaticana : Cwilces Vaticani latini, t. n u, par A. Pelzer, Home, 1931, sous le n. 1007. p. 189-190; M. Grabinonn, *Studien uber den Einfluss der aristotelischen Philosophie auj die mittelaltcrlichen Theorien uber das Verhdllnis von Kirche und Slant.* Munich, 1931, p. 72-76. qui fait connaître le traité par une analyse rt d'assez larges extraits.

J. Bivii-m..

SAINT-SIMON ET SAINT-SIMONISME. L Saint Simon. IL La famille Saint-Simonlcnno (col. 786). L Sa isi Simos. 1· *L'cnigmc de Saint-Simon.* – Presque inconnu de son vivant. Saint Simon dut sa célébrité posthume aux saint-slrnonlcns. De ce fait, Γhistoire de sa vie et de su pensée se. heurte à une difficulté spéciale.

(.c n'est pas que la documentation fasse défaut : le maître avait laissé trois récits autobiographiques : I. *Histoire de ma vie,* en tête des *Lettres au Bureau des longitudes* (1808), que l'on trouvera au l. xv des *(Euvres de Saint-Simon et d'Enfantin,* publiées en quarante sept volumes chez Dcntu, de 1865 a 1867; 2. un morceau sans titre, écrit en 1809 et imprimé dans le même volume des *Œuvres;* 3. *Ma vie,* fragment du *Mémoire introducti/ de* .1/. *de Saint-Simon sur sa contestation avec. M de Redern,* Alençon, 1812, dont M. Gouhicr a publié les passages les plus importants dans la *Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme.* IL *Saint-Simon jusqu'à ta Restauration,* Vrin, 1936, *Notes et documents,* t. Π, p. 352-355. Du reste Saint-Simon n'avait pas dédaigné de semer dans ses ouvrages les plus divers de nombreuses allusions autobiographiques.

Mais ccs récits ct ccs allusions obéissaient chez lui, consciemment ou non, â l'instinct constructeur de son imagination ct de sa mémoire. Les événements passés s'enrôlaient sous sa plume au service des tâches et des luttes présentes; ils sc ć hargeaient d'intentions rétrospectives, ils s'organisaient logiquement, créant après coup à l'auteur une figure et une carrière éclairées el unifiées par un grand cl constant dessein.

Il faut aussi apporter quelque circonspection a la lecture des biographies de Saint-Simon dues aux soint-simoniens : la plus sûre, *Saint-Simon, sa vie ct ses travaux,* Guillaumin, 1857, écrite par G. Hubbard sous les yeux d'Olindc Bodrigues. tourne volontiers au panégyrique. Pour une raison inverse mais non moins forte, on doit se méfier des écrits émanant d'adversaires comme l'Auguste Comte de la maturité, comme Fourier, de Lépine ou Louis Keybaud.

Les difficultés ne sont pas moindres en cc qui concerne les doctrines propres de Saint-Simon. Scs écrits nombreux agitent beaucoup d'idées, souvent attirantes el profondes; mais il n'a jamais su composer un livre, développer sa pensée avec ordre; il fut un merveilleux excitateur mais jamais il ne réussit à s'entourer de véritables disciples. A l'heure où il les rencontrait enfin, il disparut ct c'est sur sa tombe qu'un groupe de jeunes gens se réunit, le reconnut pour maître : Γ*Exposition de la doctrine de Saint-Simon* est leur œuvre propre ct originale. Dans leur ferveur et dans leur sincère désintéressement, les saint-simonlens ne songèrent pas un instant ù sc glorifier de leurs travaux; ils en attribuèrent le mérite à Saint-Simon, ils lui firent hommage de toute leur raison et de toute leur folie ». S. Charlély, *Histoire du saint-simonisme,* 1931, p. L

Il faut noter enfin que Saint-Simon se trouva mêle, non seulement au saint-simonisme, mais à plusieurs courants de pensée qui traversèrent le xix· siècle et dont certains persistent aujourd'hui. Il y a donc plusieurs images de Saint-Simon cultivées dans différentes familles d'esprit : le Saint-Simon prophète de la science positive, le Saint Simon précurseur du pacifisme international, le Saint-Simon héraut de l'industrialisme, le Saint-Simon fondateur du socialisme, voire le Saint-Simon apôtre d'un évangile nouveau, d'une religion humanitaire ct laïque.

Célébré en 1925, le centenaire de la mort de Saint-Simon fut l'occasion de plusieurs travaux qui montrent bien l'intérêt persistant suscité par celle figure énigmatique el complexe. Depuis celte date, les ouvrages de M. Gouhicr ct de M. S. Charléty oui pu tenir comple de loutes ces recherches el méritent d'être considérés dès maintenant comme classiques et indispensables : le premier en ce qui concerne la vie el la pensée de Saint-Simon jusqu'en 1811; le second en ce qui concerne le saint-simonisme (1825-1861). L'intervalle de 181 1-1825 est, pour l'historien, la période la plus confuse, celle des · secrétaires ▮ de Saint-Simon : Augustin Thierry (1811-1817) et surtout \uguste Comte (1 SI7-1821). On compte beaucoup

sur le dernier tonie, actuellement en préparation, de la *Jeunetse d'Augmie Comte.* par M. II. Gouhier. pour projeter quelque lumière sur l'histoire de ces années.

2e Z-a *vif de Saint-Simon.* ('/est en 1760 et à Paris que naquit Claude-Henri de Knuvroy. comte de Saint-Simon. Par sa famille il est Picard; il est petit cousin du duc de Saint-Simon Il aura toujours le sons de la grandeur ct les anecdotes, difficilement contrôlables, qu'il rapportera touchant ses années d'enfance, mettent toutes en lumière celte passion naturelle de la noblesse el de la gloire. Il esl in Uniment probable que sa première formation intellectuelle fut médiocre. Mais cet original semble avoir été fort curieux de ce qui s'apprend par la vie, par la conversation. par l'cxpérionce et les voyages. Do dix-neuf à vingt-trois ans. il participe comme capitaine, puis comme aide-major général, à l'expédition «Γ Xmérlque. Il sc bat très bien sans aucun doute. Mais il semble surtout s'intéresser aux affaires, ct «l'abord aux entreprises d'envergure, telle une communication entre les deux océans Atlantique et Pacifique. Kenlré d'Amérique en 1783, Saint-Simon est. lo 1er janvier 1781. nommé mestro de camp au régiment d'Aquitaine cascrné a Mézlères. Afin «le fuir la vie de garnison. Il part en 1785 pour la Hollande; il dit avoir médité une expédition franco-hollandaise contre les colonies de l'Inde appartenant aux Anglais. Le marquis de Vérac était ambassadeur à La Haye depuis le I janvier 1785; Vergennes prit un Instant en considération un projet d'expédition franco-hollandaise contre les Indes anglaises, mais il s'en détourna dès quo l'on fut rassuré sur les intentions pacifiques de l'Angleterre.

En Espagne, il rencontra le comte de Cabarrus, financier entreprenant. Mais bientôt, c'était en France la Révolution. Saint-Simon, dès l'automne «le 1789, esl de retour à l-alvy. district de Péronnc. Il est avec les patriotes, renonce à ses litres, change de nom. Le comte de Saint-Simon s'appelle désormais le citoyen Claude-Henri Bonhomme. Il considérera plus lard celle période troublée comme une expérience instructive el il sc verra rétrospectivement dans l'attitude du philosophe, recueillant un précieux butin d'observations inédites et préparant les constructions futures. En fait, on le voit bien jouer un certain rôle local : il préside l'assemblée électorale de b'alvy; il prend une part active à l'assemblée primaire de Marchélcpot ; il se pose en démagogue, en militant. Mais bientôt, il s'intéresse à d'autres entreprises : il spécule en grand sur les biens nationaux mis en vente par Γ Assemblée. N'ayant pas de capitaux, il trouve des associés, notamment son ami. M. de Kedern, ministre de Prusse en Angleterre. Arrêté le 29 brumaire an II (19 novembre 1793) pour des raisons obscures cl peut-être par erreur, le citoyen Bonhomme est relâché le II fructidor an II (28 août 1791). Ses affaires de spéculation foncière n'avaient pas souffert de son emprisonnement ; elles se développèrent par la suite el s'étendirent aux immeubles urbains; le philosophe s'intéressa aussi à diverses entreprises industrielles ct commerciales. Cc fut pour un temps l'opulence; plus tard, aux yeux <turéformateur, ç'aura clé un spectacle magnifique, un Inépuisable champ d'expériences concrètes. En dépit de gages qu'il a donnés à la Révolution, le ci-devant comte de Saint-Simon demeura suspect aux purs de l'cxlrêmc-gauche. Quelques feuilles répandirent le bruit de son arrestation ct essayèrent du chantage. C'est Γamitié de Barras, semble-t-il, «pii couvrit les agissements de notre philosophe brasseur d'affaires. Avec la richesse, dans celle atmosphère du Directoire, les plaisirs cl les femmes agrémentent ces quelques années «le vie facile cl dorée, exceptionnelles «lans la carrière de Saint-Simon. Mais voici que son associé. M. «le Kedern, revenu en 1797 à Paris, s'inquiète de la tournure «pic prennent leurs affaires; les dépenses personnelles «le Saint-Simon. mises au compte «le l'association comme frais nécessaires de représentation, scs placements aventureux, ses entreprises IndustrleUct à rendement hypolhélitpie, sou Inaptitude à toute administration sérieuse, décident M. «le Kedern a liquider la société. Le partage, après maintes discussions longues cl épineuses sera opéré en août 1799. Mais, «lès l'automne 1797, «lès «pie lui est ôtée la direction «le l'affaire, l'esprit «le Saint-Simon entre en effervescence; il déborde «le vues profondus et lointaines : il rêve d'une maison «le commcrcoet «le banque comme on n'en aura jamais vu au momie, il décide «le refaire son éducation «lans une solitude champêtre, il propose un nouveau système de morale lié au lancement «l'une nouvelle cl gigantesque combinaison financière. Quelque «lix ans plus tard, Saint-Simon revenant sur les événements de celle période y verra le point de départ «l'une vie nouvelle, consacrée à la science. L'année 1798 est une année tournante ».

La défection «le M. «le Kedern qui n'entendait pas «le même façon la philosophie, ne découragea pas Saint-Simon. Avec les 150 000 francs qu'il retirait «lu partage, il se mit «loue, non loin «lo la «piar.mlaine, à réaliser son grand dessein : « Je conçus le projet «le frayer une nouvelle carrière à l'intelligence humaine. La carrière physico-politique. t'n apprentissage était indispensable. Saint-Simon imagina de fréquenter les plus illustres savants «le l'époque. Il habita trois ans en face «le l'École polytechnique, se liant avec plusieurs professeurs de cette école, pour se mettre « au courant des connaissances acquises sur la physique des corps bruts . Puis, il s'initia à la biologie : « Je m'éloignai de l'École Polytechnique en 1801; Je m'établis près de l'École «le médecine. J'entrai en rapports avec les physiologistes. Je ne les quittai qu'après avoir pris connaissance exacte «le leurs Idées générales sur la physique des corps organisés. » Il n'hésita pas à se marier, pour faciliter, dit-il, cet apprentissage. Il épousa «loue le 7 août 1801, Mlle Sophie Goury «le Champgrand, maîtresse de maison accomplie, «pii recevait avec beaucoup de grâce el «l'esprit, mais le divorce fut prononcé dès le 21 juin 1802; il semble que la jeune femme voulait «le moins en moins comprendre cl partager la mission scientifique «le son mari et communiait «lifficllemenl à son enthousiasme. Saint-Simon aurait eu alors l'iilée d'épouser Mme «le Staël, devenue libre en 1802 par la mort «le son mari. A peine divorcé, il s'en fut à Coppcl la rejoindre. Mais les choses en restèrent là.

Cependant quel profil scientifique relira Saint-Simon de ses savantes fréquentations? Il reste qu'il connut et fréquenta quelques savants : Lagrange, Monge. Bcrihollel. Cabanis, Bichat. Il se lia surtout avec «les Jeunes comme Blainville. Burdin, Dupuytren. Prunelle. Siméon Poisson. Plusieurs étaient besogneux; il les recevait, il les hébergeait » même el les aidait «le ses libéralités «lans leurs travaux el leurs premières publications.

Lorscpie Saint Simon, en 1802, ruiné el divorcé, «lut renoncer au r«Mc de mécène, comme il avait <lû renoncer à celui de grand affairiste, le découragement ne l'atteignit pas. Le voilà libre, parfaitement libre, en vue «le sa grande mission philosophique. A son tour il devra faire appel à la générosité «les philanthropes, mais <pfimporte? Son personnage essentiel ne change pas : il ne peut être «lestinc qu'à un rôle de premier plan cl ce sera désormais un rôle purement spirituel. Pendant les années «pii lui restent à vivre, Saint-Simon s'attache à construire une vue nouvelle de l'univers el une organisation nouvelle «le la société; en attendant, il \it comme il peut, généralement do

façon misérable, ct parfois dans un complet dénuement. Il reçoit d'abord quelques secours de ses anciens amis qui sc lassent; il obtient une place de copiste au mont-de-piété; il accepte pendant quatre ans quelques secours et l'hospitalité de son ancien domestique Diard; après la mort de celui-ci, il se retourne vainement vers son ancien ami et associé. M. de Hcdcrn, que nulle menace, nul chantage, nul attendrissement no fléchit. Enfin, après la mort de sa mère, un arrangement intervient entre Saint-Simon et sa famille qui consent à lui servir une rente de deux mille francs. Mais tant d'émotions ct tant de privations avaient épuisé le philosophe; coup sur coup, pendant l'hiver de 1812-1813 ct l'hiver 1813-1811, une fièvre maligne et une dépression nerveuse le condamnent â se retirer dans une maison de repos. Tout semble fini. Mais notre homme est doué d'une merveilleuse faculté de rebondissement.

En octobre 181 I, parait l'ouvrage : *De ta réorganisation de ta société européenne,* signé par M. le comte do Saint-Simon et par Augustin Thierry', son élève . La question des secrétaires de Saint-Simon n'a pas fini de diviser les historiens. Il est de fait que Saint-Simon, de 1811 a 1817, ne peut plus être étudié indépendamment d Augustin Thierry, ni. de 1817 à 1821. c'est-à-dire presque jusqu'à la mort, indépendamment d'Auguste Comte. Notons, en outre, que la période des secrétaires ne révèle pas seulement un Saint-Simon ordonné, méthodique, un Saint-Simon capable de traiter un sujet objectivement, débarrassé de l'obsession maladive de son moi et de ses querelles personnelles; elle révèle chez lui une orientation nouvelle de la pensée, en ce qu'il n'ambitionne plus d'attacher son nom à une révolution copcrnidcnne de la philosophie générale, mais qu'il se préoccupe désormais de restaurer la société politique. EauL-il attribuer cette orientation a l'influence d'Augustin Thierry, attiré par l'histoire des institutions politiques, et à celle d'Auguste Comte? Les données nous manqueront toujours, sans doute, pour trancher directement cette question.

D'abord secrétaire cl même secrétaire rémunéré pendant quelques mois, A. Comte demeura près de Saint-Simon en qualité d'élève, puis de collaborateur, toujours très personnel et souvent ombrageux, jusqu'en 1821. Alors eut lieu la rupture définitive. Comme il est naturel, chacun l'expÛqua à sa façon; Saint-Simon était retombé, au gré de Comte, dans l'état théologique, se posant en révélateur d'une mystique religieuse el sentimentale; ct inversement Saint-Simon «levait dénoncer Γ· aristotisine › de son élève, son positivisme inefficace, et celle imperméabilité au sentiment religieux qui, selon notre philosophe, lui cachait l'explication totale de l'univers et de l'histoire. Quoi qu'il en soit, entre le maître cl le disciple. les influences furent certainement réciproques, niais Il est «lillicile d'en faire le départ exact. Au surplus, d'autres jeunes gens commençaient d'entourer Saint-Simon, al lires par l'étrangeté ct le rayonnement du personnage : le plus aimé, le confident, était aux derniers jours Olinde Bodrigues (1791-1851). Autour de lui. lorsque le 19 mai 1825 mourut Saint Simon, se groupait un noyau de fidèles ; Léon Halévy, Bailly, Duvergier. Ce sont eux qui, au lendemain des funérailles, décidèrent de demeurer unis pour entretenir la mémoire el pour méditer l'enseignement de leur maître. Deux recrues se joignirent à eux. d'abord h· Jeune Barthélemy Prosper Enfantin, puis le grave Saint-Arnaud Hazard. Dès lors l'école saint-simonienne existait.

3° *l.a pensée de Saint Sinton.* — On ne peut parler encore d'une doctrine saint-simonienne, mais l'on ne peut refuser à Saint Simon la qualité dr penseur. Avec une fougue têtue, avec une sincérité ct une gêné roslté incontestables, Saint-Simon consacra toutes scs forces, pendant plus de vingt-cinq ans, à la recherche de la vérité scientifique, morale ct sociale.

A défaut d'une unité organique, les idées de Saint-Simon se sont manifestées selon un certain ordre progressif. Cc fait nous permet de les exposer sous trois rubriques qui désignent en même temps trois phases assez distinctes de leur développement. Entre 1797, date à laquelle il doit renoncer aux · affaires ·, ct 1813, date à laquelle il semble se brouiller avec les savants, Saint-Simon fait réflexion sur la *science;* de 1813 à 1821, ses pensées sc portent avec prédilection sur *Vindustrie;* enfin de 1821 à 1825. il reconnaît la nécessité ct dessine l'esquisse d'une *religion.* Bien entendu, ces dates ne délimitent point des phases absolument tranchées.

1. *Le message scientifique de Saint-Simon.* — C'est en 1798 que je suis entré dans la carrière scientifique. · Il est facile de tourner en ridicule l'effort de cet homme, alors âgé de trente-huit ans, esprit délié ct curieux, mais dénué de connaissances spéciales, prompt aux enthousiasmes de l'amateur, résolu • d'agir d'une manière directe sur le moral de l'humanité » en faisant faire « un pas général à la science -, en frayant « une nouvelle carrière à l'intelligence humaine ». Essayons plutôt de saisir les grandes directions de cet effort; c'est là précisément, dans l'envergure, dans la généralité des conceptions que réside l'originalité de Saint-Simon. D'autres réformateurs. et particulièrement Fourirr, cc parfait comptable, prendront la peine de décrire dans les plus humbles détails le programme de leur utopie, Un Saint-Simon ne s'abaisse pas a ces petitesses; il voit d'abord le principe universel, il organise l'univers. Ensuite, il s'informe, comme par acquit de conscience, pour sc mettre en règle avec les exigences du travail scientifique; il évoque un certain nombre de faits et de conclusions, destinés à garnir les cadres préalablement posés. Manifestement cette dernière partie de sa tâche l'importune; c'est là besogne de manœuvre, de ‹ brulicr », qu'il est incapable de · finir ». Ainsi ses ouvrages restent-ils à l'état d'ébauche, de préface; leurs sous-titres sont éloquents : · Premier aperçu », « Première livraison servant de prospectus », « Premier brouillon », etc. Explicitement, l'auteur sollicite des collaborations : fournisseur de vues générales, il laisse généreusement aux techniciens le soin de les étoffer ct d'en faire la preuve à posteriori.

Quelle est donc l'idée-force qui a excité et soutenu l'activité intellectuelle de Saint-Simon, celle qui lit l'unité de sa pensée ct de son œuvre? L'auteur s'en explique lui-même : «Je conçus le projet de frayer une nouvelle carrière à l'intclligencc humaine, la carrière physico-politique. » Il s'agit de traiter le problème de l'homme et de la société comme ceux de la physique, (.cite idée était banale a l'époque. En 1796 el 1797, précisément. Cabanis avait lu devant l'institut six des douze Mémoires qui devaient être publiés en 1802 sous le titre : *Rapports du physique et du moral de l'homme.* C'est au cours d'entretiens avec le Dr Burdin que Saint-Simon semble avoir découvert l'universelle généralité de cc point de vue physico-politique . qui commandait «lu même coup un programme d'études. Les sciences ont commencé par être conjecturales, faute d'être appuyées sur un assez grand nombre de faits observés. Elles doivent passer de l'étal conjectural à l'état positif, par une nécessité tenant au grand ordre des choses» au fur et à mesure que la multiplication des faits observés pousse le progrès de l'esprit, cl eu commençant par celles qui présentent le moins de complexité, c'est-à-dire par celles dont l.i connaissance requiert l'observation de faits plus simples et moins nombreux ; c'est pourquoi l'astro-

nomio mérita la première (l'entrer dans l'état positif, suivie par la chimie. Bientôt, ce sera le tour de la physiologie. La connaissance de l'homme est en train de sc débarrasser des derniers préjugés religieux, pour s'offrir à une explication rationnelle ct donner enfin une base positive à la médecine, à la morale cl â lu politique.

La philosophie, qui n'est que la science generale, pourra dès lors entrer dans l'état positif, puisque, avec l'astronomie. la chimie ct la physiologie, ou en d'autres termes avec la science des corps bruts et la science des corps organisés, tout le réel sera devenu objet d'une connaissance positive, fondée sur des faits observés et discutés.

Pour faire faire à la science le pas général qui lui reste à accomplir, il faut donc réaliser en faveur de la physiologie cc qui s'est passé pour l'astronomie cl pour la chimie. Or, les médecins, Burdin lui-même, son maître Chaussicr, son ami Bichat, sc passionnent pour la philosophie de leur spécialité. Ils penchent vers un certain vitalisme, entendu en un sens très modéré et expérimental; les lois de la vie ne sont pas celles de la matière ct certains phénomènes sc rencontrent seulement dans les corps organisés. Pour Burdin, il y a trois types de forces : la force d'attraction dans l'univers cosmique, la force d'afllnité dans les combinaisons chimiques, la force vitale dans les corps organisés. Mais la pensée de Saint-Simon ne sc satisfait pas d'une trilogie; elle s'élève Invinciblement à l'unité, à une idée systématique, qui sera la clef de voûte de toutes les sciences ct l'âme de la philosophie : la loi de Newton généralisée. Saint-Simon s'intéresse tour à tour aux trois séries de comparaisons : « entre la structure des corps bruts ct celle des corps organisés », « entre les différents corps organisés » et · entre l'homme et les animaux ·. Mais il s'agit au fond de manifester l'universalité de cette loi. qui supplante Dieu dans le gouvernement de l'univers ct qui dolt entrainer une révolution morale, politique ct religieuse. Dès le principe un réformateur se dessine.

Saint-Simon est convaincu d'une part que la philosophie ne sc distingue de la science que par sa plus grande généralité ct, d autre part, que tout le réel, corps bruts, corps organisés, y compris les sociétés, sc trouvera parfaitement étreint lorsque, succédant â l'astronomie ct à la chimie, la physiologie aura atteint son état positif, lit comme la philosophie n'est que la science générale, la philosophie cessera en même temps d'être conjecturale, pour devenir elle aussi et définitivement positive.

L'œuvre scientifique qui s'impose d'urgence est donc la constitution positive de la physiologie, science des corps organisés. Or, cette œuvre est maintenant possible, estime Saint-Simon, la grande vérité, incontestée, sera la gravitation universelle : Laplace ne l'a-t-il pas vérifiée dans sa *Mécanique céleste* (1796) en ce qui concerne l'équilibre et les mouvements des solides et des fluides dont se compose le système solaire? Berthollet ne l'a-t-il pas retrouvée, sous le nom d'afllnité, dans sa *Statique chimique?* · Newton, grand physicien, grand géomètre cl grand astronome, n'a su ni généraliser, ni coordonner ses pensées; leur valeur philosophique lui fut entièrement inconnue. » *Introduction aux travaux du x/x· siècle.* Saint-Simon, génie synthétique, devait être séduit précisément par celte valeur philosophique, entendez générale, de la loi découverte par Newton. La loi de la pesanteur universelle, améliorée par Saint-Simon, doit rendre compte du système physiologique, aussi bien que du système cosmique. L'amélioration dont il s'agit consiste dans une hypothèse complémentaire, touchant l'équilibre des solides et des fluides : ces deux éléments ont naturellement tendance à sc pénétrer, les fluides tendant Λ so solidifier cl les solides Λ leur tour tendant à être fluidifiés. Le phénomène de la vie s'explique par l'équilibre entre fluides et solides; la mort est un processus de solidification : la pensée ‹ est un résultat du mouvement du fluide nerveux ». ‹ Nous imaginons, quand l'action des fluides est prépondérante dans les actes de notre Intelligence; nous raisonnons, quand l'action des solides est prépondérante. » *Introduction aux travaux scientifiques du X/X· siècle,* p. 170, 176. Biologie et psychologie s'expliquent par le mécanisme de la gravitation. Ces affirmations reviennent si fréquemment chez Saint-Simon que l'on est contraint d'y voir l'armature essentielle de sa philosophie.

On s'explique, du reste, que Saint-Simon ne s'attarde point à une besogne de critique minutieuse. Homme d'action, il ne perd pas son temps à contrôler la dernière ressource qui lui reste; elle ne peut que lui inspirer confiance, puisqu'elle concentre toutes les promesses ct tous les espoirs. Douter d'elle, cc serait, dans le cas, douter de soi. Aussi notre réformateur ne tardo-t-il pas à éprouver l'efficacité de son système. Lorsqu'il affirmait, dès les *Lettres d'un habitant de Genève :* « Il faut que les physiologistes chassent de leur société les philosophes, les moralistes et les métaphysiciens », son dessein ne pouvait faire de doute. Il faut, entendait-!!, chasser ces gens-là, dont l'incapacité est évidente ct dont les leçons conjecturales et enfantines ne conviennent plus à une humanité adulte; il faut surtout les remplacer, en instituant, sur des bases scientifiques, la morale et la politique de l'avenir.

L'explication biologique, elle-même réduite au mécanisme de la gravitation, s'élargit en philosophie de l'histoire; elle rend compte du passé ct du présent avec un tel succès qu'on ne craindra plus de lui demander le secret de l'avenir. L'humanité a passé, comme fait l'individu, par différentes étapes de développement qui sont les différents âges de sa vie. On observe chez l'enfant le goût de construire; il creuse digues ct canaux, il élève sans cesse châteaux ct palais, ses jeux préférés donnent carrière à son imagination fabricatrice. Avec l'adolescence, se développe l'imagination esthétique; à cet âge on est artiste, poète. Vient la maturité : de vingt-cinq à quarante-cinq, l'orgueil ct la joie de l'homme sc nourrissent de luttes victorieuses contre ses rivaux ou contre les forces secrètes de la nature. Enfin, après quarante-cinq ans, s'ouvre pour l'esprit une carrière de sage et sereine contemplation. Il en va de même pour l'humanité. Scs quatre âges sont représentés par les quatre nations qui exercèrent successivement sur la civilisation une influence prépondérante : · Les Egyptiens ont élevé les plus grands las de pierres; ils ont creusé les plus grands lacs; ils ont construit les plus fortes digues qui aient été faites de main d'homme. Dans les beaux-arts, les ouvrages des Grecs servent encore de modèles. Les Humains ont surpassé leurs prédécesseurs dans l'art de la guerre. · A quel siècle reviendrait l'honneur d'inaugurer l'âge contemplatif de l'humanité? Saint-Simon hésitait sur cc point : « D'Alembert, dans son discours préliminaire de l'*Encyclopédie,* Condorcet, dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain,* ont présenté le Moyen Age comme une époque durant laquelle l'esprit humain a rétrogradé. .Je ne voyais pas le moyen de faire disparaître cette idée de rétrogradation. Je cherchais inutilement la manière de présenter les faits pour établir une série de progrès continus. » Celte difficulté, si candidement avouée, fut levée par l'intervention d'Oelsncr qui révéla à Saint-Simon l'influence scientifique et philosophique des Arabes sur le Moyen Age occidental. » Les Euro-

peens formant I'avant-garde scientifique de l'espèce humaine ont suivi lu direction donnée pur Socrate, Jusqu'au moment où les Arabes ont imagine de chercher les lois qui régissent l'l 'Hivers, en faisant abstraction de l'idée d'une cause animée le gouvernant. Les Arabes ont guidé l'esprit humain dans le pays des découvertes Jusqu'au xv» siècle, époque à laquelle les Européens ont chassé 1rs Arabes d'Espagne ct les ont devancés en intelligence par les efforts qu'ils ont faits pour découvrir une loi unique à laquelle l'univers fût soumis. * *Mémoire sur la science île l'homme,* p. 52-53. Grâce aux savants arabes, le Moyen Age réhabilité peut donc entrer dans le Tableau historique ct y occuper la place que d'avance on lui destinait. La philosophie de l'histoire témoigne en faveur de la perfectibilité de l'esprit humain; mais les progrès de l'esprit humain ne se sont pas réalisés conformément au *Tableau* qu'en a esquissé Condorcet. Celui-ci n'a pas compris que l'analogie biologique donne seule à l'idée de progrès un caractère scientifique. *Lettres philosophiques et sentimentales,* p. 118. Le progrès de l'intelligence générale, dont l'histoire, correctement interprétée, marque les étapes, connaît les mêmes démarches, le même développement que le progrès de l'esprit individuel.

L'apport de Condillac est sans doute considérable; ce philosophe a bien étudié la genèse des facultés intellectuelles A partir de l'animalité, comme il a expliqué la genèse des idées à partir des sensations. Mais il ne sut pas reconnaître l'importance de la synthèse dans les démarches de l'esprit; il attribue à l'analyse, qu'il considère comme la seule opération générale de l'esprit, tout le progrès intellectuel. En réalité, estime Saint-Simon, le progrès de l'esprit se fait en deux mouvements complémentaires ct tous deux également indispensables. ▮ Par l'analyse, on remonte des faits particuliers au fait général; par la synthèse, on descend du fait général aux faits particullers. » *Introduction aux travaux scienti/iques,* p. 65-66. Et voilà un thème que Saint-Simon ne cessera plus d'exploiter ct dont les saint-simoniens feront grand cas. Le *Tableau* de Condorcet présentait les progrès de l'esprit humain selon un ordre de perfectibilité continue ct linéaire. Cette vue est écartée. Les démarches de l'esprit humain suivent un rythme alternatif, passages de l'analyse à la synthèse et de la synthèse à l'analyse, dont les phases successives déterminent les périodes caractéristiques de l'histoire. Il y a des périodes *a priori* ou organiques, ou synthétiques et des périodes *a posteriori* ou critiques, ou analytiques. 11 suffit pour s'en convaincre de considérer l'histoire de l'humanité depuis qu'avec Socrate elle est sortie de l'enfance. Socrate fut le plus grand penseur. il est le premier des modernes, parce qu'il sut allier les deux méthodes analytique et synthétique. Avant lui « les idées n'ont été qu'accolées; il est le premier qui ait commencé à les lier systématiquement»; il le fit en utilisant l'idée de Dieu, qui devait, pendant de longs siècles, dominer la pensée ct l'histoire comme un instrument de combinaison scientifique ». Les disciples immédiats de Socrate sc séparèrent : l'école <le Platon « a adopté le mode des considérations à priori », tandis qu'Aristotc ct ses successeurs procédèrent selon une logique postérioricicnnc. Et cette dualité marque l'histoire. I nc grande période organique correspond au triomphe du platonisme et de la synthèse chrétienne. La période critique, préparée par les savants arabes à partir du ⁽vu siècle, commence de régner en Occident vers le ⁽xti siècle, grâce à l'introduction d'Aristote, qui rend la primauté Λ l'esprit postérioricien.

Depuis lors la synthèse chrétienne se dissout lentement, corrodée par la critique scientifique, mais • ce résultat n'est point un pas général . Quelques grands esprits, dans cette phase postérioricienne de l'histoire, semblent pressentir l'avènement d'une synthèse nouvelle dont l'apparition constituera une découverte de premier ordre. Quel prodigieux résultat scientifique ne doit-on pas attendre de la fermentation causée par la Révolution française

Dans la pensée de Saint-Simon, l'èrc qui s'achève avec les modernes postérioriciens est celle qu'inaugura la synthèse socratique, platonicienne et chrétienne, commandée par l'idée de Dieu. Il appartient à un nouveau Socrate, puisque aujourd'hui l'humanité a atteint sa pleine maturité, de créer pour deux mille ans une nouvelle synthèse, purifiée de toute trace d'imagination, riche des analyses postérioriciennes élaborées depuis six siècles, positive ct forte par l'excellence de son principe organique : la loi de Newton généralisée. Ge sera, on s'en doute, l'èrc saint-simonienne.

2. *L'industrialisme de Saint-Simon.* — Au xix· siècle, des saint-simoniens s'illustreront par la conception et la réalisation de grands travaux. Mais l'industrialisme de Saint-Simon est d'une autre sorte. Brasseur d'affaires plus qu'industriel, notre philosophe c le génie de la spéculation : il exploite l'idée du jour, la faveur des circonstances; il ne dirige pas les entreprises, il s'y « intéresse », il y voit l'occasion de placements. Son unique réussite nous le montre sous l'aspect d'un marchand de biens.

De fait, l'industrialisme qui nous intéresse chez Saint-Simon ne dépend en rien des expériences qu'il fit en Amérique, en Espagne ou en France pendant la tourmente révolutionnaire. Comme on pouvait s'y attendre, l'industrialisme est chez lui systématique ct positif; c'est une doctrine expressément liée a la philosophie saint-simonienne de la science et de l'histoire.

Dès 1803, pour l'auteur des *Lettres d'un habitant de Genève,* la caractéristique essentielle de la science était de prévoir ct de pouvoir être vérifiée : Un savant est un homme qui prévoit. » Les savants n'ont pas de meilleur titre de gloire que « les vérifications qui se font de leurs opinions. » 11 faut, pour interpréter correctement ces textes, les rattacher au grand courant utilitaire qui colore la pensée du ⁽xvnr siècle anglais ct français. Les discussions relatives â la dérogeance *(La noblesse commerçante.* 1756), les polémiques sur le luxe, la condamnation de l'oisiveté, la réhabilitation des arts mécaniques et du travail manuel, l'idée nouvelle de philanthropie, et même peut-être l'imagerie maçonnique de l'« atelier », sans parler des considérations sur la valeur et l'utilité que développent inlassablement physiocrates français et économistes anglais, signalent le règne d'une morale nouvelle, d'autant plus tyrannique qu'elle est assimilée inconsciemment. C'est une morale anti-ascétique, hostile à la contemplation, une morale de la prospérité. La vertu pour le ⁽xvm' siècle est la disposition a contribuer au bonheur d'autrui; si. dans le catalogue traditionnel des vertus, il s'en trouve une de laquelle résulte plus de mal que de bien, cette prétendue vertu n'est qu'un vice. Mais, dans la philosophie sensualiste régnante, pour Locke, Bentham. Helvétius. Saint-Lambert. Volncy. est bon cc qui est utile et bienfaisant. Du reste, la vérité même, en son essence, sc définit par l'utilité : pour les encyclopédistes, la recherche désintéressée n'est qu'un pis-aller, à défaut de recherches utiles. Et d'Alembert tente même d'expliquer par une utilité possible, éventuelle, l'agrément dos recherches simplement curieuses. Saint-Simon fait écho à tout son siècle lorsqu'il salue dans les applications industrielles l'intention profonde de la science, et dans le *producteur* le chef de l'atelier scientiflqu···

En outre, la promotion de l'industrie et des industriels s'intégrait dans l'esprit de Saint-Simon à un tableau systématique de l'histoire. Dans une série de lettres, publiées en 1821, sous le titre de *Système industriel,* Saint-Simon interprète l'histoire à la lumière du développement industriel. De quoi s'agit-il aujourd'hui? De terminer la Devolution. Mais la Révolution, si l'on veut la comprendre profondément est un mouvement plusieurs fois séculaire tendant a rendre la domination aux véritables producteurs. La féodalité militaire et terrienne avait pendant cinq siècles servi les forces productrices. Mais au xr siècle, apparaissent les communes, appuyées sur le roi, détachées de la terre, désireuses de paix. L'économie se différencie : en face ct aux dépens de la propriété terrienne, s'élève une économie, commerciale et bientôt industrielle dont la concurrence se fait de jour en jour plus pressante. Le féodal devient l'oisif; noble ct inutile deviennent synonymes. La Révolution ne fait ‹pic consacrer la ruine du régime féodal. Après quelques soubresauts, la société nouvelle doit sc constituer organiquement par l'avènement politique de la classe industrielle, la seule qui travaille positivement ct utilement au bonheur physique ct moral de l'humanité. Tous les plans de réorganisation sociale que Saint-Simon proposa successivement au Premier consul, à l'empereur et au roi tendent à reconstituer sur des hases scientifiques et positives un nouveau pouvoir spirituel dont la tâche théorique devait consister à ‹ bien comprendre les effets de la pesanteur universelle ›, mais dont la tâche pratique devait être de « concilier les intérêts des peuples ». Alors seulement serait achevée « une révolution dont le but était manifestement l'organisation d'un régime économique et libéral ayant pour objet direct et unique de procurer la plus grande source de bien-être possible à la classe laborieuse et productrice, qui constitue, dans notre état de civilisation, la véritable société. » *Système Industriel,* p. 26

On ne peut voir qu'une boutade dans la fameuse *Parabole* (1819). mais elle est parfaitement significative : Nous supposons que la France perde subitement ses cinquante premiers physiciens, ses cinquante premiers peintres, ses cinquante premiers ṗoète etc. (suit la nomenclature), en tout les trois mille premiers savants, artistes et artisans de France. Comme ces hommes sont les Français les plus essentiellement producteurs, ceux qui donnent les produits les plus imposants, ceux qui dirigent les travaux les plus utiles à la nation, et qui la rendent productive dans les beaux-arts et dans les arts et métiers, ils sont réellement la (leur de la société française; ils sont de tous les Français les plus utiles â leur pays, ceux ‹pii lui procurent le plus do gloire, qui hâtent le plus sa civilisation et sa prospérité. Il faudrait à la l'rance au moins une génération entière pour repousser co malheur; car les hommes qui se distinguent dans les travaux d'une utilité positive sont de véritables anomalies, et la nature n'est pas prodigue d'anomalies, surtout de cette espèce.

Passons à une autre supposition. Admettons que la France conserve tous les hommes de génie qu'elle possède dans les sciences, dans les beaux-arts, et dans hs arts et métiers; mais qu'elle ait le malheur de perdre le même jour. Monsieur, frère du roi, Mgr le duc d'Angoulême, Mgr le duc de Bern', Mgr le duc d'Orléans, Mgr le duc de Bourbon, Mme la duchesse d'Angoulême, Mme la duchesse de Berry, Mme la duchesse d'Orléans, Mme la duchesse de Bourbon et Mlle de Condé. Qu'elle perde en même temps tous les grands ŏfficier de la couronne, tous les ministres d'Etat, tous les maîtres des requêtes, tous les maréchaux, tous les cardinaux, archevêques, évêques, grands-vicaires et chanoines, tous les préfets et Mjuv préfets, tous les employés dans les ministères, tout les Juges, et en sus de cela, les dix mille propriétaires les plus riches parmi ceux qui vivent noblement. Cet accident affligerait certainement les Français, parce qu'ils sont bons, parce qu'ils ne sauraient voir avec indifférence la disparition subite d'un aussi grand nombre de leurs compatriotes. Mais celte perte de trente mille individus, réputés les plus importants de l'État, ne leur causerait de chagrin que sous un rapport purement sentimental, car il n'en résulterait aucun mal pour l'État. D'abord par la raison qu'il serait très facile de remplacer les places qui seraient devenues vacantes. H existe un grand nombre de Français en état d'exercer les fonctions de frère du roi aussi bien que Monsieur; beaucoup sont capables d'accaparer les places des princes tout aussi convenablement que Mgr le duc d'Angoulême. Mgr le duc d'Orléans, etc. Les antichambres du château sont pleines de courtisans, prêts Λ occuper les places des grands officiers de la couronne: l'armée possède une grande quantité de militaires aussi bons capitaines que nos maréchaux actuels. Que de commis valent nos ministres d'Étatl Que d'administrateurs plus en état de bien gérer les affaires des départements que les préfets et sous-préfets présentement en activité! Que d'avocats aussi bons jurisconsultes que nos juges! Que de curés aussi capables quo nos cardinaux, que nos archevêques, que nos évêques, quo nos grands vicaires et que nos chanoines! Quant aux dix mille propriétaires, leurs héritiers n'auraient besoin d'aucun apprentissage pour faire les honneurs de leurs salons aussi bien qu'eux. ·

Comme on l'a remarqué bien des fois, plusieurs des idées qui bouillonnaient dans l'esprit de Saint-Simon furent appelées à un grand avenir : l'interprétation matérialiste et économique de l'histoire; l'idolâtrie de la science, avec la manie de tout réduire en système; l'opposition des classes, non certes des capitalistes contre les prolétaires, mais des travailleurs contre les oisifs, avec l'éviction nécessaire de la première par la seconde; l'idée d'une forme de pouvoir autoritaire ct anti-libérale fondée sur la hiérarchie des capacités; l'idée d'une politique nationale et internationale renonçant aux entreprises militaires, adonnée aux travaux «l'amélioration économique cl sociale et plus occupée d'administrer les choses que de gouverner les hommes. En tout cela, rien de spécifiquement socialiste, encore que plusieurs courants socialistes, les courants évolutionniste, autoritaire, étatlste. matérialiste, présentent des traits analogues.

3. *L'idée religieuse chez Saint-Simon.* On peut douter que Saint-Simon ait cru en Dieu. M. Maxime Leroy insiste beaucoup sur ce point : Contrairement à l'opinion courante, qui remonte aux saint-simoniens d'après la mort du maître. Saint-Simon n'est pas un mystique.·;, c'est un laïque, un homme préoccupé de science, de lois vidées de métaphysique, féru d'explications positives... Laïque sans doute; mais homme enthousiaste? Ne soyons pas dupes de certains propos où il parle comme envoyé de Dieu; ils détinssent sa vraie pensée... Celait un fantaisiste. Il a dit çà et là : Je crois en Dieu »; mais nous savons, par son ami et ennemi le comte de Redern, qu'il passait couramment pour athée. Il prenait ses sûretés... · *Mulletin de la société française de philosophie.* Séance du 7 février 1925.

M. Leroy désire venger Saint-Simon de la réputation posthume que lui valut la ferveur sentimentale des saint simoniens. Leur maître était un ‹ homme raisonnable . sans exaltation L'exaltation ardente cl vraie est chez, les disciples. Ses disciples, d'abord Olinde Rodrigues, ont tiré une véritable religion, un

culte de son *Nouveau chrislianitme :* mais Ils les en ont tirés contrairement aux desseins alors avoue's do Saint-Simon, ‹ar il a lui mime appelé les dogmes et les cultes des · accessoires cl des minuties . Le *Nouveau chrislianifnu* annonce le 'orhdbirc: c'est l'exposé d'une theorie bien terrestre, bien laïque·· Voilà, croyons-nous, le point essentiel. M. Leroy fait de Saint-Simon un esprit irréligieux parce qu'Il soit en lui, d'ailleurs Λ juste litre, le héraut d'un idéal terrestre, sans au-delà, sans relation aucune avec le surnaturel. Le raisonnement ne fait-il pas trop bon marché de cette affirmation solennelle de Saint-Simon : ▮ La religion ne peut disparaître du monde : elle nc peut que sc transformer ?

Sans être plus originale qu'en d autres domaines, la pensée de Saint Simon en matière religieuse offre une certaine complexité. Un Irait en est demeuré ferme du début à la lin de sa carrière philosophique : la conviction, fondée sur une sorte d'évidence aveuglante, que l'èrc chrétienne est achevée; les raisons qu'il donne de cette décadence nc se présentent qu'cnsultc. Sans doute, peut-on admettre que. dès l'enfance, Saint-Simon avait rejeté toute croyance chrétienne positive; pendant toute sa jeunesse et pendant ä vie d'affaires, la cause demeura entendue; nulle question ne se posant, il n'eut pas à s'expliquer à lui-même ni aux autres les raisons de son altitude. Mais lorsqu'il lit profession de philosophe, Saint-Simon dut prendre position a l'égard du fait religieux. Et l'on constate ici une évolution de sa pensée.

'l out d'abord, pendant les deux premières phases de sa carrière de penseur, il s'efforça *iVexpliquer* la religion comme un phénomène passé et dépasse, qu'avait justifié la situation d'une humanité encore en enfance mais dont la disparition, d'ailleurs considérée comme acquise, devait suivre la croissance naturelle ct le progrès de l humanité.

Puis, dans scs dernières années. Saint-Simon adopta â l'égard de la religion une altitude nouvelle, qui caractérise la troisième phase de sa réflexion philosophique. L'expérience, le spectacle des événements, le désir d'exercer une action réformatrice, lui révélèrent l'insuffisance de la science el de l'industrie cl la nécessité, pour ébranler et conduire les hommes, de faire appel aux forces sentimentales. La religion, considérée par lui comme le ressort le plus profond ct le plus efficace du progrès moral, ne «levait donc plus, dans sa pensée, disparaître, mais seulement évoluer; il s'agissait désormais, non plus de la remplacer, mais bien de l'amener au degré de perfection et «le pureté convenable à une humanité adulte.

a) Première altitude : Dieu remplacé pur lu gravitalion universelle. Dans Γ *Introduction aux travaux du λ ι,\· siècle.* Saint-Simon nuance «l un regret cl d'une critique l'éloge qu'il fait «le Condorcet. Pour avoir ℮xagéré l'application «lu principe «le perfectibilité , ce philosophe n'a pas su comprendre les Ages «le chrétienté, s'est livré trop facilement à des diatribes contre les rois et les prêtres, a oublié les bienfaits «le la religion catholique, par qui furent restaurées en lùirop»· les mœurs civilisées «les Bomalns, et qui a défriché et assaini nos régions. En réaction contre celle attitude sectaire. Saint-Simon prétend insérer le fait religieux dans la trame de sa synthèse organique· Pour cela, il faut expliquer la religion el lui faire une place «huis la philosophie de l'hist«>ire. (.'était une préoccupation chère a Saint-Simon; elle figure dans le programme d'études qu'il se fixa «lès 1798. sous l'inspiration «lu Dr Burdin. L'autorité «le Dupuis, qui venait «le publier *VOrigine de tous les cultes ou Iteligion universelle* y est Invoquée, ainsi qu'en d'autres rencontres. à l'appui «l'une thèse · démontrée jusqu'à l'évidence ·, selon laquelle les religions ne font qu'exprimer en la matérialisant sous le voile des symboles, la synthèse des connaissances scientifiques.

I.r monothéisme occidental naquit donc, selon Saint-Simon, lorsque Socrate unifia toutes les connaissances «le son temps sous l'idée «le Dieu, qui depuis lors demeura comme · un instrument de combinaison scientifique ». Dieu sr trouve comme postulé par le fonctionnement naturel «le l'esprit humain. Philosopher revient à systématiser, ct l'idée de Dieu, depuis Socrate, a servi de clef «le voûte provisoire a une systématisation philosophique. Avant cette systématisation, les «lieux représentaient les forces de la nature, éparses, de même «pic les idées philosophiques n'étaient « qu'accolées ». Lorsque l'esprit s'élève à l'idée d'une seule cause, lorsqu'il embrasse ‹ d'un seul coup d'ii il tout l'horizon scienti tique », on peut dire que la · science générale » ot fondée. Peu importe que l'on donne a celle clef «le voûte, à ce principe et à celle cause unique le nom «le Dieu.

ll est naturel que la connaissance plus approfondie «le la nature sc traduise aujourd'hui en une formule plus parfaite que l idée de Dieu. Le fossé qui s'élargit entre l'état de la science ct le système religieux chargé «le l'exprimer condamne définitivement les prêtres déistes : ceux-ci exerçaient un pouvoir légitime, c'est-à-dire utile, lorsqu'ils étaient savants et qu'ils traduisaient correctement, sous leurs symboles cultuels et dogmatiques, les connaissances acquises «le leur temps. Mais, depuis la Renaissance, il est manifeste que la religion s'est séparée «le la science : le clergé officiel est ignorant, et son message religieux n exprime plus qu'un système scientifique périmé et dépassé. Quant aux savants, ils sont laïques, ct l'heure n'est pas encore venue où ils assumeront les fondions sacerdotales : ‹ Je vois bien clairement que le pouvoir des théologiens passera dans les mains des physiciens et qu'il se revivi liera a cette époque: mais je ne suis nullement rn état de dire quand ce passage aura lieu ni de quelle manière il s'opérera. *Introduction aux travaux du* ar/JT *siècle.* p. 226. En attendant. Saint-Simon décrit complaisamment les bienfaits de cette régénération : « A celle époque, tous les savants marquants seront membres «lu clergé, et toute personne qui se présentera à l'ordination nc sera faite prêtre qu'uprès avoir subi un examen qui constatera qu'elle est au courant «les connaissances acquises .sur la physique des corps bruts et sur celle «les corps organisés. » *Mémoire sur la science de l'homme.* p. 28. Et voici un aperçu très savoureux «les nouvelles fonctions pastorales : · Qu'on sc représente pour un moment le sacerdoce placé entre les mains du corps de lettrés laïcs occupé de la culture «les sciences mathématiques et physiques, on sentira qu'un clergé ainsi composé serait fort considere et qu'il serait fort utile. I n curé de campagne sachant la géométrie, la physique et la phy stologie peut incontestablement être tri s utile à ses paroissiens. Un arpentage termine souvent une querelle; un physicien ne fait pas sonner les cloches pendant que les nuées sont chargées «l'électricité. Un chimiste qui veut faire curer un puits dont l'atmosphère lui est suspecte, y descend une chandelle allumée avant que «l'y faire descendre un homme; un physiologiste trouve souvent d'heureuses applications ù faire de scs connaissances en hygiène. » *Introduction aux travaux,* p. 225-226.

La religion ne fait donc que suivre et illustrer les progrès de la science ct c'est pourquoi l'idée de Dieu doit disparaître devant le principe suprême qui se cachait sous les apparences imaginaires «le la div inité : le principe de la gravitation universelle précisé et enrichi par Saint-Simon. Ce principe nc supprime Dieu <|uo pour le remplacer : aussi, dans son athéisme, notre philosophe ne laisse-t-il pas «le conserver une

religion. Il vénère et cultive l'ordre général des choses, dont l'expression est une loi, qui n'a pour dogmes que la sciencccct qui n'impose d'autres pratiques morales et rituelles que les applications Industrielles du dogme scientifique. Pendant cette phase dc sa carrière, Saint-Simon se fit une religion de son rationalisme ct prit pour idole la Nature mesurée par la science.

b) Deuxième attitude : Zz nouveau christianisme. — C'est la seconde attitude adoptée par Saint-Simon à l'égard du fait religieux qui caractérise la troisième cl dernière phase dc sa réflexion philosophique. Jusque là, en dépit de ses préoccupations scientistes et industrialistes, le réformateur avait conservé assez do clairvoyance pour reconnaître les services rendus dans le passé par l'idée dc Dieu ct par rétablissement chrétien; aussi bien, son caractère le détournait-il d'un sectarisme sans grandeur ct de certaines basses querelles où s'avilissait la haine dc l'infâme. Mais il gardait l'illusion de croire que l'on pourrait désormais appliquer directement à la morale ct à la politique les règles dc la philosophie positive, ou de la science générale. Si la science était parfaitement généralisée, si les savants avaient en mains le pouvoir spirituel, il allait de sol que la religion, expression systématique de la science, ct que la morale, application des vérités scientifiques Λ la conduite humaine, atteindraient leur perfection.

L'expérience ébranla celte confiance. Quand Saint-Simon avait pressé les savants de renoncer aux étroitesses dc la spécialisation ct dc mettre en commun leurs efforts pour construire une synthèse totale, les savants s'étalent montrés peu enthousiastes, à peine attentifs. On pressent, dès 1813, cette déception qui dicta une virulente apostrophe aux physiciens. Mémoire *sur la science de l'homme,* p. 31. Ayant donné congé aux physiciens. Saint-Simon compte sur les physiologistes. Eux seuls peuvent mettre sur pied la morale ct la politique positives, se faire entendre dc leurs compatriotes en leur apportant « des idées claires sur les moyens d'améliorer leur sort », « substituer à la crainte dc l'enfer la démonstration physiologiste que celui qui cherche son bonheur dans une direction qu'il sait être nuisible à la société est toujours puni par un effet inévitable des lois dc l'organisation ». *Ibid.,* p. 126-127. Mais ici autre déception. Car le temps presse; la situation est trop critique pour que l'on s'attarde à élaborer en détail la démonstration physiologique de la morale ct de la politique nouvelles. Il faut agir, entraîner, réorganiser la société européenne, ct pour cela ‹ faire marcher lu pratique avant la théorie ». *Travail sur la gravitation,* p. 248.

Alors intendent une conception nouvelle de la religion qui va so développer dans l'esprit do Saint-Simon ct trouver son expression dans le *Nouveau christianisme.* La religion n'est plus l'explication pure et simple, la formule synthétique de la vérité scientifique généralisée, mais un des systèmes d'application pratique dc cette vérité, lorsqu'elle s'adresse à la multitude des hommes incapables dc s'élever à la science générale. La religion se trouve donc parfaitement justifice ct son rôle précisé. On aura toujours besoin dc donner aux formules scientifiques le caractère de « doctrine publique » (d'idéal collectif, dirions-nous aujourd'hui); dc matérialiser, d'incarner les systèmes philosophiques pour leur procurer un rayonnement efficace dans la société. Les vérités scienti tiques doivent donc devenir religieuses, revêtir des formes qui les rendent sacrées, pour être enseignées aux enfants de toutes les classes ct aux ignorants de tous les âges ». *Introduction aux travaux,* p. 215. Opportunisme? Sans aucun doute. Mais opportunisme que Saint-Simon va légitimer, en régularisant la fonction religieuse ct en lui découvrant une nécessité sociale.

Car il est normal que la vérité scientifique élaborée par le corps des savants, qui est en même temps lf- corps des prêtres, ne se communique que lentement au peuple. La doctrine publique ne coïncide donc jamais parfaitement avec la vérité scientifique; alon que les savants ont déjà élaboré une nouvelle synthèse, le vulgaire adhère encore à l'ancienne, représentation Inférieure de la vérité. Le rôle *sacerdotal* des savants consiste à faire descendre peu à peu, par une *pédagogie dogmatique et cultuelle,* dans l'esprit du peuple, des Idées religieuses aussi vraies (scientifiques) que possibles, mais toutefois suffisamment accessibles pour que ces idées nouvelles fécondent pratiquement la vie dc l'humanité. Malheur aux peuples qui rejette raient les conceptions religieuses anciennes au nom d'une science nouvelle, avant que celle-ci ait pu trouver son vêtement religieux adéquat el efficace.

Le nouveau christianisme ‹ était destiné à faire partie du deuxième volume des *Opinions littéraires, philosophiques el industrielles* ». L'intention dc la brochure est constructive : « Kappeler les peuples el les rois au véritable esprit du christianisme. » Mais la partie critique en est considérable, car il s'agit dc montrer que les ministres des différentes sectes chrétiennes qui sc regardent réciproquement comme hérétiques. ‹ le sont tous à des degrés différents, *dans le sens vrai cl moral* du christianisme ». L'auteur s'attend à des plaintes ct à des accusations dc ce côté. Mais ce n'est pas principalement à eux que s'adresse cet écrit, ‹ il s'adresse à tous ceux qui, classés, soit comme catholiques, soit comme protestants luthériens, ou protestants réformés, ou anglicans, soit même comme Israélites, regardent la religion comme ayant pour objet essentiel la morale. L'ouvrage prend la forme d'un dialogue entre le novateur et le conservateur. Képondant aux questions de ce dernier, le novateur affirme clairement sa foi en Dieu ct en l'origine divine dc la religion chrétienne. Mais il distingue aussitôt dans la religion chrétienne ce que Dieu a dit personnellement ct qui n'est point susceptible dc progrès, de ce que le clergé a dit au nom dc Dieu ct qui compose une science susceptible do perfectionnement, comme toutes les autres sciences humaines.

Ce qu'il y a dc divin dans la religion chrétienne ne peut être qu'un principe rigoureusement unique. · Ce serait un blasphème do prétendre que le Tout-Puissant ait fondé sa religion sur plusieurs principes. Or, voici le principe sublime qui renferme tout ce qu'il y a dc divin dans la religion chrétienne : *Les hommes doivent se conduire en frères à l'égard les uns des autres.* Et le novateur do gloser : « D'après ce principe que Dieu a donne aux hommes pour règle dc leur conduite, ils doivent organiser leur société de la manière qui puisse être la plus avantageuse au plus grand nombre; ils doivent sc proposer pour but dans tous leurs travaux. ‹lans toutes leurs actions, d'améliorer le plus promptement el le plus complètement possible l'existence morale ct physique do la classe In plus nombreuse. Je dis que c'est en cela et en cela seulement que consiste la partie divine de la religion chrétienne. · Or il sc trouve que les véritables chrétiens. depuis le xv« siècle, c'est-A-dlre ceux qui tiennent el appliquent ce principe, appartiennent presque tous à la classe des laïques. Il n'y a plus de clergé chrétien. Les clergés officiels sont tous hérétiques puisque leurs opinions, leurs morales, leurs dogmes et leurs cultes sc trouvent plus ou moins en opposition avec la morale divine; le clergé qui est le plus puissant de tous est aussi celui de tous dont ! hérésie est la plus forte. *Ibid.,* p. 1113.

Cependant, au conservateur inquiet, le novateur affirme sa confiance dans l'avenir du christianisme :

celui-ci deviendra nécessairement lu religion universelle ct unique, car ‹ la inorale la plus générale, la morale divine, doit devenir la morale unique; c'est la conséquence dc sa nature cl de son origine ». Mais à une condition, savoir que le principe sublime du christianisme : *Les hommes doivent* sr *conduire en frères à l'égard les uns des autres,* soit accepté el présente comme le but de tous les travaux religieux, sous une forme accessible et pratique. « Ce principe régénéré sera présenté dc la manière suivante : *La religion doit diriger la société vers le grand but de l'amélioration la plus rapide possible du sort de la classe la plus pauvre, tbid.,* j). 20.

Ainsi Dieu existe, il y a une religion divine. Mais tout ce que l'on sait de divin se ramène pratiquement à ce principe philanthropique. Or, ce principe n'est nulle part clairement recommandé dans · la totalité des ouvrages écrits sur le dogme catholique avec approbation du pape cl de son sacré collège », ni dans « la totalité des prières consacrées par les chefs de l'Église, pour être récitées par les fidèles, tant laïques qu'ecclésiastiques »; on reconnaît que le sacré collège a dirigé tous les fidèles vers un même but; mais il est évident que ce but n'est point le but chrétien, c'est un but hérétique; c'est celui dc persuader aux laïques qu'ils ne sont point en état de sc conduire par leurs propres lumières el qu'ils doivent sc laisser diriger par le clergé, sans que le clergé soit oblige de posséder une capacité supérieure à celle qu'ils pos-
tulent *Ibid.,* p. 28

Le clergé ne connaît que la théologie, c'est-à-dire • la science dc l'argumentation sur lrs questions relatives au dogme el au culte ». Mais si le dogme cl le culte offrent une grande importance aux yeux des clergés hérétiques, un clergé vraiment chrétien doit ne considérer le culte ct le dogme que comme des accessoires religieux, ne présenter que la morale comme véritable doctrine religieuse, et n'employer le dogme el le culte (pie comme des moyens souvent utiles pour fixer sur elle l'attention de tous les chrétiens. » *Ibid.,* p. 30.

L'hérésie de l'Église romaine éclate à tous les yeux, puisque les États pontificaux sont, en Europe, ceux où l'administration des intérêts publics est la plus vicieuse et la plus antichrétienne : marais pestilentiels, Insuffisance de l'agriculture el dc l'industrie; les pauvres qui manquent de travail. *Ibid.,* p. 33-31. Enfin l'Église romaine s'est révélée hérétique en ce qu'elle a consenti à la formation dc deux institutions diamétralement opposées à l'esprit du christianisme, celle de l'inquisition ct celle des jésuites... L'esprit de l'inquisition est dc despotisme, de violence et d'avidité; celui dc la corporation des jésuites est d'égoïsme et dc ruse. Les condamnations prononcées par l'inquisition n'ont jamais eu pour motif que de prétendus délits contre le dogme ou contre le culte, qui n'eussent dû vire considérés (pic comme des fautes légères. * Quant à l'institution jésuitique, elle tend clic aussi à rétablir la prépondérance du culte et du dogme sur la morale.
prépondérance (pii avait été anéantie par la Involution ».

En critiquant la informe, Saint-Simon est amené à expliquer scs vues sur le culte chrétien, ensemble des moyens et des circonstances les plus favorables pour faire comprendre aux fidèles le principe essentiel de la religion chrétienne cl pour les inciter à mettre ce principe en pratique : pur là se justifie la prédication éloquente de la morale; de là découle le rôle des hymnes liturgiques, propres à être récitées en chœur, de manière à rendre tous les fidèles prédicateurs à l'égard les uns des autres; de là encore ll s'ensuit que les sculpteurs ct les peintres devront représenter à tous les yeux le tableau des actions éminemment chrétiennes, que · les architectes doivent construire des temples dc manière que les prédicateurs, que les poètes ct les musiciens, que les peintres et lrs sculp leurs puissent à volonté faire naître dans l'âme des fidèles les sentiments de lu terreur ou ceux dc la joie ct de l'espérance ». *tbid.,* p. 70.

De son coté le dogme, aujourd'hui. » ne doit plus être conçu que comme une collection dc commentaires ayant pour objet des applications générales de ces considérations ct de ces sentiments aux grands événements politiques qui peuvent survenir, ou pour objet dc faciliter aux fidèles les applications de la morale dans les relations journalières qui existent entre eux ». *Ibid.,* p. 76.

Saint-Simon a systématisé, somme toute, la religion utilitaire, dite positive. Le nom de Dieu, le nom du Christ figurent sur le fronton du temple; mais le nouveau pontife est désespérément enfermé dans l'horizon terrestre. La religion devient une pédagogie comme une autre, a l'usage des esprits mineurs, et qui apprend aux hommes à s'installer ici-bas. A cette religion, fait défaut le sens même dc la religion.

IL La famille saisi-simonienne (1825-186-1). — 1® *Le « Producteur ·* (1825-1826). — Le *Nouveau christianisme* est le testament spirituel légué par Saint-Simon à ses fidèles. Quand ceux-ci. au lendemain de la mort de leur maître, décidèrent d'entretenir sa mémoire ct d'approfondir son enseignement, il n'est pas douteux qu'ils s'appliquèrent surtout à méditer cet ouvrage. Cependant les disciples les plus chers. Olinde Rodrigues, Léon Halévy, le docteur Bailly, Duvcrgier. bientôt Barthélcmy-Prospcr Enfantin, puis Saint-Amand Hazard, s'attachèrent d'abord ὐ réaliser un projet qu'avait fort encouragé Saint-Simon : la publication du *Producteur,*

(L'est le 22 mal qu'on avait accompagné le convoi du maître au Père-Lachaise; le 1er juin était constituée la société par actions qui devait publier le journal. Celui-ci n'était pas un organe proprement saint-simonlen; c'est seulement en mai 1826 que Saint-Simon y est nommé, el en même temps reconnu comme maître. Les Idées émises par le *Producteur, journal philosophique de l'industrie, des sciences et des beaux-arts,* pendant les deux années qu'il vécut, ne se présentent pas sous la forme d'un système. C'est plutôt un état d'esprit, qui n'a rien de spécifiquement saint-simonlen. Il est même frappant d'y voir toujours exposées des conceptions purement philosophiques, économiques, industrielles, sans allusion au dernier état de la pensée do Saint-Simon, aux conceptions religieuses. L'avenir de l'humanité est « à l'état industriel ·; il s'agit d'exploiter le globe par l'activité matérielle, Intellectuelle et morale, sous la direction dc savants et par le moyen d'une organisation industrielle et économique dont voici les principaux traits ; baisse progressive ct disparition finale dc l'intérêt; organisation d'un système de banques mettant en contact capitalistes et industriels; suppression de l'impôt remplacé par l'emprunt sans amortissement; elimination dc la concurrence; disparition prochaine de la liberté de conscience, considérée comme un pis-aller provisoire, en attendant rétablissement définitif de l'état positif. Voir l'art. Socialisme.

Lorsque l'impécuniosité et la fatigue des rédacteurs condamnèrent le *Producteur* à disparaître, en octobre 1826. on aurait pu croire à la fin du saint-simonisme. Mais c'eût été négliger la force des liens noués entre les fidèles. En fait, ne cessait que la phase *philosophique* du saint-simonisme. Indépendamment du travail de rédaction auquel les astreignait la publication du journal, les saint-siinoniens avalent lu el médité ensemble les doctrines de leur maître. (L'est de cet échange fraternel que naquit la doctrine dite

de Saint-Simon, plus exactement la doctrine saint-simonlcnnc.

En janvier 1832, présentant au public le *Xouneau christianisme,* Enfantin marquera très justement la dette et l'originalité de l'école à l'égard du maître. Voilà la dernière parole de notre maître; ...c'est en elle que nous avons puisé la vie *religieuse* qui nous anime, c'est dans cc premier livre de *l'humanité nouvelle* que nous avons appris ce que nous enseignons progressivement au monde. ı Mais il ajoute : Nous ncsommes pas comme les chrétiens avec leur Evangile, comme les mahomclans avec le Coran, comme les Juifs et les Indiens avec leurs livres saints, tous prosternés devant une lettre morte, immuable comme l'éternité : nous sommes par Saint Simon les hommes du *progrès* et. si nous reproduisons *textuellement* l'œuvre de notre maître, ce n'est point par un superstitieux respect pour les *perfections* de la parole du révélateur. » *Xouneau christianisme,* p. v el vî.

M. Bougie a bien vu comment ce cercle de disciples s'est transformé en une Église, par l'élaboration progressive d'un dogme nouveau. Du reste, la nature meme des écrits de Saint-Simon, fragmentaires, souvent apocalyptiques, toujours plus riches de pressentiments que de clartés, requérait celle sorte d'exégèse, tendancieuse, créatrice. Aussi, après ce que les saint-simoniens appelèrent la phase philosophique, s'ouvrit la phase « apostolique » du mouvement.

2° *L'apostolat doctrinal* (1826-1830). Les deux principaux responsables de celle évolution furent Enfantin ct Hazard, deux esprits très différents, les deux Pères du saint-simonisme, les deux pontifes de la nouvelle Église.

Enfantin n'avait vu qu'une fois, incidemment. Saint-Simon. Il ne sc rallia au groupe qu'après la mort du maître. Mais son charme fascinant, la noblesse expressive do son visage, sa générosité communicative et sa puissance de sympathie lui assurèrent très vite un rôle personnel de premier plan, l.a doctrine s'en trouva marquée. Pits de banquier, polytechnicien, soldat, il s'était apres Waterloo jeté dans une vie errante cl active; esprit très ouvert, il avait soif d'idées cl s'élail fougueusement adonne aux éludes économiques cl sociales.

Non moins passionné, mais esprit plus lucide, caractère énergique cl audacieux. Hazard complétait admirablement Enfantin. Il s'était mêlé aux luttes politiques en fondant, avec l'ex-carbonaro Dugicd, avec Bûchez el Elottard, la Charbonnerio française. L'échec de scs complots, la réflexion modifièrent ses Idées sans étouffer scs aspirations ct il sc trouvait en 1825 intellectuellement disposé à recevoir le message de Saint-Simon.

De 1826 à 1828. le saint-simonisme se constitue donc en doctrine ct s'étend sans bruit : les fidèles sc réunissent pour discuter, pour s'instruire; ils conversent, ils correspondent avec leurs amis, surtout avec les jeunes et bientôt ils ont la joie de conquérir de nouveaux adeptes, l.a propagande portée par Enfantin a l'Écolc polytechnique fournit les premières recrues. Ccttc circonstance doit être notée, car elle engage l'avenir et la fécondité du saint-simonisme économique ct industriel.

En dépit ou peut-être a cause même de son succès, la propagandt personnelle devenait insutllsanlc. Trop de curiosités étaient éveillées, bienveillantes ou malignes; les apôtres ne pouvaient plus se taire. L'exposition ofüciclle el authentique de la doctrine fut une œuvre collective. Les anciens préparaient le fond, les plus jeunes, surtout Carnot assumaient la rédaction. Bazard étant généralement le porte-parole de l'Écolc. Les conférences furent données d'abord à la Caisse hypothécaire, puis, le succès exigeant un local plus vaste, dans la salle de la rue ı aranne; on en publiait le compte rendu au fur et à mesure dans un jwlit périodique : *VOrganisateur;* mais en août 1830 parais-sait le texte des dlx-scpl premières conférences en un volume intitulé : *Doctrine de Saint-Simon. Exposition, Première année,* 1829, avec une introduction due a Enfantin el une lettre sur Saint Simon · de Gustave d'Eichlbal. Dès la lin du cours, on faisait imprimerie second volume : *Exposition de la doctrine dr Saint Simon. Deuxième année,* qui parut en décembre 1830. La doctrine est la même, mais sous l'influence croissante d'Enfantin, elle revêt, dans la seconde année, un caractère plus religieux.

La rédaction des conferences étant une œuvre collective, il est intéressant de noter quelle part y prirent les deux Pères saint-simoniens. Il n'est pas certain que Bazard. alors même qu'il exposait la doctrine oralement, y adhérait sans réserve ou du moins sans hésitation. Au cours d'une émouvante et décisive réunion générale de la famille . en novembre 1831, Enfantin dira : · **J**'ai provoqué tout cc qui a été pensé, tout cc qui a été fait dans la doctrine; je l'ai provoqué devant la négation continuelle de Bazard. de Bazard qui. toujours, demandait du temps pour réfléchir. Ceci n'est point un blâme que je jette sur le passé : c'est une justice, c'est l'expression de la vérité. Le dogme a été posé; Bazard l'a combattu, el cependant Bazard l'a formulé, et il a su le formuler de manière à répondre à toutes les objections qu'il avait faites lui-même. » *Morale,* 1832. Certes, la sincérité est entière : toutefois l'on soupçonne <lès maintenant entre les deux Pères une diversité de tempéraments qui, après avoir fécondé puissamment leur collaboration, devait aboutir à la crise et au schisme de 1831. lorsque fut soulevée la grave question de la femme. Mais pour l'instant, aucune ombre au tableau. L'unité de la famille est solide. Elle va même se renforcer par l organisation de la hiérarchie sainl-simonienne.

3° *La constitution hiérarchique et les prédications religieuses.* Les premières années du saint-simonisme s'étaient écoulées dans l'étude ct dans l'enseignement de la doctrine. Mais celle-ci retrouvait naturellement la pente qui, déjà chez Saint-Simon, l'avait fait glisser, sous couleur de synthèse organique, a une métaphysique panthéiste animée de sentimentalité religieuse. Toute la pratique sociale ancienne était rejetée, comme entachée de discordes antinomiques; ct on lu remplaçait par une religion fervente de la solidarité sociale. Bien entendu. Enfantin fut le premier à apercevoir, sinon à provoquer celle transformation nécessaire. Mais tous l'acceptaient et sc préparaient à prêcher d'exemple. Ear il ne suiïlt pas de faire savoir aux hommes divisés, avec *VExposition,* qu'il existe « un lien d'affection, de doctrine et d'activité qui doit les unir, les faire marcher en paix, avec ordre, avec amour, vers une commune destinée, ct donner à la société, au globe lui-meme, au monde tout entier, un caractère d'amour, de sagesse el de beauté ». Il faut travailler pratiquement à ccttc mission, commencer de *relier* les hommes entre eux; la *religion* seule peut organiser ce (pic les discussions théoriques ont divisé.

Bref, dans l'hôtel de la rue Monsigny qu'avait loué Enfantin, s'ébaucha une vie commune, t n groupement hiérarchique s'élail déjà dessiné : le *Collège* était formé des anciens, tandis qu'un degré d'initiation élémentaire réunissait provisoirement les convertis. Mais l'organisation hiérarchique devait être plus poussée. Tout désignait Enfantin pour un premier rôle, cependant Bazard représentait l'autre élément, l'autre direction de la doctrine, la raison en face du sentiment. Les plus Jeunes subissaient vivement l'influence d'Enfantin. Le jour de Noël 1829, le

Collège réuni acclama la dualité Bazard Enfantin; on avait deux Pères suprêmes, dont la supériorité fut immédiatement sanctionner par la «tradition vivante», le disciple chéri de Saint-Simon. O. Rodrigues. Ce fut l'occasion de quelques défections, car certains amis, plus philosophes (pic religieux, sc retirèrent alors sans bruit, entre autres Bûchez, suivi de presque toute l'ancienne équipe du *Producteur.*

L'attitude des deux Pères fut telle qu'on pouvait l'attendre. Ouvre les yeux, écrivait Enfantin à sa cousine Thérèse Nugucs. regarde celui que Dieu aime par-dessus tous h s hommes, parce que c'est le plus aimant de tous; voici le chef, le roi, le pontife de la Jérusalem nouvelle, écoute-le sans crainte, suivit avec amour. Quant à Bazard. il parlait autrement, note finement M. Charléty. Il n'était ni si beau, ni si confiant qu'Enfanlin. Mais il avait le mérite d'être plus clair. Nous ne sommes ni des supérieurs de capucins. ni des colonels prussiens, et si nous n'avons pas, dans le sens démocratique du mot, à rendre compte de nos actes, nous avons l'obligation très réelle, sous peine de déchéance, de nous faire aimer et comprendre. » (Lettre de Bazard à Bcsséguicr.) Bazard était sans doute moins aimé que compris. Cela le mettait en grande infériorité vis-à-vis de son collègue. Charléty. *Histoire du saint-simonisme.* p. 69-70.

En fait l'impulsion d'Enfantin s'exerça efficacement dans le sens de l'organisation communautaire et hiérarchique. Dans le beau logement de la rue Monslgny, s'inaugurait une vie de famille, marquée par l'entente la plus fraternelle et occupée aux plus nobles éludes. Une vraie tendresse unissait tous ces jeunes hommes, pour qui la tendresse constituait le lien social ct religieux par excellence. Des solennités venaient rompre la monotonie du calendrier, qui fêtaient la collation des grades, le passage d'un degré à un autre, l'anniversaire du Père: c'était l'occasion de rites subtils, lourds de symbolisme. Aucune femme encore, dans la famille; seule In femme de Bazard. « la mère Bazard », comme on disait, venait assister aux réunions; mais elle se tenait dans une réserve discrète. Ce fut l'époquo des plus brillantes conquêtes : Henri Fournel, Jean Bevnaud. Michel Chevalier, venus de Polytechnique, sans parler des nombreux polytechniciens sympathisants, en correspondance suivie avec Enfantin. Le Play, les deux frères Isaac et Émile Pcreire. Pierre Leroux, donnèrent alors leur adhésion.

Ccttc belle période de concentration, d'organisation intérieure est aussi Père des grandes prédications et des polémiques saint-simoniennes. Avec une éloquence et une sincérité dignes d'une meilleure cause, les salnt-slmonicns prêchèrent leur religion tant à Paris qu'en province et ù l'étranger. Jusqu'en novembre 1831, les prédications curent pour objet d'exposer ct de commenter la doctrine, comme on l'avait fait rue I aranne en 1829-1830. L'enseignement central était dispensé dans la grande salle de la ruo Taitbout, chaque dimanche, à un publie nombreux et choisi. D'autres conférences, dans différents quartiers, avaient un caractère plus populaire. Dans le Midi, Montauban. Montpellier, Toulouse, reçurent un enseignement suiv i. A Carcassonne, un prêtre catholique se convertit au saint-simonisme el expliqua publiquement les raisons qu'il avait de passer à ce nouveau christianisme. Limoges. Lyon. Meaux, Rouen, entendirent la parole. Deux missions furent envoyées dans l'Est ct dans lOuest. I n essai sans lendemain fut tenté en Angleterre. La Bclgiquo fut particulièrement bien traitée, avec des prédicateurs à Bruxelles. Liège, l luy. Vcrviers.

Cependant le *Globe,* journal libéral, siégeait dans la même rue Monsigny. Lorsque son gérant, Pierre Leroux, adhéra a la doctrine, le saint-simonisme disposa d'un quotidien pour sa propagande. Sur l'ordre de Bazard et d'Enfantin, Michel Chevalier assuma la direction du journal qui parut, après le 18 janvier 1831. avec le sous-titre : *Journal de la doctrine de Saint-Simon.* La carrière saint-simonirnne du *Globe* (janvier 1831 avril 1832) fut courte mais des plus brillantes. Le but et les moyens essentiels de sa doctrine étaient exprimés en trois devises qui ornaient la première page : Religion. Science. Industrie. Association universelle : Toutes les institutions sociales, doivent avoir pour but l'amélioration morale, intellectuelle ct physique de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre. — Tous les privilèges de naissance, sans exception, sont abolis. — A chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses œuvres. » Au nombre des études remarquables qui parurent dans le *Globe.* il faut citer tout d'abord une *Économie politique* d'Enfantin, publiée ultérieurement en brochure ct qui constitue la charte économique de l'école. Opposant travailleurs et oisifs, mais classant comme oisifs tous les capitalistes alors que Saint-Simon s'était contenté de désigner sous cc nom les propriétaires fonciers. Enfantin avouait son double objectif : l'amélioration morale, intellectuelle ct physique des travailleurs et la déchéance progressive des oisifs. Pour atteindre ce double but. il envisageait la disparition de tous les privilèges, y compris l'héritage, cc qui devait évincer les oisifs ct préconisait, quant aux travailleurs, le classement selon la capacité cl la rétribution selon les œuvres, cc qui n'allait pas sans mettre en cause la notion courante de propriété. Par la plume d'Enfantin. le *Globe* exprimait aussi les conclusions saint-simoniennes dans les controverses soulevées à l'époque par les problèmes de l'amortissement, de l'emprunt, de la dette, de l'impôt, de la propriété mobilière el de l'organisation bancaire. La philosophie, l'éloquence, l'hlstoire.la politique. la poésie, n'étaient pas négligées au *Globe.* Les noms de Barrault. Michel Chevalier, Jean Bevnaud, Pierre Leroux. Charles Duveyrier. donnent une idée de l'entrain, de la générosité, de l'audace, avec lesquels tous les problèmes étaient abordés et du succès que mérita une telle équipe.

Les controverses avec Auguste Comte, avec Charles Fourier, avec les libéraux comme avec les légitimistes, avec les catholiques comme avec les athées, fournirent aux saint-simoniens l'occasion de remuer une foule d'idées hardies, qui rendaient alors un son neuf ct qui. depuis, n'ont plus cessé de retentir. Dédain de la politique pure ou abstraite; conception d'un gouvernement fort, autoritaire, animateur de la prospérité économique: orientation résolument sociale, mais nullement démocratique, nullement libérale, aussi peu formaliste que possible, de la fonction publique; préoccupations, toutes neuves alors, d'urbanisme: programme concret d'équipement industriel, commercial ct bancaire de la nation: collaboration internationale pour relever le niveau de vie de l'humanité : tels sont les thèmes développés avec un talent el une fougue admirables par l'équipe du *Globe.* Tout cela est demeuré très actuel.

Mais toutes ces idées qui retiennent aujourd'hui encore l'attention des réformateurs et des hommes d'Etat étaient liées, dans l'esprit des saint-simonlens, à une synthèse métaphysique et religieuse des plus troubles; de ccttc source unique, commençaient de poindre un certain nombre d'idées inquiétantes, inséparables des premières dans la pure doctrine saint-simonienne. cl qui devaient avant peu soulever des discussions au sein de la « famille › et y provoquer des schismes.

1° *Helitpon saint-simonienne.* Le *Nouveau christianisme.* d'abord mal compris et vivement discuté de la part des fidèles, avait pris, grâce à Enfantin, une

importance de phis en plus considérable. Tandis quo les exposés « extérieurs » se maintenaient volontiers ou début sur le plan de l'économie ct de la politique où ils rencontraient l'audience d'un publie attentif ct bienveillant, les discussions, A l'intérieur, portaient principalement sur l'aspect, ou plutôt sur le principe religieux de la doctrine. Ici régnait en maître incontesté l'enthousiaste Enfantin.

On sait que Saint-Simon louait fort le christianisme d'avoir restauré ct maintenu jusqu'au xv· siècle les droits de l'esprit, méconnus par le paganisme; mais il voyait dans l'ascétisme chrétien, dans la distinction des deux pouvoirs avec subordination du temporel au spirituel, dans l'opposition du sacré ct du profane, un signe d'imperfection ct une promesse de prochaine déchéance pour le christianisme. Il était dans le destin du saint-simonisme d'expliciter et de prêcher une religion nouvelle, capable de surmonter les dernières antinomies devant lesquelles la doctrine chrétienne avait dû s'arrêter. L'appétit de tout généraliser, le propos de tout unifier, devait conduire le saint-simonisme A un panthéisme religieux, comportant la divinisation de l'univers, l'ennoblissement de la nature et la réhabilitation, voire l'apothéose «le la chair.

Cette tendance sc fit jour dès le principe. Nous en avons un témoignage aussi candide que précis dans la correspondance de Gustave d'Eichthal avec .John Stuart Mill et W. Eyton Tooke. G. d'Eichthal, nouvellement converti au saint-simonisme, expliquait la doctrine A ses amis anglais, avec l'ardeur d'un néophyte. mais, détail important, sous le contrôle constant des anciens et des · Pères ». Dans une lettre A G. d'Eichthal. l'yton Tooke avait noté finement, au sujet de l'école saint-simonicnnc : Elle me parait possédée de la manie d'une unité philosophique : pour elle, produire est l'unique but des hommes... L'école est inconsciemment influencée par l'esprit de secte. » J.-S. Mill, *Correspondance inédite avec d'EÏchthal,* Paris. 1898, p. 35-36. D'Eichthal répond A Stuart Mill : ‹ ...Vous (ainsi que Tooke) vous plaignez de ce que l'école assigne A la société un but *unique,* el que ce but soit la *production.* L'école dans sa pensée avait toujours compris avec la production matérielle, la production scientifique ct la production dans les beaux-arts; elle a continuellement protesté que c'était ainsi qu'elle entendait le mot production, et Tooke l'a reconnu, en lui reprochant toutefois, *et avec raison,* de faire usage d'un mauvais mot. Mais celte formule certainement 1res vicieuse, l'école l'a rejetée : elle assigne pour but. A *Vindividu* comme A la société, le perfectionnement de soi-même sous le triple rapport moral, intellectuel ct pratique. Elle veut (pie l'homme acquière sans cesse de meilleures affections, des sciences plus complètes, une industrie plus puissante. Il n'y *a pas un acte humain* qui ne puisse sc rattacher a l'un ou A l'autre de ces trois résultats; et comme *d'ailleurs Us sont tellement liés les uns aux autres, que te progrès d'une série est impossible sans celui des deux autres,* la formule adoptée indique *Vanité* comme elle embrasse *Vuniversalité* des buts divers que peut sc proposer l'homme. » *Ibid.,* p. 11-12. Un peu plus loin. G. d'Eichthal explique quelle unité dans l'organisation sociale découle de ccttc unité dans le but : « La direction suprême ne saurait appartenir ni aux *savants* ni aux *industriels,* car ccs deux classes sont seulement chargées d'exécuter les travaux, au *moyen* desquels la société satisfait A ses besoins. Sans doute les savants à *capacité générale* seront les chefs de la hiérarchie scientifique ct les industriels A capacité générale seront les chefs de la hiérarchie Industrielle. Mais ni les uns ni le autres ne sont placés A un point de vue suffisamment général, pour diriger la société dans la voie *unitaire* de son *triple perfectionnement.* Cette mission doit être confiée à «les hommes possédés au plus haut degré de l'amour «le leurs semblables, «pii cherchent sans cesse A leur donner «les appétits et des affections plus sociables, et qui, entourés «lu prestige des beaux-arts, ces nouveaux satellites de la puissance, donneront aux savants d'un côté, aux industriels de l'autre, l'impulsion la plus favorable A l'amélioration morale qu'ils poursuivent. » *Ibid.,* p. 12-13. Et de comparer ccs gouvernants suprêmes, ces *artistes,* aux anciens évêques de l'Eglise catholique; ceux-ci étaient assisté d'un théologien (image du savant) et d'un diacre (image de l'industriel). Ainsi voit-on se former la trinité saint-simonicnnc : *Artistes, savants, industriels;* mais, dans cette trinité, règne l'inégalité, car l'artiste est celui qui réalise l'unité entre les divers ministères cl les diverses sortes d'activité : « L'évêque ne doit plus seulement avoir A s'occuper des besoins spirituels, mais tout aussi bien des besoins matériels, des besoins sociaux de sa congrégation : A la place du théologien apparaîtra le Corps entier des savants; cl à la place du diacre, le Corps entier dos industriel » I.'idéal théocratiquc est en même temps aperçu et accepté, car « la division en *pouvoir spirituel* ct en *pouvoir temporel...* ne subsiste pas... Elle provenait de ce que le christianisme n'avait embrassé que la partie spirituelle de l'homme et laissé de côte la partie matérielle... Dans l'avenir, l'empire de César, c'est-à-dire de la force brute, doit être anéanti : cl la hiérarchie pacifique, perfectionnante. *VEglise,* doit seule subsister. Neanmoins il y aura toujours dans la société, comme le remarque Saint-Simon dans son mémoire sur la gravitation universelle, un pouvoir *a priori* cl un autre *a posteriori,* c'est-A-dlrc le pouvoir *combinant,* ct le pouvoir *appliquant,* représenté l'un par les savants, l'autre par les industriels : mais entre le deux, leur servant de lien, el les faisant concourir au but commun, sera le pouvoir par excellence, le pouvoir *moral,* le pouvoir *perfectionnant* ». *Ibid.,* p. 42-45.

Dans une note annexée A ccttc même lettre, G. d'Eichthal apporte quelques précisions touchant la hiérarchie religieuse nouvelle ct il le fait expressément comme interprète de l'école saint-simonicnnc : ‹ La constitution de la classe directrice a donné lieu dans le sein de l'école A de vifs débats. Voici cc qui parait devoir être définitivement adopté. Tout le travail social a pour but final *d'agir sur la société elle-méme,* de lui préparer certaines jouissances correspondantes A certains besoins : mais, parmi les travailleurs, les uns ont *immédiatement* en vue le but final. Les autres l'ont en vue seulement d'une manière *médiate, indirecte,* leur but immédiat est l'action sur la *nature extérieure.* Les uns sont nécessairement la classe dirigeante, les autres la classe dirigée. L'évêque (Overseers) est le directeur par excellence. Il a devant les yeux l'ensemble des besoins sociaux. Il s'occupe d'y pourvoir en mettant en activité les forces des savants ct des industriels. » Mais l'évêque n'est pas seul en celle fonction : il a des auxiliaires, « pour ainsi dire comme un appendice de lui-même », qui sont les artistes de toute sorte, par exemple « les prédicateurs (dans la chaire, les livres, les journaux), les peintre les architectes, les musiciens ». Autour de l'évêque, tous ces artistes qu'on désigne ailleurs sous le nom de prêtres, sentant, comme le Chef suprême, el par son aide, les besoins de la société, sc mettent à l'unisson, font chœur avec lui pour donner l'impulsion nécessaire aux savants el aux industriels. Tel est l'ensemble de la classe directrice, qui renfern ux qu'aux époqut i critiques, on appelle *moralistes, littérateurs, artistes,* qui prennent le nom de *prêtres* aux époques organiques ». Suit un développement sur les deux classes combinantes et appliquantes, unies par la classe dirigeante et comparables aux théologiens ct aux

diacres. Enfin, un resume d'une clarté parfaite : « Si Jo me suis si longuement étendu sur ce sujet, mon ami, c'est que j'ai craint que vous ne fussiez embarrassé, comme je l'ai été moi-même, par 1rs séries : Autistes, sooanfr, *industriels,* mises par l'école en regard de celles-ci : Monalis, *intelligence, pratique :* le mot d'AUTisTi s a certainement dans l'usage ordinaire un sens trop restreint pour signifier cc qu'on lui faisait dire là, c'était *moralistes,* c'était *prêtres* qu'il fallait dire. » *Ihid.,* p. 15-17.

Cette organisation explique comment les devises sainl-simonirnnes ; *Heaux-Arls. Sciences, Industrie Aux artistes, aux savants, aux industriels — Morale, Science, Industrie — Pcr/echonncment moral, intellectuel ct physique ou industriel,* sont absolument interchangeables. Mais on doit immédiatement noter la place désormais secondaire que Ton attribue à la science dans la hiérarchie nouvelle. On entend précisément dépasser le christianisme en instaurant une religion au-delà de l'esprit, une religion qu'en termes d'aujourd'hui on qualifierait d'agnostique. C'est ainsi que dans un article du *Globe* (1er juin 1831), Enfantin lui-même définit sa position en regard du christianisme : « Jésus avait donné à son Église mission *d'enseigner* les hommes. Dieu, *pur esprit,* s'adressait à *Vespnt.* Parmi scs attributs. *Vintelligence,* la *vérité, Vordre,* la *lumière,* en un mot la *science,* jouaient un rôle au moins aussi grand el aussi exclusif que la *beauté,* la */orcc,* la *puissance, l'activité* dans les religions antiques : en d'autres termes, le chrétien aimait l'esprit plus exclusivement même que le païen n'aimait la chair... Le prêtre chrétien était donc avant tout un théologien, un instrument de la *science de Dieu,* un *dogmatisme,* un *docteur,* un *enseigneur,* un savant. L'éducation qu'il se sentait mission de donner au monde était une *instruction* de laquelle devait résulter l'amour de *Vesprit,* l'élévation de l'*intelligence,* la dévotion à la *vérité.* » *Économie politique et politique,* 2· édit., 1832, xm· article, p. 118.

A peu près dans les mêmes termes, d'Eichthal priait ses correspondants anglais de renoncer à l'usage de ccs mots : développement de l'esprit humain. Sans vous en douter, vous retombez dans l'hérésie chrétienne qui oublie ou plutôt qui anathematise la partie *matérielle physique charnelle* de l'homme. Comme le polythéisme s'était occupé presque exclusivement de cette partie, le christianisme arrivant après lui, a donné nécessairement dans l'abstraction contraire. » *Correspondance,* p. 50.

La religion, au-dessus de la science, bien de l'esprit, ct au-dessus de la pratique, bien du corps, va donc devenir essentiellement une force de sympathie, conciliant le polythéisme et le monothéisme, le corps cl l'Ame, le matérialisme et l'idéalisme, le « grand monde › de l'univers ct le « petit monde » de l'homme, la méthode postérioricicnne et la méthode prioriciennc.

• C'est ainsi qu'une brève formule résumé et explique a la fols, tout le passé de l'humanité et annonce son avenir. Car, si l'antiquité u été le règne do l'amour *de la matière,* si le Moyen Age a été le règne dr *Vamour de Vesprit,* il est clair que 1rs travaux scientifiques ct industriels, exécutés surtout depuis le xv siècle, amènent l'époque qui doit confondre en un seul l'amour de l'esprit ct do In matière, en montrant qu'csprlt et matière ne sont que 1rs deux faces d'un seul ct même être qui vit par l'une aussi bien que par l'autre... lui doctrine religieuse de Saint-Simon a ce caractère *unitaire* qui doit rallier autour d'elle 1rs hommes de l'avenir. Elle ne met ni l'rsprif □□‰<le dr In *matière,* ni la *matière* au-dessus de *Vesprit.* Elle 1rs regarde comme intimement unis l'un à l'autre, comme étant la condition l'un do l'autre, comme étant les deux modes par fesquel sc manifeste *Vitre,* l'être *vivant,* l'être *sympathique.* (Ces épithètes sont réellement superflues; car nous ne saurions attacher aucun sens au mot *être,* s'il n'implique l'existence du *sentiment,* se manifestant pur des actes *matériels* rt *intellectuels,) Ibid.,* p. 73-71.

In dernier pas ct nous voici conduits au panthéisme : comment concevoir cet être sympathique, ccttc vie, qui est tout l'être ct dont la matière ct l'esprit ne sont que des manifestations? C.'t le Dieu nouveau, transcendant le polythéisme aussi bien que le monothéisme.

« *Dieu,* pour 1rs disciples dr Saint-Simon, c'est t t être infini qui nous enserre, nous embrasse, reagit sur hon dans tous 1rs sens; qui sc *manifeste* a nous par ccttc apparence materielle qu'on appelle ordinairement l't *nivers, comme nous nous manifestons noui-mlmes les uns aux autres par* nn< *apparences matérielles...* En admettant cette notion de *Dieu-Univers, Dieu-Matière,* vous voyez tout d'ahnrd. mon ami, quelle magnifique carrière est ouverte au sentiment poétique. Tout ce qui nous cntouir. h· corpsinanimés, nous-mêmes, nos semblables, sommes une portion de Dieu. Sans cesse la vue du fini nous ramène a celle de l'infini... Cet océan de matière dans lequel nous nageons, c'est le corps, ou jMiur mieux dire, ce sont 1rs entrailles de cet être infini que nous appelons Dieu. Toutes les créature vivantes habitent son sein, comme f'embryon habite le sein de sa mère; comme l'embryon, elles vivent par la vie de leui générateur, obéissant à tous m- mouvements, n'existant que par lui, et cependant cl1rs conservent leur individualité bien distincte: elles réagissent sur lui a leur tour; elles gantent leur spontanéité propre, quoique soumises à son influence toute-puissante. » *Ibid.,* p. 80-83.

La mort tragique d'E. Tooke fournit à d'Eichthal l'occasion d'une lettre poignante qu'il adresse à Stuart Mill ct où il laisse paraître sa conception de la vie éternelle dans l'univers :

• Je trouve dans mes croyances de juste consolations. Bien ne meurt, rien ne disparaît dans le sein de l'Elernel; Eyton bien moins que le reste. Sa mort n'est qu'une transformation de fe formes actuelles en des formes plu parfaite Mais, dans sa nouvelle existence, il reste uni a cette humanité qu'il n tant aimée. Je le sen revivre en vous; je le sens revivre en moi; je le sens revivre en tous ceux qu'il a aimés. El moi, j'aime ceux-là doublement : et pour eux-mêmes, et pour Eyton qui revit en eux... IhlUquc l'humanité est *une,* chaque génération est le représentant de toutes celles qui l'ont précédée; elles vivent, elles aiment, elle savent, elles agissent dans celle-là. Chaque individu porte en lui-même des milliers de prédécesseurs cl chacun do ce prédécesseurs aime, sait ct agit en lui... Pour nous dont fe sympathie embrassent l'inllni. qui nous sentons vivre dans une intime unité, non seulement avec nos proche mais avec notre patrie, avec l'humanité, avec TUnlver tout entier, l'objet de notre amour est impérissable. · *Ibid.,* p. 112-111.

Cette position doctrinale commandait un programme d'action dont Enfantin sc fit l'apôtre. Alors que Batard s'efforçait de « doctrincr » le saint-simonisme, Enfantin prit à cœur sa fonction proprement religieuse ct sacerdotale : lier, unir, créer des sympathies. s'imposer comme · un de ccs êtres aimants qui entraînent ›, accomplir cc que Moïse avait promis et Jésus-Christ préparé, bref commencer effectiveinent l'association universelle, par le sentiment générateur de connaissance ct d action. Le pontife est entouré *d'artistes,* c'est-à-dire de prêtres selon l'ordre de Saint-Simon :

• Nous entendons par *artistes* h* hommes qui, par feut pensée et feur actes, par la *moralité* de leur vie entière. Inspirent les *sentiments* généreux, éveillent les *sympathies,* fe homme qui unissent, qui ordonnent, qui *lient* fe autre hommes; l'artiste tel que nous le concevons, est l'homme *rdigieux* par excellence, c'est le *prêtre* selon l'ordre saint-slmonien. Sa mission est de *lier* cntie eux le savant ct l'industriel. le théoricien et le praticien; do combiner fe travaux spirituels et fe travaux matériels, fe besoin de la pensée et ceux du corps; c'est lui qui fait aimer à fou la famille, la cité, l'Etat, l'humanité, le monde. *Dieu:* c'est lui qui gouverne, car c'est lui surtout que l'on aime. · *Économie politique cl politique,* XI· art., p. 128.

Nul doute qu'en écrivant ces lignes. Enfantin n'ait précisément décrit sa propre vocation de Père : lu

première place lui revenait de droit, du droit de la sympathie qu'il suscitait : ‹ Chacun, quelle que soit sa naissance, est classé selon son A.uouit, son *savoir* ct son *industrie...* rétribué en An fiction, en *consideration,* en *richesses,* selon son Dévoikment, son *intelligence* et son *travail.* » *Ibid.,* p. 129. Autant de trilogies qui viennent gloser la trilogie fondamentale du saint-simonisme : beaux-arts, science, industrie.

5° *Le schisme de Hazard. La débâcle.* Saint-Simon n'avait pas défini le rôle que réservait à la femme la religion de l'avenir. Puisque les disciples entraient dans la voie de la réalisation pratique, puisqu'ils jetaient les bases d'une association universelle, le problème de la femme ne pouvait plus être éludé.

Il fut convenu tout d'abord que le nouveau christianisme achèverait l'œuvre de libération ébauchée au profit de la femme par la religion chrétienne : La femme est appelée à une *par/aite association* avec l'homme, au lieu de cette demi-servitude où elle est aujourd'hui ». Lettre de d'Eichthal â Stuart Mill, du 23 novembre 1829. *up. cil.,* p. 16. Mais les réflexions d'Enfantin sur le vie. sur la sympathie, l'amour, le dévouement du prêtre, devaient le conduire à d'autres pensées. Il est évident que, si le prêtre est l'être le plus aimant el le plus aimé, le plus capable de ressentir et de susciter la sympathie, d'attirer et de persuader, il n'y a aucune raison de refuser à la femme la dignité sacerdotale. D'ailleurs. Ch. Fourier avait depuis longtemps émis l'idée que l'individu social, la cellule élémentaire, doit être un couple, homme el femme. Les discussions sc poursuivaient cl sans doute quelques échos plus ou moins déformés en parvinrent-ils au dehors puisque, dans la séance du 29 septembre, du haut de la tribune de la Chambre des députés, une triple accusation était portée contre · celte secte demi-religieuse, demi-philosophique ·. L'attaque portail sur trois points : L la communauté de biens; 2. la communauté de femmes; 3. l'affiliation aux sociétés démocratiques. Bazard-Enfantin, c/ir/s *de la religion saint-simonienne,* signèrent le 1" octobre 1830 une adresse publique au président de la Chambre des députés, en vue de repousser ces accusations qui ne constituaient ‹ cn réalité que trois grossières erreurs ». En ce qui concerne les femmes, la position officielle de l'Egiise demeure assez conservatrice. Il ne serait question d'aucune atteinte â « la sainte loi du mariage proclamée par le christianisme ». Les saint-simoniens « demandent comme les chrétiens, qu'un seul homme soit uni à une seule femme », mais ils appellent la femme a un affranchissement définitif, à une complète émancipation. « Ils enseignent que l'épouse doit devenir l'égale de l'époux; et que, selon la grâce particulière (pic Dieu a dévolue à son sexe, elle doit lui cire associée dans l'exercice de la triple fonction du temple, de l'État ct de la famille, de manière à ce (pie l'individu *social* (pii, jusqu'à ce jour, a été *Vhomme* seulement, soit désormais Γ*homme et la femme.* » *Exposition,* F année. 3 édit., 1831, *Appendice,* p. 6 cl 7.

Ce texte renferme deux doctrines qui semblent avoir été communes à toute l'école : celle de. l'individu social cl celle de l'affranchissement délinitif ct complet de la femme. L'individu social est double, c'est un couple. · Toute œuvre sociale dans l'avenir est l'œuvre d'un couple, homme et femine, complément l'un de l'autre, recherché, accepté librement, dont l'union préparée par l'éducation a reçu la sanction de l'autorité religieuse, homme ct femme. * O. Hodrigucs, *Le mariage et le divorce,* dans *Œuvres,* t. iv, p. 126. (Celte note fut lue au (Lollège le 17 octobre 1831.) La doctrine de Γaffranchissement délinitif cl de la complète émancipation de la femme, au nom de l'égalité, pouvait s'entendre comme une protestation contre le régime de mineure auquel notre législation civile cl nos matin politiques soumettent la femme mariée et l'on peut penser que le sage Hazard, homme marié au surplus se contentait d'une telle interprétation.

Malheureusement la pensée d'Enfantin était Ix.iucoup plus entreprenante ct hardie. Les divergences de vues entre les deux Pères ne purent demeurer longtemps cachées et elles aboutirent à un schisme, au cours des deux réunions générales de la famille tenues le 19 et le 21 novembre 1831. Pour Enfantin, l'affranchissement complet de la femme ne pouvait sc conci lier avec la loi trop rigoureuse do la fidélité. Ou plutôt, il devait être admis deux sortes de morale, deux formes de religion ; Le même homme avec la même femme toute la vie. voilà une des formes de la religion; le divorce el une nouvelle union avec un nouvel époux, voilà une seconde forme de la religion. Enfantin, *Lettre à sa mère,* août 1831, *Œuvres,* t. xxvn, p. 195 201. En effet, la morale saint-simonienne devait respecter aussi religieusement les penchants de la chair (pie ceux de l'esprit, puisque les uns et les autres manifestent également el authentiquement la volonté de Dieu, la \ te. la Sympathie, l'Être. Or.on lésait bien, tout le monde n'est pas naturellement incliné de même sorte, en cette matière. : si les uns ont du goût pour la constance dans leurs affections, les autres sont portés à la mobilité, il faut respecter ces instincts, ces caractères cl ne pas imposer la même règle aux personnes changeantes et aux personnes fidèles, aux *mobiles* cl aux *immobiles.* Dans notre morale traditionnelle. les premières sont sacrifiées aux secondes, comme les don Juan sont sacrifiés aux Othello. Mais dans la religion saint-simonienne, ‹ les personnes vives, coquettes, séduisantes, attrayantes, changeantes, doivent être considérées, utilisées de manière (pie leur caractère soit pour elles et pour l'humanité une source de joie ct non do douleur ·. Cette théorie, (pie le réformateur ne craignait pas d'exposer longuement dans une lettre à sa mère, est excellemment cl franchement résumée par h jeune Ch. Duveyricr. lorsqu'il découvre qu'il y a des hommes « (pii n'ont pas le sentiment du mariage, comme il y en a qui n'ont pas le sentiment de la propriété » et (pic la société nouvelle doit se diviser en deux mondes, l'un vivant sous la loi du mariage, l'autre cn dehors de celte loi ».

(.es idées ne pouvaient manquer de choquer ceux des saint-simoniens (pie n'aveuglait pas leur passion pour Enfantin. Mais elles s'exagèrent ct deviennent franchement insupportables lorsque, sous prétexte de régulariser cl de tempérer la liberté de l'amour. Enfantin confie au prêtre, au couple sacerdotal, une fonction des plus équivoques.

Tout d'abord, « le couple sacerdotal lie ou délie l'homme el la femme; c'est lui (pii consacre leur union ou leur divorce › Cchi n'est rien. Mats l'on se souvient du rôle (pii incombe au prêlre-poètc-arliste. à celui qui rayonne et suscita autour de lui la sympathie ; l'autorité du prêtre selon Saint-Simon ne saurait être purement spirituelle; elle est vitale, c'est-à-dire à la fois spirituelle el charnelle. Le couple sacerdotal doit agir, au-delà de l'œuvre d'instruction qui incombe au théologien nouveau ou savant, par son attrait sympathique; il doit *hcr,* œuvre *religieuse* par excellence, ('.elle sorte d'activité · religieuse », par l'esprit et par les sens, n'cst-elle pas assez clairement désignée? (Liions simplement quelques affirmations d'Enfantin, émises en novembre 1831 ;

lui mission du prêtre st do sentir egalement les deux ɦature de régulariser el dr dêx r.loppui les appétits sensuels el les appétits charnels. Sa mission est encore de faciliter l'union des êtres a affections profondes en les garantissant de la violence des êtres .1 affections vises et de faciliter egalement Tunion et la vie des êtres a affections vises en les

gnrantlsMint «lu mépris ðr êtres a ðffection profondes... Qu'elle sera belle lu mission du prêtre-social, homme et (ruine! Qu'elle sein féconde!·.· fui (ni spirituelle que le couple sacerdotal excitera ne l'entralnrrn pas nu charlatanisme; l'nttrait charnel ne d<générera þu en libertinage. Tantôt il calmera l'ardeur inconsidérée de l'intelligence ou modérera ħr ðppétit d· ŧégiesdr ŝen tantôt, au contraire, il réveillera rintelllgriico apathique, ou réchauffera h % sens engourdis, car il connaît tout le charme dr la décence rt dr la pudeur, mais aussi toute la grâce de l'abandon cl dr la volupté... H impose la puissance do son amour aux êtres qu'un esprit aventureux ou des ŝen brûlants égarent, et il reçoit d'eux l'hommage d'une pudique tendresse ou le culte d'un ardent amour, .le juirle du couple; rr que je dis pour h prêtre, je le dis aussi pour la prêtresse. ·

Dans la lettre écrite à sa mère. Enfantin s'explique en lin nvcc la dernière cl la plus c ruelle net tele :

' (hi a reproché aux þrêtre chrétiens l'envahissement du lit conjugal : on « eu tort et raison : *raison,* parce que leur dogme et leur pratique les rendaient Incompétents; *tort,* parce que, malgré leur célibat, leur conseil était encore plus favorable a la femme, au faible, que ne l'aurait été le conseil d'un guerrier... Et maintenant, mère, tu me demanderas jusqu'à quelle limite l'expression charnelle de cet amour du prêtre ct de la prêtresse lia dans certains cas?... .le conçois certaines ĉirconstance ou jr jugerais que ma femme seule sciait capable de donner du bonheur, de la santé ct de la vie â un de mes Ills en Saint-Simon, de le réchauffer dans scs brus caressants nu moment ou quelque profonde douleur exigerait une þrofond diversion.

C'en était trop. Λ la suite de Hazard, Pierre Leroux. Carnot, l.ccbcvalivr. Transon, sc retirèrent de la famille. Les deux derniers sc firent fouriéristes. Hazard, épuisé de travail et brisé d'émotions, devait mourir en juillet 1X32.

Pour Enfantin et ses derniers fidèles s'ouvre alors une phase nouvelle, a la fois pitoyable ct pittoresque, dont nous n'avons ici à parler que brièvement, car la doctrine, de plus en plus fantastique, sombre dans une reverie morbide. « La vérité, il ne faut plus la chercher dans Saint-Simon, dans la doctrine; arrière les livres! arrière les docteurs! La vérité, elle est dans h s yeux, elle est sur la face de Barthélemy-Prosper Enfantin, père el pape de l'humanité ». Charléty, op. cïL, p. 136. L'idée fixe d'Enfantin fut désormais l'appel â la femme. Le fauteuil de Hazard demeura vide cn attendant l'élue. Celle-ci ne paraissant pas. l'hiver de 1X32 fut occupé à une fête perpétuelle, rue Monsigny. Tout Paris fut invité, on dansa joyeusement. Des femmes élégantes, curieuses, brillantes, prirent part aux fêtes, sans soupçonner le caractère religieux de ces danses el de ces plaisirs, et bien entendu sans y prendre conscience de leur vocation pontificale.

La famille y consuma à la fois cc qui lui restait de considération et ses dernières ressources. Le *Globe* disparut d'abord (avril 1X32). Puis l'on quitta la rue Monsigny pour sc retirer à Ménilmonlanl. où Enfantin avait une propriété patrimoniale, maison assez vaste ct beau jardin. C'est là dans une vie quasi conventuelle it continente, que les derniers fidèles, une quarantaine, attendirent la femme. Le travail manuel, au jardin, à la cuisine. Λ l'olllce. à la buanderie, se faisait au chant d'hymnes sahtt-simoniennes et dans un accoutrement aussi singulier que symbolique : justaucorps bleu à courtes basques, ceinture de cuir verni, casquette rouge, pantalon do coutil blanc, mouchoir noué en sautoir autour du cou. cheveux tombant sur les épaules, peignés el lissés avec soin, moustaches et barbe à l'orientale ». Key baud. *Etude sur les rv/urmateurs,* t. i. p. 109. Enfantin réunissait ses enfants et leur distribuait, dans les conferences de la famille, une doctrine apocalyptique qui trouva son expression dans le *Livre nouveau,* mélange confus de rêveries millénaristes, de poésie panthéiste el d'algèbre.

En février 1X32. une instruction avait été ouverte contre les chefs de la famille saint-simonienne; prévenus d'outrage a la morale publique ct aux bonnes mœurs, et cn outre d'infraction a l'article 291 du Code pénal qui interdisait les réunions de plus de vingt personnes. Enfantin. Michel Chevalier. Duveyrier, Barrault cl Bodrigucs, entourés de tous les fidèles, comparurent devant la cour d'assises, les 27 el 28 août 1X32. Tous les prévenus (urent déclarés coupables par le jury', que leur attitude pontifiante et dogmatique avait vivement irrité. L'emprisonnement d'Enfantin ct de Michel Chevalier fut le signal de la déchéance el de la dispersion (décembre 1832-août ŧ833)

6° *Epilogue,* Les divagations qui conduisirent l'école saint-simonienne a sa lin misérable ne doivent pas nous faire oublier le rôle considérable joué au xixr siècle par les disciples dispersés. On peut affirmer que la politique économique, industrielle, bancaire, commerciale, du Second empire (ut faite par les saint-simoniens. Michel Chevalier que nous avons vu follement épris de métaphysique, de poésie, puisqu'on lui doit sans doute la rédaction des pages les plus fumeuses du *Livre nouveau,* se réveillera polytechnicien lucide cl actif, journaliste de talent; il sera plus lard député, conseiller d'Etat, sénateur, membre de l'institut; c'est lui qui négociera le fameux traité de commerce franco-anglais signé en 1860; le premier cn France, il lancera l'idée du canal de Panama. Mais Chevalier n'est pas une exception. Toute la clientèle saint-simonienne, Israélite et polytechnicienne, les deux Percire. Arlès-Dufour. Holstein. Lamé. Clapeyron. I lâchât, Fournel, sc trouvera à la tête des ðffaire La creation des premiers chemins de fer, l'expansion du crédit ct les types nouveaux de banques, la transformation des grandes cités, le développement de la politique française cn Médilerrranée. seront le fait de saint-simoniens. Enfantin lui-même, avec ŧquelque amis, dont l'ingrat de Lcsseps, sera à l'origine du canal de Suez el étudiera les conditions de la colonisation algérienne. Cependant, cet animateur de grandes entreprises se considérera toujours comme un fondateur de religion; il mêlera à ses calculs l'ivresse d'une communion avec la nature, il verra dans la Méditerranée un « Ijl nuptial · et dans le rapprochement de l'Oricnt et de (Occident, le symbole de la chair unie à l'esprit.

ll serait injuste de penser ŧu nfantin sc soit satisfait vers la fin de sa vie de realisations ŧatérielle En 1858, il publia la *Science de Γhomme,* dédiée a Napoléon 111 et cn 1X61 la Vu *éternelle;* cc testament religieux el philosophique exprime en formules ŧlu limpides que jamais son panthéisme charnel. L'immortalité de l'homme n'est pas autre chose que sa communion avec la nature.

' Je crois que ce *gui est* contient le résumé de *ce qui fut,* dont il est le tombeau, el le germe de ce *gui sera,* dont il est le berceau... La coexistence cn nous de ĉe deux v ŧe ħnverse est cc qui constitue notre vie; leur union (ail notre croissance, leur lutte notre déchu; leur attraction est notre germe de vie; leur repulsion, notre genno de mort... Et moi je v eux trous er la vie ðu bien en mol qu'en *ce gui n'est* þu moi. *parce gue* /'l sis moi d *ce gui n'ŧ pas moi, parce gîte je* m'AIMK *comme je* f usil : je suis *saint-simonien.* Quand je Ir parlerai de ma sir telle que je la srru. telle quo je la feux, telle que je Puime hors *dr moi,* ne me ŧai donc pas ðe ŏbjection qui ne pourraient être ðppliquée qu'a ma vie telle que je la sens *en moi,* el réciproquement; ĉst-ii-dirc, ħemecombat pas en *matrriali.^lr,* lorsque je me place volontairement sur le terrain *spiritualiste;* ni cn *spiritualiste,* quami je veux être momentanément *matérialiste.* Observe si je manie bien ct alternativement ŧe deux mouvements dr la pompe; ðlor tu dims : vraiment Saint-Simon est là. Lettre ù Duveyrier ŧur la \ le êtirncllc. ħote dr la *Science de t'hamme,* p. 205.

Celte vie n'est pas autre chose que Dieu :

Il est tout ce qui CSt... Tout est en lui.- Il est la vio étcrnrllr ct universelle; donc toute existence est une manifestation dc la sienne, et ne sort pas plus du néant par la naissance, qu'elle n'y retourne par la moi t ; car elle partiripr do l'éternité ct do l'universalité «pii est Dieu. *La vie éternelle.*

Enfantin mourut le 31 août 186-1, frappé d'une congestion cérébrale. Autour dc sa tombe, les ℁aint simonlens se retrouvèrent; séparés par le cheminement divergent de leurs pensées ct par les orientations diverses de leur action, la sympathie, le meilleur d'Enfantin, les réunit. L'amitié ℁aintonicnne sur-vécut à Enfantin, mais il n'y avait plus de saint-simonisme.

H. Fournel. *bibliographic saint-stmonlenne,* Paris, 1833; Saint-Simon et Enfantin, *(Euvres,* 17 vol., Paris, 1865-1876 cl 1877-1878; H. dc Saint-Simon. *(Euvres choisies,* 3 vol., Bruxelles, 1850; Id.. *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains,* Genève, 1802-1803 (nouvelle édition par Λ. Pércirc, 1925, avec deux Inédits de Saint-Simon : l7iv%ai *sur l'organisation sociale* (1804), cl la *Lettre aux Européens);* Id., *Introduction aux travaux scientifiques du XIX· siècle,* Paris, 1807-1808; Id., Nouveau *christianisme,* Paris, 1825; *Doctrine de Saint-Simon. Exposition, P année,* Paris, 1830; f· année, 1830 (la première année de *VExposilion* a été rééditée par C. Bougie et E. Halévy, avec une importante introduction, Paris. 1921); *Aux artistes. Du passé el de l'avenir des beaux-arts (doctrine de Saint-Simon),* Paris 1830 (E. Barrault); *Religion saint-simonienne. Enseignement central* (extrait de *VOrganisateur),* Paris, 1831; *Economie politique et politique* (articles extraits du *Globe),* Paris, 1831 (Enfantin); *Nouveau christianisme. Lettres d'O. Rodrigues sur la religion el la politique. L'éducation du genre humain, de Lessing, traduit pour la première fois dc l'allemand par O. Hodrigues,* Paris, 1832; Enfantin. *L'attente,* Angers, 1832; Ch. Fourier, *Pièges et charlatanisme des deux sectes Saint-Simon et Owen qui promettent l'association ct le progrès,* Paris, 1831 ; Hazard, *Discussions morales, politiques et religieuses,* Paris, 1832; E. Charton, *Mémoires d'un prédicateur saint-simonien,* dans *Revue encyclopédique,* janvier 1832; L. Beybaud, *Etudes sur les réformateurs,* 2 vol., 4 éd.. Pari 1811; Enfantin, *La science de l'homme, physiologie religieuse,* Paris, 1858 ; Id., *La uie éternelle, passée, présente el future,* Paris, 1861; P. Janet, *Saint-Simon el le saint-simonisme,* Paris, 1878; Maxime Du Camp, *Souvenirs Httérairc,* 2 vol., 188.3; John Stuart Mill, *Correspondance inédite avec Gustave iTEichthal, avant-propos et traduction par E. d'Eichthal,* Paris. 1898; G. Dumas. *Psychologie de deux messies positivistes : A. Comte et Saint-Simon,* Paris, 1905; *Hevue d'histoire économique el sociale,* 1925 (un numéro consacré à Saint-Simon); Durkheim. *Saint-Simon fondateur du positivisme el de la sociologie,* dans *Revue philosophique,* 1925, t. xeix; B. Lenoir, *Henri de Saint-Simon,* dans *Hevue philosophique,* 1925, t. c; *bulletin dc la Société française de philosophie,* janvier 1925 (séance du 7 février 1925) : *Célébration du centenaire de la mort de Saint-Simon; J.* Scgond, ℻ *saint-simonisme d'A. Comte et le but pratique de la sociologie,* dans *Hevue dc synthèse historique,* t. χι.ι, 1926; S. Charléty, *Enfantin* (Les réformateurs sociaux), 1930; Id., *Histoire du saint-simonisme,* 2· éd., Paris, 1931; IL Gouhler. *La jeunesse d'Auguste Comte el la formation du positivisme.* IL *Saint-Simon jusqu'à la Restauration (Hibl. d'histoire de la philosophie),* 1936 ; P. Blanchard. *Saint-Simon et le uiint-simonisme,* dans *Hevue des cours cl conférences,* 1936. t. il.

J. Tonneau.

SAINT-SORLIN (Deemareet de) (1595-1676), né à Paris, en 1595, fut, dès sa jeunesse pourvu de diverses charges à la cour : conseiller du roi, contrôleur général et secrétaire général de la Marine; il entra à l'Académie française dont il fut le premier chancelier, du 13 mars 1631 au 11 janvier 1638; il fut un des trois académiciens choisis par Richelieu pour examiner *Le Cid.* Saint-Sorlin fut un habitué de l'hôtel de Rambouillet. Il mena d'abord une vie assez dissipée, mais il sc convertit soudainement; il composa dès lors des ouvrages de piété, plus ou moins remplis de visions et dc descriptions apocalyptiques, il ne cessa d'attaquer Port-Royal rl 1rs jansénistes qui. d'alllcun. ripostèrent 1res vivement. Il mourut à Paris, le 23 ο‹ lobre 1676.

Les écrits dc Saint-Sorlin, très variés, eurent un assez grand succès. On peut citer : *Ariane,* Paris, 1632. 2 vol. In-12, 1639, in-l", 1613. in-4« et 1724, 3 vol. in-12; traduit en flamand, Amsterdam, 1611, in-Sv ct en allemand, Francfort, 1613, In 8°; A*spusie,* corné die, Paris, 1636, in-I°; *Scipion,* tragi-comédie, Porto. 1639, in-4·; *Roxane,* tragi-comédie, Paris. 1639, ln-1 ; *Mirante,* tragi-comédie, Paris. 1641,in-4°; *Hosane,* histoire tirée de celle des Romains ct des Perses, Porto, 1642, in-4·; *Les visionnaires,* comédie, Paris, 1638. in-12; rééditée en 1639, 1610, 1611, 1663, 1714. 1737, 1718. Baillct dit que ccttc pièce a été le sceau du véri table caractère dc son esprit : il est toujours resté visionnaire. C'est â propos dc cette pièce que Nlcok écrivit, dans sa *Première visionnaire,* 31 décembre 1665. les paroles si vivement relevées par Racine dans sa fameuse *Lettre à l'auteur des Imaginaires :* · Un faiseur de romans et un poète dc théâtre est un empoisonneur public, non des corps, mais des âmes des fidèles, qulst doit regarder comme coupable d'une infinité d'homicides spirituels ou qu'il a causés en effet ou qu'il a pu causer par scs écrits pernicieux... Ces sortes de péchés sont d'autant plus efTroyables qu'ils sont toujours subsistants, parce que les livres ne périssent pas cl qu'ils répandent toujours le même venin dans ceux qui les lisent. › Saint-Sorlin publia encore quelques pièces dc théâtre : *Erigone,* Paris, 1612, in-12; *Europe,* Paris, 1643, In-12; *Esther,* Paris, 1615 cl 1670. Mais désormais la plupart des écrits de Saint-Sorlin ont un caractère religieux, mêlé d'ailleurs assez souvent d'expressions ct d'idées singulières : *Psaumes de David,* paraphrasés ct accordés au règne dc Louis le Juste, Paris, 1640, in-1°, en vers; *L'office dc la vierge Marie* mis en vers avec plusieurs autres pièces, Paris, 1645, in-12; *Prières et instructions chrétiennes,* Paris, 1645. in-12, où Saint-Sorlin sc fait directeur do conscience; *Les morales d'Epictète, de Socrate, de Plutarque ct de Sénèque,* au château dc Richelieu, 1653, in-12; rééditées en 1655 ct 1659; *Les promenades de Richelieu,* ou *Les vertus chrétiennes,* Paris, 1653, in-12; *Les quatre livres de l'Imitation,* traduits en vers, Paris, 1654 ct 1661; *Le combat spirituel,* Paris, 1654; *Le Cantique des Cantiques,* Paris, 1666; *Clovis,* ou *La France chrétienne,* Paris, 1657, in-4° et in-12. avec do nombreuses rééditions en 1661, 1673, 1677; *Les délices de l'esprit, dialogues dédiés aux beaux esprits du monde,* Paris, 1658, 1659. 1661, in-fol., cl 1675, 2 vol. in-8·; 1677, 2 vol. in-8°; cet écrit a été publié dc nouveau en 1691, sous le tilrc nouveau : *Les délices de l'esprit, entretiens d'un chrétien ct d'un athée sur la divinité, la religion, l'immortalité dc l'âme et autres sujets.,.,* Paris, 1691, in-12; *Marie-Madeleine,* ou /.r *triomphe de la grâce.* Paris, 1669, in-12; *Le chemin de la paix et celui de l'inquiétude,* première el deuxième partie contenant l'exode ou la sortie des âmes de la captivité spirituelle de l'Égypte, Paris, 1665-1666, 2 vol. in-12; *Réponse à l'insolente Apologie des religieuses de Port-Royal, avec la découverte de la fausse Église des jansénistes et de leur fausse éloquence, présentée au roi,* Paris, 1666, in-12 ct in-8·; *Seconde partie de la Réponse à l'insolente, apologie de Port-Royal avec ta découverte de la fausse éloquence des jansénistes et de leur fausse Église, et la Réponse aux Lettres visionnaires...,* Paris, 1666, in-12; *Troisième partie de. la Réponse à Γinsolente apologie de Port-Royal cl aux Lettres ct libelles des jansénistes, avec la découverte de leur arsenal sur le grand chemin de Charenton....* Paris, 1666, in-12; *Quatrième partie de la Réponse aux insolentes apologies de Port-Royal, contenant l'histoire et les dialogues présentés au roi, avec les remarques générales ct particulières sur la traduction du*

Nouveau Testament imprimé à Mons, Paris, 1668, in-12; *Vertus, maximes, instruilions et méditations chré- Illinis,* P.tus, 1687, in 1.

Tandis qu'il publiait ces ouvrages de piété ou d'flpologétique, Saint Sorlin faisait l'éloge du cardinal dc Blcheliou, sous l'impulsion duquel il avait composé scs pièces de théâtre; certains critiques ont mémo prétendu que le cardinal aurait collaboré â quelques-unes de ces pièces. Saint-Sorlin publia encore *vérité des lubies,* ou T*Histoire des dieux de l'antiquité,* Paris, 1618, 2 vol. ln-8· ct *L'histoire des dieux,* ou les *Fables moralisccs,* Paris, 1667, 2 vol. in-8·. Enfin il faut ajouter: *Avis du Saint-Esprit au roi,* ouvrage singulier écrit pour répondre aux *Visionnaires* dc Nicole.

Michaud. *Biographie nouvelle,* t. x. art. *Dtsmarcsi.* p. 519-520; Ihefer, *Nouvelle biographie générale,* t. xm, col. 815-819; Baillet. *Jugements des ẗivant* t. m, Paris, 1722, p. 307; Pélissier, *Histoire de VAcadimit française;* Niceron, *Mémoires pour servir à Thistoire dtx hommes illustres»* t. x.xxv, p. 110-158; Nicolo, Le *Visionnaires,* (pii sont une attaque contre Saint-Sorlin; Paul Lccoq, *Notice sur Jean Desmarcts et ton époque,* Paris, 1855, in-8·; Ilcné dc KiTvilcr, *Jean Desmarcts, sieur dc Saint-Sorlin,* Paris, 1879, in-8·; K. Bonnet, dans son User intitulé : *Isographie de ΓAcadémie française,* Paris. 1907, in-8·, p. 79, écrit : *Jean Dcsmarcst:, sieur de Saint-Sorlin.*

J. Caiuieyrc.

SAINT-SULPICE (compagnie de). \ la différence des congrégations de la Mission fondée par saint Vincent de Paul, dc Saint-Nicolas du Chardonnet de M. Bourdoise, de l'Oratoirc du P. de Bérulle. de la Société de Jésus ct dc Marie du P. Eudes, constituées Indépendamment des séminaires et qui ont ajouté cette œuvre à leur vie propre, Saint-Sulpice n'a été établi que pour le séminaire : c'est sa lin, la raison dc son existence. Les autres œuvres auxquelles la Compagnie fut appliquée dans le cours des temps ne sont que des œuvres accidentelles, que les circonstances ont imposées ct qui du reste tendent à sa lin propre.

A l'article OiJi-.n, t. xi, col. 963 sq., on a parlé de la fondation du séminaire, dc Saint-Sulpice et des conditions dans lesquelles elle se lit. La composition du séminaire dans ces premiers temps, indique la direction qui fut donnée à cet établissement. Les séminaires ont un double caractère de maison d'études ct de maison de formation. Dans les débuts, c'est principalement cette formation aux vertus ct à la vie ecclésiastique qu'on venait y chercher. A côté de jeunes gens qui ne faisaient que terminer leurs études littéraires el philosophiques, se trouvaient un bon nombre dc pensionnaires plus âgés, chanoines, curés, licenciés ou docteurs, (pii venaient chercher autre chose que la science théologiquc qu'ils avaient déjà acquise. Mais peu à peu. cc fut l'élément plus jeune qui domina, (.etle composition particulière du séminaire à scs débuts explique la part considerable donnée dans les règlements aux exercices de piété, el aussi la nature des études qui occupaient le reste du temps : administration des sacrements, cas de conscience, cérémonies liturgiques. Pour ceux qui avaient besoin de faire leurs éludes théologiques, les uns allaient en Sorbonne, les autres suivaient dans le séminaire des cours surtout pratiques, visant à donner â chacun tout ce qui permettait d'exercer fructueusement le saint ministère. En province, dans les villes qui n'avaient pas d'université, lrs clercs aspirant aux grades théologiques partaient pour les centres universitaires, ceux qui restaient avaient surtout besoin d'un enseignement simple, solide et pratique.

Les professeurs dc séminaire, pour donner cet enseignement dans les différentes branches du service ecclésiastique, composaient leurs cours ou se servaient dc manuels courants. Théologie dogmatique, morale. controverse, catéchisme, prédication, spiritualité, Écriture sainte, droit canon, liturgie, histoire, philosophie, sciences, dans tous les domaines dc la science ecclésiastique ils ont visé surtout au solide ct au pratique. · Si le goût de la science éclatante s'introduisait à Saint-Sulpice, écrivait Fénelon â M. Lcschassicr, quatrième supérieur général, l'ouvrage de M. Oller et de M. Tronson ne subsisterait plus. » Cc n'est donc pas cette science éclatante qu'ont cherché les auteurs dc la Compagnie; ils ont bien compris que le but du séminaire était dc former des ecclésiastiques d'une science plus solide que brillante, plus profonde que vaste, plus pratique que théorique. Au début, la plupart nc signalent leurs ouvrages que de cette façon : • un prêtre du clergé ». Mais, si modestes qu'ils aient voulu rester, le mérite dc plusieurs dc leurs ouvrages s'est fait connaître dans les différentes branches de la science ecclésiastique cl les meilleurs critiques leur ont rendu témoignage. Sans doute ils n'ont pas tous la même valeur, mais en parcourant les différentes sciences, nous aurons à signaler surtout les noms qui ont émergé.

L Théologie générale et dogmatique. M. Offer demande qu'on « instruise chacun selon sa portée dans la théologie scolastique, positive et monde ». Failion, *Vie de M. Otter,* t. m, p. 57. Au xvit· cl au ẍvıı siècle, on sc servait généralement dans les séminaires des manuels d'Abelly, dc Tolcl, de Bonal. dc Collet. On peut voir, dans la correspondance de M. Tronson (L. Bertrand. *Lettres choisies,* 3 vol. in-8·), comment s'organisa l'enseignement dans les séminaires dc la Compagnie ct dans les ouvrages généralement suivis pour la théologie. Le supérieur de Saint-Sulpice encourage peu les cours dictés ct préfère pour l'utilité des élèves ks manuels déjà imprimés comme celui d'Abelly. Cependant plusieurs professeurs avaient rédigé des cours. On conserve au séminaire du Puy les traités de théologie dogmatique dc M. de Lantagcs (1616-1694) qui portent sur la Trinité. Jésus-Christ, l'incarnation, les sacrcmenls en général et sur lo baptême. A la bibliothèque municipale d'Avignon, on possède une *Theologia scolaslica a Domino F. Delagoutte, presbytero S. Sutpitii. in seminario S. trentei Lugdun. dictata ab anno 1675 ad 167Λ,* in-4°, dc plus de 1 000 p. On a également les cahiers dictés par Laurent-Jossc Leclerc (1668-1735) au séminaire d'Orléans et â celui de Lyon où il fut successivement professeur : *Tractatus de gratia divinisque auxiliis, auctore D. Leclerc, suent theologia professore AureUtc, 22 non. 1703. Scripsit ALL.A. auditor,* ms. in–4· de 88 p. (au séminaire S.dnl-SulpiccH *Tractatus de justificatione, ms.* original au séminaire Saint-Sulpice; *Tractatus dc scientia Det et pni destinatione* (ms. blblioth. municipale de Lyon, *220): Tractatus de eucharistia; sacramento* (rns. Lyon, n. *250): Tractatus de ordinis sacramento* (ms. Lyon

v Voir fcl t. IX. coi. 107-109.

On sait la réputation dont jouissait à la lin du xvne siècle cl au début du xviii·, Honoré Tourncly, docteur de Sorbonne, par son enseignement à la faculté île théologie et par la publication de scs cours en 16 vol. ln-8·. Pour l'usage des séminaires ct pour aider les aspirants à la licence, on se préoccupa à Saint-Sulpice d'en publier des résumés pratiques, suffisamment étendus et aussi complétés sur plusieurs points, tout en continuant, avec l'autorisation de l'auteur, de se couvrir de son nom. Le *Journal des savants* dc mai 1731 n'a pas su reconnaître le véritable auteur de ces résumés cl les attribue tous au vrai Tourncly. C'est Pierre de La Fosse (1701-1715) chargé dc la direction des études au séminaire Saint-Sulpice (pii a publié le résumé du premier volume. *Tractatus de Dco,* dont Louis dc Montaigne (1689-1767) donna d'abord une seconde édition, puis prépara el publia les

autres volumes *Pnrtrctiones theologica de septem Eccle· star sacramentis ad usum seminariorum et examinis ad gradus theologicos prieini contracta' ab Honorato Tournely,* Paris 1729, 2 vol. In-12 (5· édit, on 1712). Puis avec un titre semblable il publia successivement les traités *De mysterio Snuv Trinitatis ct dr angelis.* 1732, in-12, édit, nouvelle en 1711 el 1750; *De opere sex dierum,* 1732, iη·12; */)r gratia Christi Salvatoris,* 1735, 2 vol. in 12, ouvrage qui renferme des dissertations historiques très érudites sur les hérésies touchant la grâce et, dans l'édition de 1718, augmentées d'une dissertation sur le qucsnellisinc.

Comme les deux précédents, Louis Legrand (1711-1780) publia *Tractatus de incarnatione Verbi divini, quo eæ continuantur theologica pridcclione quas usui Seminariorum et prœviis ad gradus theologicos examinibus accommodare adorsus est //. Tourncly,* Paris, 1750, 2 vol. in-12. C'est en cITel un abrégé du traité que cet auteur avait publié, mais il suit un plan différent et ajoute plusieurs questions omises par Tourncly et discute avec soin les prophéties de l'Ancien Testament qui établissent contre les juifs la vérité du mystère de l'incarnation. La seconde édition, 1771, 3 vol. in-12, renferme une réfutation plus complète des erreurs des PP. ilardouin et Bcrruyer sur ce mystère. On doit aussi à Legrand le *Tractatus de Ecclesia Christi,* Paris, 1779, in-8·. Le t. n sur les notes de l'Église fut interrompu par la mort de l'auteur, et cette partie fut publiée séparément en 1820. M. Legrand avait conçu le projet d'un grand traité de la religion ou cours complet de théologie, dont le traité *Dr existentia Dei* devait être le préambule. C'est la seule partie (pie l'auteur ait eu le temps de composer : elle ne fut publiée qu'en 1812 (in-8· de 660 p.). Cet ouvrage est remarquable par la profondeur de la doctrine et la clarté des raisonnements. — Claude Begnier (1718-1790) a composé un *Tractatus de Ecclesia Christi* qui fut imprimé en 1789 en 2 vol. in-8·. Ce traité reçut l'approbation la plus élogicusc du censeur royal, M. de Tiinnenycs, et le P. Hurler *(.Xomenclator litcrarius)* l'estime un des traités les plus solides qui aient été publiés. H est écrit en bon latin avec une élégance parfois un peu trop recherchée.

Après la Involution qui renversa les séminaires et détruisit les facultés de théologie, on profita du Concordat pour rétablir les séminaires et réorganiser l'enseignement. Pour aller au plus pressé, on se préoccupa d'adapter les anciens manuels. Mgr d'Aviau et quelques autres évêques français prièrent M. Dudaux, supérieur de Saint-Sulpice. de charger quelque membre de la Compagnie de Saint-Sulpice, de rééditer, en la révisait ct adaptant, la *Théologie de Poitiers.* M. Vieusse (1781-1857), du diocèse de Toulouse, professeur de dogme au séminaire, accepta en 1821, de faire ce travail. Cette *Théologie de Poitiers* avait été composée d'après les cahiers (pie M. de La Poypc de Vcrtrieu, évêque de Poitiers de 1702 â 1721, avait lui-même écrits en suivant les leçons du séminaire Saint-Sulpice. La première édition avait paru de 1708 a 1709 en t vol. in-12. L'édition de 1758 avait été considérablement améliorée par Loiiis-Jo »cph Segreller (1708-1792), docteur en théologie de l'unlvcrsitv de Valence, ancien professeur au séminaire de Lyon ct directeur de la Communauté des philosophes a Paris. La revision de M. Vieusse prit le titre de *Compendiosa institutiones theologiae ad usum seminarii Tolosani,* Toulouse, 1826, 6 vol. In-12. En 1856 la 7· édition, après la mort de M. Vieusse, fut revue par M. Bonal, professeur au séminaire de Toulouse, pour le dogme en 1862, ct par M. Malet pour la morale. I›e nouveau remaniée en 1869, elle ne porta plus que le nom de l'auteur, M. Bonal (1827-1901). En 1891, elle comptait déjà vingt éditions. Elle est encore en librairie.

De 1867 â 1869. M. Vincent (1813 1869), d'abord professeur au séminaire de Clermont, puis à Lyon, publia en 6 volumes mi *Compendium universa throlo gin* Au moment où s'imprimait le dernier volume, l'auteur mourait subitement. Il avait légué son ouvrage au séminaire de Clermont, Grâce aux soins de M. 'I hibaull pour le dogme, el de M. Déjardin pour la morale, une nouvelle édition paraissait eu 1875. Une troisième fut donnée en 1882-1883 avec la collaboration de M. l orry. La quatrième, entièrement refondue, ne port i plus le nom de M. Vincent et s'intitula : *Theologia dogmatica et moratis ad mentem S. Thomn Aquinatis el S. Atphonsi de Ligorlo, audo ribus pro/essoribus seminant Claromontensis c Societate S. Sulpitii.* Désormais elle porta le nom de *Théologie de Clermont.* Elle eut de nombreuses éditions et fut adoptée à Paris en 1888. Le professeur de dogme de Saint-Sulpice, M. Bolsbmirdln (1836-1899) lit lithographier pour ses élèves des tableaux très précis qu'il développait dans ses cours : *Synopsis quicslionum juxta institutionem (heologiic Claromontensis,* Paris, 1888-1890 et 1898.

Ce manuel de théologie, tout en restant en usage à Clermont, fut remplacé à Paris par un nouveau manuel, celui de M. Tanqucrcy. Adolphe Tanqucrcy (1851-1932) originaire du diocèse de Coutances, professeur au séminaire Sainte-Marie de Baltimore aux États-Unis, avait commencé à publier en 1891 deux volumes de théologie : *Synopsis theologiie dogmatica.* Devenu en France en 1903, il publia trois volumes de la *Théologie dogmatique.* Vinrent ensuite les trois volumes de la *Théologie morale : Synopsis thcologiir moralis et pastoralis.* Les éditions de celte théologie en 0 vol., qualifiée « d'excellent manuel », se succédèrent rapidement; toujours revisée et mise au point,elle est adoptée dans un grand nombre de séminaires en France et en Amérique. Une *Brevior synopsis,* I vol. in-12 pour le dogme el I vol. in-12 pour la morale, a été publiée vu 191 I el 1918 avec la collaboration de MM. Quévastre cl Hébert.

Galliot Léon (1850-1911). professeur au séminaire de Beims, avait commencé à publier un *Catcchisinus ad clericos juniores theologicus,* qui devait comprendre quinze traités. Onze avaient paru, lorsqu'il mourut laissant son œuvre inachevée, ce qui l'empêcha d'être adoptée comme manuel dans les séminaires. La profondeur des pensées, le raisonnement très serré avaient attiré l'attention sur les parties successivement parues.

Sans embrasser toute la théologie dogmatique, mais se tenant dans la théologie fondamentale, les Iridiés *De la religion et de ['Eglise* que M. Brugèrc (1823-1888) enseigna à Saint-Sulpice durant vingl-quutre ans, et qu'il donna d'abord polygraphlés, puis Imprimés, sont très personnels el très solides: *De vera religione pnrlectiones noiw tn seminario Sancti Sulpitii habitie cum multis annotationibus in ulteriora eujusque studia et prirdicationis usus projuturis,* Paris. 1873, ti-8 et *Dr Ecclesia Christi prndcctiones nomr m seminario Sancti Sulpitii habita* Paris. 1873. in-8·; nouv. édit., 1878. Le traité de l'Église eut l'honneur d'être cité avec éloge par l'arche\è<|ue de Malines, Mgr Dechamps. en plein concile du \ alican. Dans un appendice du *Traité de la religion sur ta certitude morale.* M. Brugèrc expose le rôle du c<vur dans la certitude. Léon Ollv Lnprune, dans son livre sur *La certitude morale,* estime cct appendice tout à fait digne d'être noté et en plein accord avec ses propres Idées. Dans une élude, publiée récemment dans le *Bulletin des anciens élèves de Saint-Sulpice,* février el mai 1937. M. Brugèrc donne un plus ample développement à ces vues très pénétrantes. Succédant à M. Brugèrc dans la chaire de théologie fondamentale. L. <»ondal(1851 1919) publia des éludes particulières :

Religion : du spiritualisme au christianisme, in-12; *Le surnaturel,* 3· édit., in 12, d'où a été extrait un volume sur le Miracle.

Si nous passons aux publications de auteurs encore vivants, nous pourrons signaler ; Les *leçons de théologie dogmatique,* par !.. Ltibituche. directeur du séminaire Saint-Sulpice eu 1 vol. in-8® (1907-1919) ; L i, *Dieu, la très sainte Trinité, le Verbe incarné, te Christ Rédemp leur;* t. n. *J.'homme. Le péché, originel, la grâce, la gloire ou la damnation;* t. m et iv, *Les sacrements.* H avait édité précédemment *Lettres a un étudiant sur la sainte eucharistie,* Paris, in-12. M. Lepin. *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours,* Paris, 1923, In-8"; M.-A. Verriêlc, *Le surnaturel en nous el le péché originel,* 1934, 2 édit., in 12.

II. Théologie mohai.e. — Les trois derniers manuels de théologie, cités plus haut, comprennent le dogme cl la morale. Autrefois, dans l'ancienne faculté de théologie, on faisait peu de place à la morale. C'est pour ce motif qu'on établit à Saint-Sulpice un cours de morale. On se servit d'abord d'Abelly, de Raymond Bonal cl de Collet. En 1691, M. de La Chétardie publia à Bourges, où il était professeur, *Compendia tractatuum moralium ad fusiorem tractatuum intelhgentium utilia.* Ol abrégé ‹lc théologie monde parut un des plus utiles qu'on eût publiés jusque là. Il sc fait remarquer par la sagesse pratique de scs conclusions. Il cherche en particulier à prévenir les excès qu'on reprochait à plusieurs théologiens probabilistes. Plusieurs autres cours de théologie morale sont restes manuscrits comme les *institutiones seu tractatus theologiæ moralis,* dictés à Nantes de 1715 à 1751, en 5 vol. in-l°, par Antoine Paschcr (169 1-1761 ?), professeur au grand séminaire cl recteur de l'université de Nantes. Ces volumes sont conservés à la bibliothèque municipale.

A côté des manuels s'étendant à toute la théologie morale, nous rencontrons des traités particuliers. Jean Lagedamon (1689 1755) donna *Tractatus de sacramento ct contractu matrimonii.* Douai, 1713. Il était alors professeur au séminaire de Cambrai. En 1711, la guerre le força de revenir à Paris où il mourut, lyot de \ auglmois (1689-1758) publia : *Avis important sur la pratique et l'administration du sacrement de pénitence pour Tutilitc des confesseurs ct des pénitents,* par un docteur en théologie. Bruxelles, 1738, in-12. ‹ Le gouvernement des Ames est l'art des arts, ‹lil l'auteur. Il y a toujours à savoir cl toujours à apprendre. On a voulu éclaircir plus en détail plusieurs chefs qui embarrassent dans la pratique, cl qui paraissent trop abrégés ou trop spéculatifs dans les livres. Noël (larcin (1690-1761). constatant la réputation dont jouissait au ✻vm siècle le *Dictionnaire des cas de conscience* de Pontas et la manière pratique dont les principales questions de la théologie morale y étaient traitées, en lit le sujet de ses dusses de morale pour exercer ses auditeurs à la solution des cas de conscience el à la pratique du saint ministère. M. (larcin renvoie à Pontas pour l'exposition du cas el se borne à en donner la solution en rappelant brièvement les principes de théologie morale qui lui servent de fou dement. C'est en même temps un examen critique de l'œuvre de Pontas, dont il modi lle souvent les décillons, soit pour les rectifier, soit pour les mieux coordonner. Cet ouvrage, commence en 1752, forme un volume manuscrit de 600 pages. On peut citer encore de M. Jean Richard (1723-1790) les traités do morale restés en manuscrits ; traite des *actes humains,* traité des *lois,* du *droit et de la justice,* de la *justice et des contrats,* de *Vusure,* de lu *restitution,* etc. C'est un précieux répertoire sur les plus importantes questions de la morale.

Après la Révolution, quand le séminaire fut reconstitué en 1801, rue Saint-Jacques, M. Labrunic (1712-1803), qui avait professé la théologie morale à Orléans ct à Paris, fut chargé de cc cours. Il a laissé des traités manuscrits sur les actes humains, la conscience, la loi. les péchés, la pénitence, la justice ct le mariage, dans lesquels il profita beaucoup des traités dr M. Richard. - - Antoine Rcy (1786-1817), après avoir enseigné la morale à Bourges, à Nantes ct à Lyon, passa au Canada. Il avait dicté à Lyon un traité «lu mariage qui fut recueilli et édité par scs élèves : *Tractatus de matrimonio quem nlim in seminario S. Ir.rnet dictavit D*** Lyon. 1828, in-12; de même, un *Tractatus de justitia et contractibus hodiernis Galbarum legibus accommodatus,* Lyon. 1829, in-12. — P.-R. Rony (1803-1817), qui professa a Lyon, publia *Tractatus de actibus humanis et conscientia ad usum scholarum accommodatus,* Lyon, 1813, in-12; *Tractatus de triplici virtute theologica : h ide, spe,caritate,* Lyon. 1815, in-12; dc merne un *Tractatus de pernitentia,* 1845, in-12; *De purgatorio et indulgentiis,* in-12. €e traités n'ont pas été sans servir à M. Vincent, qui enseigna quelques années plus lard dans le même séminaire, pour composer son *Compendium univer.ur theologice* dont nous avons parlé plus haut. — Antoine Laloux (1797-1853), qui vint a Paris pour professer le grand cours do théologie dc 1837 â 1849, fut un brillant professeur. Il est quali fié par Hurter : *in jure egregie versatus.* On a de lui *Tractatus de actibus humanis. Dissertationes novem,* édité par A. Orssaud, prêtre de Montpellier. Paris, 1862, in-12. C'est dans cc volume qu'apres avoir réfuté les principes des probabilistes, il propose le probabilisme à compensation. Sans avoir eu connaissance dc cet ouvrage, le P. Potion, dominicain, formula dc son côté ct démontra scientifiquement un principe appliqué depuis longtemps avant l'invention du probabilisme. Au lieu de s'en prendre au P. Potion, le P. Bellocq préféra discuter le système tel qu'il était incomplètement exposé dan l'édition défectueuse donnée après la mort de M. Laloux par M. Orssaud. Le P. Potton releva la tactique cl répliqua dans son opuscule : *De ta théorie du probabilisme,* Poitiers. in-8° (voir ici Phouaiiil ismb, L xih. col. 595). — M. Manier (1807-1871). dans son *Compendium philosophise,* 9· édit., 1870 1871. s'était fait le partisan du système de compensation après M. I-aloux. Joseph Carrière (1795-1861), professeur de morale au grand cours du séminaire Saint-Sulpice depuis 1818 jusqu'en 1859. où il fut nommé supérieur général, a donné : *Prtrleciiones thcologiir majores in seminario Sancti Sulpitii habite : De matrimonio.* 1837, 2 vol. in-8·; *De justitia el jure.* 1839. 3 vol. in-8°; *Dc contractibus,* 1811-1817. 3 vol. in-8°. C.cs volumes eurent jusqu'à huit éditions. Les meilleurs jurisconsultes de l'époque ne parlaient de lui qu'avec éloge. Les qualités sont la position nette des principes, la discussion approfondie, l applicalion judicieuse.

La science sociale se rattache à la théologie morale. Pendant longtemps on se contenta d'exposer les questions sociales dans le traité de la justice et des contrats. Maintenant la science sociale a pris une telle extension qu'elle demande un cours spécial. Louis Garriguct (1859-1927) s'intéressa de bonne heure à ces questions. Il commença par disserter de certains points dans la collection *Science et religion,* petits volume› in-16 : *L'association ouvrière,* 1991; le ‹ *outra! de travail,* 1991; *Capital ct capitalisme,* 1995; *Prêt, intérêt et usure,* 1997: *La propriété privée,* 1999; *Production et profit.* De 1909 à 1921, élargissant ses éludes en des ouvrages plus importants. il donna au public un *Traite de sociologie d'après les principes de la théologie catholique,* en 3 vol., 1999. comprenant *Hégime de lu propriété,* 1 voL; /W-*gime du travail, 2* vol.; une *Introduction à l'élude de la sociologie,* 1901, 2 vol. in-16; 1 lr éd. complètement

refondue. 1922, I voi. ₥n-8 *l'Évolution actuelle du socialisme en France,* 1902, in-12; *La valeur sociale de ΓEvangile,* 1912, in-12; un *Manuel dr sociologie et d'économie sociale,* 1924. fn-8°.

II J. CoNrnovEnsB et apologétique. A la théologie dogmatique et morale sc ₹attache la controverse ou défense de la vérité contre les adversaires hérétiques ou incrédules. Il faut, dit saint Paul, que le ministre de l'Evangile soit formé dans la saine doctrine, *ut possit eos gui contradicunt arguere.* A l'époque où sc fondaient les séminaires, on était occupé à la controverse avec les protestants, et bientôt on eut A discuter avec les jansénistes; puis, à la fin du xvn· comme pendant le xvnr siècle, on eut à répondre aux arguments des incrédules et des philosophes. Il était donc opportun d'initier les séminaristes ù la controverse. Déjà, à la paroisse Saint-Sulpice, M. Offer avait fondé des conférences pour la conversion des protestants cl des incrédules, (.f. Paillon, *Vie de AL Olier,* t. n, p. 61 ct 71. Le fameux Père Véron en fut chargé ct donnait des leçons au séminaire sur sa méthode. Voici en suivant l'ordre des temps, les principaux ouvrages de sulpiciens qui entrent dans celle catégorie.

t

Pierre Couderc (1629-1686) publia *Instructions morales et de controverse par demandes ct par réponses pour Γinstruction des catholiques et des calvinistes nouvellement convertis,* Lyon. 1685, in-12. Après avoir exposé les points les plus importants de la morale chrétienne, l'auteur dans la seconde partie s'attache à l'exposition que Bossuet avait faite en 1671 de la doctrine de l'Eglise catholique. — C'est â M. Legrand (1711-1780) qu'on doit le jugement doctrinal de la faculté de théologie sur l'*Histoire du peuple de Dieu* du P. Berruyer ct la censure de la même faculté sur Γ*Émile* de Rousseau et sur le *Bélisaire* de Marmontel.

- Cl. Regnier (1718-1790) publia en 1778 : *La certitude des principes de la religion contre les nouveaux efforts des incrédules,* part.. I. i. ct u; IIe part., t. m à vi, in-12. L'ouvrage a été réimprime par Aligne : *Œuvres complètes de AL Regnier,* gr. in-8°. (/est un des traités les plus solides ct les plus complets qui aient été publiés sur cc sujet. — .Jean Mcilloc (1711-1818) était supérieur du grand séminaire d'Angers quand la Révolution commença à troubler l'ordre religieux par le serment de la constitution civile du clergé. Il publia : *Préservatif contre le schisme ou questions relatives au décret du 27 novembre 1790 concernant le serment civique des ecclésiastiques fonctionnaires,* Angers, in-8®. Il composa aussi des observations sur le serment de liberté ct d'égalité % qui ont été imprimées seulement de nos jours. M. Emery en 1795 avait publié *Observations sur la lettre d'un vicaire général de Toulouse relative au serment de liberté et d'égalité,* in-8®. Mais cc n'est pas lui qui composa l'*Exposé des principes sur te serment dr liberté et d'égalité et sur la déclaration exigée des ministres du culte, par la loi du 7 vendémaire an IV*. L'auteur, inspiré il est vrai par lui. est M. de Baussct. Mais l'ouvrage fut publié par l'abbé Godard, grand vicaire de Bourges, a qui l'on doit également l'avertissement en télé «lu volume. Auparavant M. Émery avait eu l'occasion «le combattre énergiquement la constitution civile du clergé. Elle lui fut offerte par le P. Lalande de /Oratoire qui publia l *Apologie de lu constitution civile du clergé.* Emery y opposa (deux) *Lettres au IL P. Lalande sur son apologie.* I ne troisième lettre répondit â la réplique «lu P. Lalande. C'est dans une intention apologétique, pour combattre /incrédulité ou pour affermir la foi des croyants, que M. Emery composa : *Esprit de Leibniz ou recueil de pensées choisies sur la religion, la morale, Γhistoire. la philosophie,* Lyon. 1772, 2 vol. in-12; ouvrage réimprimé en 1803, avec de nombreuses additions, sous le titre : *Pensées dr Leibniz,* 2 vol. hi-S°; en 1819 on publia à Paris, in-8", *Exposition dr la doctrine ‹l· Leibniz sur la religion,* ouvrage latin inédit et Induit en français avec un nouveau choix «le pensées, sur ll religion ct la morale, extraites par M. Emery l.j traduction du *Sijslctna theologicum* est de M. Mollevault : *Le christianisme de Bacon,* 1790. 2 vol. in 12; *Défense de la révélation canin les objections des esprits forts, par AL Euler, suivie des pensées de cet auteur air la religion.* Paris. 1805, in-8·; *Pensées de Descarten sur la religion et la morale,* Paris. 1811. in-8®. On doit également ù M. Émery *Entretien en forme de dialogue sur les préjugés du temps contre la religion,* 1796, ₥n-8

Au commencement du χιχ® siècle, commencèrent les célèbres conférences do brayssinous (1765-18IR. Le début ù l'église des carmes consista en des catéchismes raisonnés (pii furent fort suivis el auxquels succédèrent les conférences avec un grand succès. Commencées en 1803. suspendues en 1809, reprises de 1816 à 1822, elles ont été éditées sous ce litre ; *Défense du christianisme ou conférences sur la religion,* Paris, 1825, 3 vol. in-8® ct I vol. in-12, souvent rééditées ct traduites en allemand, en anglais, en Italien, en polonais. M. Tcysseyre (1735-1818), ancien élève de Polytechnique, directeur du séminaire Saint-Sulpice. et fondateur de la petite communauté des clercs de la paroisse, avait, à l'intention de ses élèves, écrit tout un volume de notes ct de reflexions sur h question de l'indifférence religieuse. Lamennais s'en est largement servi pour composer lo premier volume de *VEssai sur Γindifférence en matière de religion;* ci. Maréchal, *La jeunesse de Lamennais,* Paris, 1913, in-8", p. 598 sq. — P.-D. Royer (1766-1812), donna en 1826 ; *Antidote contre les aphorismes de M. de (Lamennais).* Un grand nombre d'évêques envoyèrent à M. Boyer des lettres très élogieuscs. En 1831, M. Boyer publia *Examen de la doctrine de AL de Lamennais sous le triple rapport de la philosophie, de la théologie el de la politique,* Paris, in-8°; *Défense de l'ordre social contre le carbonarisme moderne,* en 2 parties, la lrr, Paris, 1835. in-8°; la II· en 1837. — Le prince Galitzin (1770-1810). entré en 1792 au séminaire de Baltimore el en 1795 admis dans la Compagnie de Saint-Sulpice. se consacra aux missions el fonda dans l'Alleghany la paroisse de Loretto, où il travailla durant quarante ans avec un zèle infatigable à k» conversion des protestants, au milieu de difficultés el de persécutions de toute sorte. Pour répondre aux attaques des ministrem et surtout d'un prédicant nommé Johnson, il écrivit en 1812 une suite de *lettres* qui firent sensation et furent réunies en un volume, souvent réédité, sous le litre de *Defence of catholics principes.* Traduit en allemand, en français, il fui répandu en Allemagne» en bTancc. en Irlande, en Angleterre. La traduction française esl intitulée : *Un missionnaire russe en Amérique : défense des principes catholiques, adressée à un ministre protestant,* Paris. 1856. in 12. Cet ouvrage fut tellement populaire en Amérique que chaque famille catholique le possède *(Ami de la religion, 'I* mal 1853). Au bout de «leux ans, Johnson répondit par un pamphlet : *Vengeance de la Réforme.* Galitzin répliqua par son *Appel au public protestant,* ct eu 1829. publia une *Lettre à un ami protestant sur les saintes Écritures,* suite de la *Défense des principes catholiques.* Cil écrit détermina de très nombreuses abjurations. En 1831, un synode presbytérien lui donna occasion d écrire : .Sur *lettres d'avertissement à AlAL 1rs ministres presbytériens qui se sont réunis dernièrement à Columbia pour déclarer la guerre à Γ Église catholique,* billes eurent également un très grand succès. bai I rance on peut signaler en ce genre l'ouvrage «le br Callet (1785-1865) : *La fausidé du protestantisme suivie d'un appendice sur le méthodisme,* 1861, 2 vol in 8°. Michel Caval <1799·

1882) est railleur <lv *VE iamen dr la lettre d'un pasteur protestant à un nouveau catholique romain,* par M··, Painters, 1812. In-8®. La controverse roule sur ces trois points : l'Écriturc sainte, la foi, les caractères do l'Église. On s'y inspire de Γ*Histoire des variations* de Bossuet.

Le jansénisme donna naissance A une énorme production d'écrits pour ou contre. La Compagnie de Saint-Sulpice devait foret ment être amenée A prendre parti. Elle fut nettement opposée à cc mouvement dès l'origine: d'où la rancune des partisans de Port-Iloyal cl de Jansénius. Tout A fait au début, M. Olier invitait ses amis et scs dirigés A sc garder de prendre parti, mais à s'attacher avant tout fermement A Dieu et A son Église. *lettres de M. Olier,* édit. 1935, t. î. p. 279. Dès que l'Église sc fut prononcée, il exigea toujours la soumission simple ct entière. Il fit tous scs efforts pour prémunir sa paroisse ct les Ames en particulier contre les principes ct les pratiques du jansénisme; cf. Falllon, *Vie de M. Olier,* t. n, l. X. Dans sa correspondance il y revient A plusieurs reprises; on peut voir une lettre très forte ct très émouvante adressée en 1649 A la marquise de Portes. Voir *Lettre de M. Olier,* p. 110-4 18; cf. IL Bremond, *Hist, littér. du sentiment religieux,* t. m, p. 483-187.

On sait que pour détourner du jansénisme le duc de Liancourt ct sa femme, M. Olicr, en mai 1652, ménagea au presbytère de Saint-Sulpice une conférence sur la grâce, en leur présence ct devant plusieurs témoins, entre le P. Desmarcs de l'Oratoirc ct le P. de Saint-Joseph, feuillant. Cc dernier en publia la relation sous ce litre : *Lettre d'un ecclésiastique à un évêque.* Sur les indications du P. Desmarcs, Arnauld répliqua par la *Relation véritable de la conférence entre le P. dom Pierre de Saint-Joseph, feuillant, ct le P. Desmares, prêtre de l'Oratoire chez M. l'abbé Olicr,* 1G52 .in-80. Cf. Paillon, *Vie de M. Olicr.* t. n. p. 138-112. Dans l'affaire du due de Liancourt avec AL Picoté, son confesseur. Arnauld avait publié la *Lettre à une personne de condition.* Louis Tronson, dans l'année qui précéda son entrée au séminaire Saint-Sulpice. y répondit par deux lettres : *Lettre d'un abbé à M. Arnauld sur le sujet de celle qu'il a écrite à une personne de condition,* datée du 18 mars 1655, in-4°; *Seconde lettre d'un abbé à M. Arnauld, docteur de Sorbonne, sur le sujet de celle qu'il a cerite à une personne de condition,* datée du 19 avril 1655. signée P. C. (prêtre catholique). Ces deux lettres très rares ont été réimprimées dans la *Correspondance de M. Tronson.* Paris. 1903. publiée par L. Bertrand, t. ni, p. 6 et 10. La seconde lettre est très imparfaitement reproduite dans l'édition Aligne des *Œuvres de M. Tronson.* Sur le même sujet. M. de Partages (1619-1662), alors A la communauté de la paroisse Saint-Sulpice. a écrit : *Lettre d'un ecclesiastique à un de scs amis sur ce qui est arrivé dans une paroisse de Paris à un seigneur de la cour,* in 1°. Sur le contexte général. voir Part. .lwsiSismi:, t. vin, col. 502 sq.

Quand Étienne de Champflour était directeur au séminaire de Clermont, il montra beaucoup de zèle cl d'habileté dans l'affaire du « cas de conscience ». Grâce A la publication de AL L. Bertrand sur Étienne de Champflour, *Mélanges de biographie et d'histoire.* Bordeaux. 1885, in-8·, p. 139-181. on sait que le cas n'est pas imaginaire. I ne lettre de Al. Chiscau, professeur A Clermont, A AL Lcschasslcr nous en fait connaître les véritables circonstances. Il s'agit du curé de Notre-Dame du Port. AL l'réhel, confesseur de Louis Périer. janséniste déclaré. Comme ce curé n'exigeait pas de. son pénitent cc qu'il devait. AL Gay, supérieur du séminaire, refusa do l'entendre en confession. M. L'réhel proposa aux docteurs de Sorbonne le cas sur le silence respectueux. Al. de Champflour en écrivit à Bossuet, (f. *Corresp. de Rossuct,* t. xtv. Paris, 1923, p. 200. ct L. Bertrand, *Bibliothèque uilpicienne,* t. ni, p. 122-127. Pour le détail voir Ici Part. Qcesnel. t. xm, col. 1490 sq.

Al. de La Chétardie (1636-1714), curé de Saint-Sulpice, devenu après la mort de Godet-Desmarais en 1709, directeur de Aline de Maintenon, fit sur la demande du roi un mémoire au sujet du livre de Quesncl el le roi le remit au cardinal de Nouilles qui y fit une réponse. Fénelon en fit un examen; le mémoire et la réponse ont été imprimés dans les *Œuvres de Fénelon* (édit. Versailles, t. iv, 1828, p. 22-230). - A Angers, Joseph Grandet, directeur, puis supérieur du séminaire, sc prononça nettement contre le jansénisme, en face même d'Henri Arnauld. évêque d'Angers. Le monastère de la Visitation de cette ville en était tout infesté. Pour y rétablir l'ordre ct la paix, il publia : *Relation fidèle de l'état présent des affaires du monastère de la Visitation Sainte-Marie d'Angers,* par l'abbé de Sainte-Foy, in-4°, daté du 1er décembre 1680. Cf. Grandet, *Histoire du séminaire d'Angers,* t. n, c. lxxxîv. Il composa également un *Mémoire sur l'affaire du Formulaire,* ln-4°, resté manuscrit A la bibliothèque de la ville d'Angers. — A Orléans, puis a Lyon. Jossc Leclerc (1677-1736) fut un adversaire déterminé du jansénisme. On a de lui sept cahiers qu'il dictait A ses élèxes contre le P. Quesncl (mss du séminaire Saint-Sulpice) : *Lettres sur la constitution l nigenitus,* in-4° (bibliothèque de la ville de Lyon); *Réfutation d'un livret intitulé ; Mémoire par lequel on examine deux questions :* Ie *si l'appel de la constitution Unigenitus interjeté par quatre évêques de France, auxquels d'autres évêques, plusieurs facultés, chapitres d'églises cathédrales et collégiales, communautés régulières et un grand nombre de chanoines et curés du royaume ont adhéré, est légitime ct canonique;* 2e *quelle est la force de cet appel; suspend-il l'autorité de la constitution,* ms. in-4°, de 1717 (mss de Saint-Sulpice); *Tradition de l'Église d'Orléans, touchant le pouvoir que tous les justes ont toujours d'accomplir les commandements de Dieu, et de la résistance par laquelle et les justes et les pécheurs rendent la grâce inutile, lorsqu'ils offensent Dieu* (ms. In-8·, bibl. de Saint-Sulpice).

Charles Jaoucn (1717-1806), qui professa A Lyon, soutint le principal effort de la lutte engagée avec Aigr de Alontazet. au sujet de la *Théologie de Lyon* imposée par Γarchevêque (1780-1786). Cf. *Soles historiques sur le séminaire Saint-lrence,* p. 311-315. En 1800, AL Émery publia : *La conduite de TÉglise dans la réception des ministres de la religion qui reviennent de l'hérésie ou du schisme,* Paris, 1800, in-8" : 2· édit., 1801.

IV. Exseign)mint CATÊciiértQVi:. — A côté des ouvrages qui exposent la théologie dogmatique ct morale, ou défendent la doctrine de l'Eglise contre les attaques des adversaires, il est une science particulière qui met les vérités essentielles A la portée des enfants ct des ignorants, la science du catéchisme.

Dès l'origine, les fondateurs de séminaires s'en préoccupent. AL Olier composa avec ses collaborateurs le *Catéchisme des enfants de la paroisse Saint-Sulpice,* imprimé par la permission de AL de Metz, abbé de Saint-Germain des Prés, dont dépendait la paroisse. C'est un in-21; l'approbation est du 3 février 1665 Co catéchisme, dit AL Hézard, dans son *Histoire des catéchismes,* est encore un des mieux adaptés. On le trouve édité dans un ouvrage fort rare. *Remarques historiques sur Véylist ct la paroisse de Saint-Sulpice,* par Simon de Doncourt, t. m. pièces justificatives, p. 180-210. Dès l'origine du séminaire, AL Baüyn, protestant converti, prêtre d'une éminente sainteté, fut chargé de la direction des catéchismes de la paroisse, C'est A lui qu'on doit les règlements et les usages qui s'y observent depuis. Falllon. *Histoire des catéchismes*

de Saint-Sulpice. M. de I.iintnges (1610-1691) ti l publié cn 1671. Λ Clermont. *Le catéchisme de la fotj ct des movies chrétiennes.* 2 vol. in-12; cn 1679, il y ajoute une seconde et une quatrième ℘artie En 1827, deux directeurs du séminaire du Puy en ont fait un abrégé. — A Bourses, en 1688, M. de La Chétardyc publia *Catéchismes on abrégés de la doctrine chrétienne, imprimés par l'ordre de Mgr l'archevêque de liourges pour être seuls enseignés dans son diocèse.* La Ir* édition, 1688. In-12, fut, l'année suivante, suivie d'une édition complète contenant trois catéchismes, le petit, le moyen, le grand, 2 vol. in-12; la 6' édition a 4 vol. in-12; la 7· de 1713 est la plus complète. Elle a été rééditée en un vol. in-1° à Lyon en 1736. En 1836. le cardinal de Bonald (it réimprimer l'ouvrage sous le titre de *Cours complet de doctrine chrétienne, contenant le catéchisme de Bourges et l'explication du catéchisme de ΓEmpire,* œuvre de M. La Sausse. L'est, dit Feller, le meilleur catéchisme raisonné que nous ayons en français. L'abbé Simonin, continuateur de la *biographie universelle* de Fellcr, l'appelle le *Catéchisme des catéchismes.* Hurler. *Nomenclator,* l. iv, col. 816. ratifie cet éloge. Jean Baptiste de La Sausse (17 l0-1826), dont nous venons de parler, avait publié son *Explication du catéchisme à l'usage des églises de ΓEmpire français,* renfermant la leçon du catéchisme, l'explication ct des traits historiques, à Paris, 1807. in-8% avec 11 gravures; 5e édit., en 1810. — Jean-Baptiste Leclercq (1820-1888) donna, cn 1865, *La théologie du catéchiste, doctrine et vie chrétienne,* 2 vol. in-12, exposition précise, simple, complète et en même temps pleine d'onction. Louis Sergeot (1817-1893) publia un *Manuel du catéchiste.* Lyon. 1868. I vol. in-12.

M. Faillon (1800-1870) avait publié en 1832, in-12. la *Méthode de Saint-Sulpicc dans ta direction des catéchismes,* livre excellent, selon Mgr Dupanloup *(L'fruvre par excellence* ou *Entretiens sur le catéchisme,* Paris, 1869, in-8·) ct il en loue la prudence et l'expérience. En 1856. M. Icard, alors chargé des catéchismes de Saint-Sulpicc, en donna une nouvelle édition ct cn 1871. une troisième. De même, cn 1857. il composa *Explication du catéchisme du diocèse de Pans pour les enfants de la première communion,* in-12, qui eut une seconde édition cn 1871. Pour compléter cette explication. M. Icard donna en 1858. in-8°. *Instruction tirée de l'histoire sainte ct de Γhistoire de ΓEglise à l'usage des jeunes enfants,* par le directeur des catéchismes de la paroisse Saint-Sulpice. Il avait donné cn 1818 *('.ours d'instruction religieuse à l'usage des catéchismes de persévérance, des élèves des petits séminaires ct des collèges,* 2 vol. in-12. L'ouvrage était incomplet ‹le la partie morale et de la partie liturgique. Elles parurent dans la seconde édition. 1853, I vol. in-12; F édit, en 1875. On lui doit aussi *Exposition de la religion chrétienne mise à la portée de tout le monde* par le directeur des catéchismes de lu paroisse Saint-Sulpicc. Paris, 1855, in-18; une F édition en 1877.

V. La pnÉmcATioN. Le concile de Trente défend d'élever un diacre au sacerdoce avant de s'assurer s'il est capable «l'instruire le peuple des vérités nécessaires au salut. Dans les séminaires on forme à la prédication. par ‹les cours théoriques et par «les exercices pratiques. (J. L. Bertrand. *Histoire du séminaire de Bordeaux-Hazas,* t. ni, p. 226; Gosselin. *Vie de M. Emenj,* 1. 138. Panni les mss de M. Emery, se trouvent «les notes pour un cours de prédication·

M. Ilamon (1781-1871). supérieur du séminaire de Bordeaux, de celui de Clermont et curé de Saint-Sulpirc, composa en 1816 un *Traité de prédication à l usage des séminaires,* in-8·, qui en 1891 en était ù sa 9' édition. Lui-même pratiquait les conseils qu'il donnait : il était simple et élégant à la fois, en même temps que pieux et persuasif. On peut s'en convaincu en lisant son *Discours pour l'inauguration du munu ment de S. Itm. le cardinal de Cheuerus,* 1819, in-8·, 4 *Hetraites pastorales et discours divers,* 1889. 2 vol. in 12. qui furent publiés par M. (ira nidon. vicaire a U paroisse Saint-Sulpicc. M. Branchcreau qui écrivit h *Vie de M. Hamon,* comprenant lui aussi l'importance d'une bonne prononciation et d'un intelligent groupement des mots, co qui est partie essentielle de l'art oratoire, composa à l'usage des séminaristes, *la lecture â haute voix,* Paris. 1883. in-12.

Jérome Hlbel (1837-1909), qui avait des talents oratoires, voulut donner un guide et une méthode aux prêtres cn publiant *La parole sainte.* Paris, 1892. in-12. – Louis (iondal (1851-1919), qui avait les ℘ualité naturelles de l'orateur et n'omit rien pour sc perfectionner dans cet art. publia d'après les maîtres et d'après son expérience : *Le mécanisme de la parole,* s. ‹1.. in 8°; *Parlons ainsi. De la voix et du geste,* 1900, in-8°. En 1901, édition plus complète: *Parlons ainsi. De la voix et du geste,* élude théorique ct pratique du mécanisme de la parole, où se trouvent réunis les données des physiologistes, les règles des grammairiens et les conseils des artistes sur l'art de bien dire, en chaire, au barreau, au cours. à la tribune, ct dans les lectures publiques. *Pour mes homélies des dimanches et des fêtes : textes évangéliques, indications exegétiques, inspiration oratoire,* 2 vol. In-8· : ouvrage très suggestif, ('.es volumes sont toujours en librairie. Mentionnons ici l'édition critique des *Œuvres oratoires de Hossud* par l'abbé Lebarcq revue ct augmentée par E. Levesque cl Ch. Urbain, Paris, 1911-1926, 7 vol. in-8·.

VL Spiiutualité; théologie ascétiqie et mystique. — Comme le séminaire n'est pas seulement une maison d'études, mais aussi et surtout un lieu de formation spirituelle, on doit s'attendre à cc que les publications de spiritualité soient assez nombreuses. La vie chrétienne et sacerdotale fait l'objet ordinaire des méditations, des exhortations, des enseignements.

En tète des auteurs ascétiques et mystiques de la Compagnie, vient le fondateur, un des auteurs principaux de. l'école française. Voir H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux,* t. ill. c. iv; cf. P. Pourrai. *La spiritualité chrétienne,* t. ni, c. xm et xiv; I. Icard. *Doctrine de M. Olier.* 2e édition. L'article Ol ibb, t. x i. col. 963-982. a déjà parlé de sa doctrine ct de ses ouvrages. Il suffit d'énumérer ici les principaux : *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure: Introduction à la vie ct aux vertus chrétiennes; La journée chrétienne; Explication des cérémonies de la grand'messe de paroisse; Traité des saints ordres; Pietas seminarii; Lettres* de M. Olicr.

Γη des sulpiciens qui le suivit de près dans la mort, comme il le lui avait prédit, Jean Blanlo (1617-1657), mérite d'être mentionné pour un ouvrage d'une doctrine très solide et plciiu d'onction, qui eut de très nombreuses éditions et est encore, en librairie : *L'enfance chrétienne gui est une participation de l'esprit et de la grâce du divin enfant Jésus, Verbe incarné,* Paris, 1665, ln-12. Le successeur de M. Olier. dans le supérioral du séminaire. Alexandre Le Kagols de Brelouvllliers (1621-1671), écrivit un *Journal spirituel pour rendre compte* ὰ *son directeur de ses dispositions intérieures,* 3 vol. in- 1°. ()n y reinanpie un grand attrait pour la vie d'union parfaite à Notre-Seigneur. Il a écrit aussi des *Mémoires sur la vie de M. Olier,* en 5 vol. in-l". L'est d'après ces *Mémoires* et d'après les mémoires mêmes de M. Olier. que M. Tronson composa Γ*Esprit de M. Olier.* L'est de ccs *Mémoires* qu'a été tiré : *L'esprit d'un directeur des âmes, c'est à dire Maximes et pratiques de M. olier sur lu direction,* ln-12. On conserve de M. de Brctonvilllors : *Instructions pour lrs plies de Tintérieur de la tris sainte Vierge,* in-Ie,

de 470 p. Cette communauté fondée en 1659 par les libéralités de M. do BrctonvÎllicrs, d'après les intentions de M. Olier, était chargée de procurer aux dames du inonde le bienfait des retraites spirituelles.

Le second successeur de M. Olier, Louis Tronson (1622-1700) composa plusieurs ouvrages pour les séminaires : *l'arma cirri secundum exemplar quod Ecclesia sanctisque Patribus a Christo Domino summo sacerdote monstratum est,* Paris, 3 vol. in-12: édit, de 1669 cl de 1682. Ces volumes ne comprenaient (pic les trois premières parties; l'auteur sc proposait d'en publier quatre autres, mais il cn fut empêche par scs grandes occupations et la maladie. MM. Desribes et Loricul de Flacourt les publièrent dans l'édition de 1727. Depuis, cet ouvrage fut plusieurs fois réédité. La reputation de M. Tronson comme auteur spirituel est principalement due â ses *Examens particuliers.* Ce n'est pas lui qui en eut la première idée. Ce fut M. Olier qui commença même à la réaliser de concert avec M. de Poussi, placé à la tête du séminaire *(Lettres de M. Olier,* édit. 1935, t. î, p. 117, octobre 1648). On conserve à Saint-Sulpicc un exemplaire de ce premier état des *Examens :* ils sont en petit nombre (83), traités brièvement cn trois points : l'adoration, l'examen proprement dit. la résolution. 11 est intitulé : *Méthode très utile aux ecclésiastiques qui veulent arriver à la perlection de leur état et qui leur enseigne comme ils doivent vivre dans une /onction si sublime et si sainte.* M. Tronson les développa en multipliant les détails pratiques et cn ajoutant des citations des Pères et des conciles et cn augmenta le nombre (200). Après avoir circulé d'abord cn copies manuscrites, la Pr édition fut achevée en 1690 et parut à Lyon cn 2 vol. in-8° : *Examens particuliers sur divers sujets propres aux ecclésiastiques et à toutes les personnes qui veulent avancer dans ta perfection,* par un prêtre du clergé. 11 y eut de 1res nombreuses éditions jusqu'à nos jours: la dernière cn 1927. On y trouve une connaissance approfondie du cœur humain. L'auteur 0 su en analyser toutes les faiblesses et les défauts avec une finesse et une abondance de details pratiques que ne désavouerait pas le plus habile psychologue. M. P. Bourget les admirait. Il est plus d'une réflexion ou maxime qui ne déparerait pas les *Caractères* de La Bruyère. Cf. Préface de l'édition de 1927 ct la *Bibliothèque sulpiciennc,* t. 1, p. 133-113. Inc nouvelle édition complétée et adaptée au temps présent a été donnée par J. Blouet. supérieur du séminaire de Coulanccs, Paris, 1936. in-8". A 1'usage des séminaristes, M. Tronson composa un *Traité de l'obéissance,* un *Manuel des séminaristes ou Entretiens sur la manière de sanctifier ses principales actions.* On lui doit aussi une *Retraite ecclésiastique suivie de méditations sur l'humilité.* ('es ouvrages ont circulé longtemps en copies manuscrites. Ils n'ont été imprimés qu'en 1823. Les *Œuvres complètes* de M. Tronson ont etc publiées par Migne en 2 vol. in-P. Le docteur Witasse. à la nouvelle (le sa mort, fit son éloge en Sorbonne, (.'est un homme, dit-il, (pie toute la France a consulté ct jamais personne ne s'est repenti d'avoir suivi ses conseils, tant ils étaient sages. Dans sa lettre à (dément NI pour demander la canonisation de saint Vincent de Paul. Fénelon disait de M. Tronson : *Is certir discipline studio ac peritia, prudentia ac pietate, sagacitate denique in explorandis hominum ingeniis, nulli, ni /allor, impar futi.* On peut s'en faire une idée en parcourant la vaste correspondance de M. Tronson avec les séminaires ct avec les personnes particulières, évêques, prêtres, laïques de toute, condition. Dès qu'il se vit appelé à gouverner la Compagnie, il chargea M. Bourbon, son dévoué secrétaire, de transcrire sur de grands registres In-folio toutes les lettres d'affaires qu'il écrivait chaque jour. Chaque séminaire a son registre à part : Angers, Autun. Bourges, Clermont, Limoges, Lyon, Le Puy, Tulle, Vivier La correspondance avec Montréal cn Canada comprend deux volumes. Trois volumes contiennent les lettres écrites à des évêques, des prêtres, des religieux ct religieuses, des hommes du monde de toute condition, (.es 11 volumes in-fol. contiennent environ 5 000 lettres, formant un précieux répertoire de renseignements sur tous les détails de l'administration des séminaires, sur l'esprit qui doit les animer, sur l'histoire de la Compagnie, sur l'histoire ecclésiastique de France et du Canada, sur le quiétisme, le jansénisme, etc.

Jacques Planat (1612-1681) publia un traité complet de la vie chrétienne sous le titre : *Schola Christi seu Breviarium Christiani in quatuor tomus divisum,* Béziers. 1656, t vol. in-16. Les quatre parties, hiver, printemps, été, automne, correspondent, par les considérations et les pratiques, à la voie purgative, â la voie Illuminative, à l'imitation de Jésus-Christ ct à la voie unitive. l'ne traduction non littérale, avec retranchements ct additions a été faite par M. La Sausse, prêtre de Saint-Sulpice à la fin du XVIIIe siècle : *L'école du Sauveur ou Bréviaire du chrétien,* renfermant une leçon du christianisme pour chaque jour de l'année, Paris, 1792, 6 vol. in-12. En 1656, M. Planat composa un ouvrage semblable, mai destiné aux ecclésiastiques : *Regula cleri seu magisterium clerici,* Béziers. 1656. in-21 ; 2e édit.. 1677. Ces leçons sur la vie cléricale sont distribuées cn 53 entretiens. Ccs ouvrages de Planat supposent une science éminente; ils sont écrits d'un style qui rappelle Gerson. — Jacques Guisain (1637-1682) a donné *Les sages entretiens d'une dme dévote et désireuse de son salut,* Caen. 1668. in-16, opuscule qui eut de nombreuses éditions avant la Révolution ct ultérieurement huit autres jusqu'en 1856.— B. Maillard (1618-1696), supérieur du grand séminaire de Lyon a composé: *L'esprit de M. llurtcvrnt,* premier supérieur du séminaire Saint-Irenée de Lyon. On insiste principalement sur son grand esprit de religion. Cet ouvrage circula cn de nombreuses copies manuscrite mais ne fut imprimé en partie que dans les *.\otes historiques sur le séminaire de Saint-Irrnée,* Lyon. 1882. in-8®, cf. Grandet. *Les saints prêtres français du* .rr/z· *siècle,* IIe série, p. 355-361. — A Lyon également parurent plus tard, œuvre de M. Claude Fyot de Vaugimois (1689-1758). *Les entretiens abrégés avec J.-C. avant cl après la sainte messe pour les prêtres, avec quelques sentiments de piété sur la sainteté ct Texcellence de leur ministère et l'explication des cérémonies du saint sacrifice,* Lyon. 1721. in-12. ouvrage remarquable do piété ct d'onction, réédite çn 1726 en 2 vol.In-12. L'édition de 1729 cn I parties. I vol. in-12. Le meilleur ouvrage pour la préparation et Γaction de grâces avant et après la sainte messe, dit la *Biographie universelle* de beller, continuée par Simonin. M. de Fyot de Vaugimois, donna également un *Manuel qui comprend les différentes méthodes pour entendre la sainte messe, pour la confession et la communion, avec des effusions en forme de prières pour la visite du très saint sacrement auxquelles on a joint la prière du matin et du soir, les vêpres et les prières au Sacré-Cœur de Jésus,* 1737, in-12, et un *Catéchisme, instructions ct prières pour le jubilé de l'église primatiale de Saint-Jean de Lyon,* pour l'année 1731, Lyon, 1731, in-12. Ce jubilé avait été accorde à cause de la concurrence de la fête du 1res Saint Sacrement avec celle de la Nativité de saint Jean-Bapti patron de celle église. — Jean-Baptiste La Sausse (1710-1826). auteur extraordinairement fécond cn spiritualité, a composé, traduit, ou adapté plus de soixante ouvrages. On ne doit pas le confondre, comme on l'a fait quelquefois avec un autre L I Sausse. ancien vicaire de Saint Pierre à Lyon, qui fut vicaire général de l'évêque intrus Laniourettc ct

finit par abandonner son état. Le sulpiclen. ne a Lyon sur la paroisse Saint-Xizier. mérita de scs directeurs la qualification d'ange de piété. Après avoir professe la morale A Tulle, il vint â Paris commo directeur du *petit* séminaire. Il refusa le serment constitutionnel, fut arrêté Λ Paris comme prêtre réfractaire en 1793. Pendu Λ la liberté par la chute de Robespierre, il se livra au ministère des âmes jusqu'à sa mort à 86 ans. En *1781 il* publia à Tulle un *Cours de méditations ecclésiastiques précédé de la preparation à la messe ct de l'action de grâces et de maximes pour chaque jour du mois,* 2 vol. in-12. En changeant quelques termes suivant que l'écrit était adressé Λ un religieux ou â un laïc ct en remplaçant quelques méditations, il publia le même cours à l'usage des religieux, et de même un autre à l'usage des laïcs; chacun la même année 1781. 2 vol. in-12. On lui doit *Vie sacerdotale rt pastorale.* Paris, 1781. in-16; *Considérations sur t'amour de Dieu ct sur l'amour de N.*-S. J.-C.. Paris. 1793, in-12; une *Retraite de dix jours,* Paris, 1793, in-12; *Le vrai pénitent, dirigé dans ta pratique des vertus pour tons tes jours de Cannée,* Paris, 1781, in-12. A ce vrai pénitent formé sur le modèle de David, dans une autre édition, 1785, l'auteur ajoute.: *Le vrai pénitent de nos jours ou abrégé de la vie du bienheureux Hennit-Joseph Ixibre,* réédité en 1826 ct 1872; ect ouvrage imprimé À la suite du *Vrai pénitent* est une traduction libre ct adaptation d'un ouvrage italien d'Antoine Franzini. prêtre de la Mission; *L'heureuse année ou l'année sanctifiée par la méditation des sentences et des exemptes des saints,* 1778, in-12, nombreuses rééditions â Rouen ct â Paris; *Soupirs ct pratiques d'un cour pénitent* par l'auteur du *Vrai pénitent,* Paris, Tulle, 1787, in-12; ccl ouvrage fournit aux *Nouvelles ecclésiastiques* du 30 janvier 1787 deux colonnes d'invectives; *La dévotion aux mystères de Jésus-Christ et de Marie,* connue sous le nom de la *Dévotion des quinze samedis,* Paris, 1790, in-12, réédité en 1821 ; *La dévotion du Saint-Sacrement pour tous les jours du mois,* Paris et Bruxelles, 1791, in-12. petit livre d'une belle impression avec des vignettes historiques, fruit d'une solide piété, dit le *Journal historique cl littéraire* du 15 mars 1792, p. 419; nouv. édition, 1803. Mais cc journal se trompe en attribuant cet ouvrage à M. Olicr; *Tableau historique et moral de toute ta Bible, suivi des sentiments de pénitence de M, de La Haye, ct des considérations édifiantes sur saint Ignace, saint François-Xavier, à l'usage des maisons d'éducation et des personnes de piété,* Lyon. Paris, 1801. in-8°. M. La Saussc a traduit ct accommodé un ouvrage excellent de spiritualité composé par Jacques Planat dont nous avons parlé plus haut. Cc n'est pas une simple traduction, bleu des choses ont été retranchées, ou abrégées ou ajoutées. La préface intitulée : *L'auteur délivré de prison aux lecteurs qui veulent aimer Jésus-Christ,* contient des détails intéressants touchant l'histoire de l'auteur ct de son livre. Il a également édité en les accommodant *Doctrines spirituelles du Père Berthier, du Père Surin, de Mgr d'Orléans de Ui Motte, évêque d'Amiens, de sainte Thérèse,* 1792. 2 vol. In-12; *Ixs conversations de dom Augustin, abbé de la Val-Sainte, avec des petits enfants qu'on élevait dans le monastère,* Paris, 1798, ln-8°; *Le prédicateur de l'amour de Dieu* du P. Surin, Paris, 1799, in-12; *La Guide spirituelle du P. Surin,* suivie du decalogue sur la vie Intérieure, d'une paraphrase du psaume cxxxvr; *Dialogues chrétiens sur la religion, les commandements de Dieu et les sacrements,* Paris, 1862. 3 vol. m-8 ' : le *fonds de* l'ouvrage est tiré des conférences prêchées *par M. de* La Forest, curé de Sainte-Croix de Lyon; *Homélies sur la liberté, l égalité et la philosophie moderne,* par Mgr Turchl, évêque de Parme, traduite de l'Italien, 1816, in-12.

Nous devons ù M. Emery, .supérieur général de Saint-Sulpicc : *L'esprit de sainte Thérèse recueilli dr ses o uvres ct de scs lettres, ouvrage également utile oui personnes régulières et séculières qui aspirent ii ta perfection,* Lyon. 1776, in-8°; édit, en 1779, en 1821.', — Ch. Nagot (1731-1816) a publié *Recueil de conversions remarquables nouvcUcmenl opérées dans quelques protestants,* Paris, 1789, in 12; plusieurs réédition : 1789. 1791, 1796. 1822. 1855. – L'auteur de *Népottrn ou l'élève du sanctuaire,* Lyon, 1832, in-12, c>t M. Vernet d'abord directeur au séminaire de Toulouse, qui après le refus de serment se retira dans le diocèse de Viviers, dont Mgr d'Aviau lui confia le soin durantia Révolution. Fondateur avec la Mère Rivlcr dessaun de la Présentation de Marie, Il leur donna des règles : *Le tiers-ordre de la congrégation des saurs de la Présentation de Atarir* ct Γ*Examen de conscience* pour les sœurs novices do la Présentation, in-18. — Jacques Valentin (1790-1817), directeur a Viviers ct au l'uv a composé *Vie propre du prêtre ou vie de joi,* Lyon-Paris, 1828; grand nombre d'éditions. — Denis Vincent (1813-1869), directeur au séminaire de Lyon, est l'auteur d'un petit volume souvent réédité : *tx pieux ecclésiastique en voyage,* Lyon. 1854, in-8®, ouvrage refondu par M. Tardif (1831-1895) du séminaire de Tulle; à M. Vincent est dû aussi *Le pieux séminariste,* Paris, 1859, in-12; *De l'œuvre des vocations ecclésiastiques* ou de l'importance de procurer à l'Église de nouveaux et dignes ministres. Lyon, 1867, in-8®. – Alex. Lclouey (1806-1871) a donné le *Manuel de la confrérie de Tumour de Dieu rt du prochain qui expose la doctrine dr saint François de Sales sur Tumour de Dira et les vertus chrétiennes,* Valognes, s. d., ln-32; 3· édit., 1818. — M. l'abbé de Champgrand (1813-1881) publia *l.a dévotion aux saints anges,* Tours, 1873. in-12; *Pietas seminarii Sancti Suipicti auctorr J. J. (Hier : Opusculum ad fidem autographi olrriani restituit explanatione perpetua et notis auxit Feed. Labbe de Champgrand, Bituricus : accedit elucidatio orationis ' O Jesu vivens in Maria* , Bourges, 1879, in-18; rééd. cn 1885.

L'ouvrage de Michel Paillon (1800-1870), *Vie intérieure de la très sainte Vierge recueillie des écrits de M. Olicr,* paru à Rome, revêtu de *Vimprimatur* du Maître du Sacré-Palais et des approbations de trois membres de la congrégation de l'index, fut cependant exposé à des objections de quelques théologiens, comme le P. I-Tanzclin, ct de quelques censeurs romains. Pour répondre à certaines diflicultés, M. Paillon ht imprimer un appendice : *Dr quibusdam difficultatibus minoris momentt a RR. censoribus Olcrio objectis.* Une seconde édition abrégée, déchargée des textes des Pères a été donnée par M. Icard. Paris. 1872, in-12; *2′* édit., 1880. M. Paillon recueillit aussi des ouvrages de M. Olicr, *Sentiments de M. Olicr sur saint Joseph,* travail manuscrit assez étendu d'où l'on a extrait quelipies pensées dans un opuscule in-32. André Hamon (1795-1874), supérieur du séminaire de Bordeaux. puis curé do Saint-Sulpicc. composa *Méditations â l'usage du clergé et des fidèles pour tous les jours de Tannée,* Paris, 1852. 3 vol. in-8° ou l vol. in-8®, ouvrage qui eut de très nombreuses éditions, s'est répandu à plus do cent mille exemplaires cl est toujours dans le commerce. C'est également avec un très grand succès que M. Branchereau publia : *Méditations èi l'usage des grands séminaires ct des prêtrès.* Paris, 1890, l vol. in 12. Nombreuses éditions ct traductions cn plusieurs langues étrangères. Le mérite cn est la clarté et la profondeur des pensées. Son livre de la *Vacation sacerdotale,* Paris. 1896, in-12, a été assez vivement attaqué sur certains points, où l'on so méprenait sur le sens et la portée de scs assertions. On lui doit : *Politesse cl convenances ecclésiastiques,* Paris,

1872, m-8" : c'est un traité sur les devoirs extérieurs de la vie sacerdotale A la doctrine rt n la piété, il est utile de Joindre le savoir-vivre dans les relations, G éditions ct uni traduction espagnole Outre quelques œuvres qui sc rangent plutôt dans l'apologétique, M. Aug. Biche (1821 1892) composa : *Le Pater noster* par un prêtre de Saint Sulpice, Paris, 1890. in-18; *Souffrances cl consolations* dont la Irr édition est de 1869; rééd. en 1872 ct en 1889; *L'amitié,* 1871. petit in-12, qui eut trois editions et fut fort apprécié: *Le livre de prières à Tusage des hommes,* avec des explications ct des maximes, Paris, 1873, in-32. Il ht une traduction des *Fiorelli : Fiorelli ou petites fleurs de saint François d'Assise.* en 1817, qui rut 6 éditions. Ozanam a loué l'exactitude et l'élégance de cette traduction. Il traduisit également : L *incendie du divin amour* par saint Laurent Justinien, 1819, in-12, et li! *Combat spirituel,* traduction nouvelle, précédée d'un exposé critique sur les traductions françaises publiées jusqu'à ce jour. — Dominique Sire (1827-1917), directeur au séminaire du Puy ct au séminaire Saint-Sulpicc de Paris, consacra saxii a la glorification de la sainte. Vierge, L'est lui qui eut la première, idée do la statue colossale de la Vierge sur le rocher Corneille, ct lit demander pour cela à Napoléon III le bronze des canons qu'il prendrait à Sébastopol. Il sut réunir au Puy une belle bibliothèque mariale. A Paris, après la bulle *ineffabilis* qu'il regardait comme un hymne à la sainte Vierge, il voulut que cet hymne fût chanté en toutes les langues et dialectes du monde. H lit traduire la bulle en toutes ces langues et écritures, en fit orner tous les exemplaires par des artistes de tous pays. Pour réunir ces chefs-d'œuvre de dessin, d'enluminure, de reliure, il lit exécuter un meuble, merveille d'art qui eut le grand prix d'honneur à l'exposition de 1878 ct occupe actuellement le centre d'une salle du Vatican. — Jérôme Bibet (1837-1909). directeur à Orléans et à Lyon, a publié: *la mystique divine distinguée des contrejaçons diaboliques et des analogies humaines,* Paris. 1871-1882, 3 vol. in-8·; 2p édit., 1895; la 3e en l vol. in-8<>, œuvre importante sur une question alors peu explorée ct complétée par les deux études suivantes : *L'ascétique chrétienne,* 1887. P édit., en 1895; rt *Les vertus cl les dons dans la vie chrétienne.* Paris. 1901. in-8®; *Lrs joies de ta mort,* 1902, in-12. En 1892, Il publia une œuvre personnelle sur les vertus naturelles ; *Honnête avant tout.* L'œuvre de M. Kibel sur la mystique et l'ascétique a été reprise depuis.au point de vue historique, dans une vaste étude de M. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne* en l vol. in-12 (1918-1928). Du point de vue doctrinal elle a été exposée dans un *Précis de théologie ascétique ct mystique,* 1923, 2 vol. in-11», par A. Tanqucrey, 3r éd. en 1921 en l vol. in-lG. Un *Abrégé de théologie ascétique et mystique* en a été tiré par J. Gautier en 1927. M. Tanqucrey a aussi publié *Les dogmes générateurs de ta piété,* cinq opuscules réunis en l vol. În-lG, 1930; 2 édit, en 1932. Deux autres séries ont paru en 1932.

Incliné par le caractère de son esprit ct ses goûts comme par son zèle. M. Bacuez (1820-1892) composa un bon nombre d'ouvrages pratiques, relatifs à lu sanctification des séminaristes et des prêtres : *Du sacerdoce et du saint ministère par les Pères de l'Église.* !! donne des citations bien choisies dans le texte latin avec une traduction française et une notice des auteurs cités. Paris. 1861. in 32. Presque en même temps il publia *Saint François de Sales, modèle rt guide du prêtre ct du pasteur,* Paris. 1861, In-12. Une nouvelle édition a été donnée en 1911 par les solns de M. Letourneau. curé do Saint-Sulpicc. Un volume qui eut beaucoup de succès et exerça une influence très étendue fut: *Du saint office au point de vue de la piété.* Puris. 1867. in-12. Il a été traduit en allemand, cn anglais et eut 5 éditions, la dernière cn 1925 par les soins de AL Vlgourel, sous le titre : *L'office divin et la vie de. T Église.* On utilisait beaucoup dans les séminaires tes *Instructions et méditations â l'usage des ordtnands,* sur l'état ecclésiastique, les ordinations ct les saints ordres : 1° *Ixt tonsure,* 1881. in-32; *Ixs ordres mineurs.* 1881; *Les ordres sacrés,* 1890. On estimait beaucoup : *Du divin sacrifice et du prêtre qui le célébré,* Paris, 1888, in-12; F édit., 1895; enfin. *Du directeur de séminaire, conditions, devoirs pratiques,* Paris, 1892, in-32.

Henri Toussaint Icard <1805-1892). supérieur général de Saint-Sulpicc ct auparavant professeur au séminaire depuis 1833 ct directeur des catéchismes, a publié *La doctrine de M. Olier expliquée par sa nie et par ses écrits,* Paris. 1889, in-8®; 2· édit, augmentée cn 1891. Il donna, comme nous l'avons vu plus haut, une édition de la *Vie intérieure de la sainte Vierge.* tirée par M. Faillon des écrits de M. Olicr. On lui doit aussi *Traditions de la compagnie de Saint-Sulpicc pour la direction des grands séminaires,* Paris. 1886, in-8®. — Jean Guillemon (1831-1906). qui fut vicaire a Saint-Sulpicc, supérieur du séminaire d'Avignon ct directeur de la Solitude, a laissé un ouvrage de spiritualité d'une grande clarté ct précision : *La vie chrétienne, ses principes fl sa pratique.* Paris, 1891. 2 vol. in-12 ct *Méditations pour tous les jours de Vannée sur la vie dr N.-S. J.-C. par le P. I. Hayneuve. Abrégé à l'usage du clergé ct des fidèles,* Paris, 1898. ' vol. in-12. — Jcan-Baptlsto Hogan (1829-1901). qui fut trente-deux ans directeur â Saint-Sulpice avant de s en aller fonder un séminaire a Boston, puis le séminaire universitaire de Washington, n écrit un petit recueil de méditations pour les prêtres qui eut un très grand succès. Publié en langue anglaise, il a été traduit sous le titre : *Pensées pour chaque jour* â l'usage des prêtres, Paris. 1902, ln-21. Désirant donner une direction et des conseils pratiques au clergé dans l'ordre intellectuel, il composa un livre très suggestif, *Clerical studies,* Boston» 1898, traduit en français *Études du clergé,* ln-8®. — Jean Guibcrt (1857-191 l), professeur à Issy, puis supérieur du séminaire de l'institut catholique durant quinze ans. eut toujours le souci très vif de savoir, de vouloir, de conquérir et de communiquer aux autres ces mêmes dispositions. L'œuvre de sa plume fut abondante. Les ouvrages qui se rapportent a la formation morale ct spirituelle sont : *Lu bonté; Le caractère; La piété; La pureté,* petits volumes in-32, publiés de 1901 à 1910. qui seront répandus à dix ou quinze mille exemplaires. C'est aussi une série d'ouvrages relatifs à la direction <lc la vie. comme A *l'entrée de la vie,* 1896; *Culture de la vocation,* 1891; *Conseils sur la vocation.* 1897: *Devoirs du séminariste.* 1808: La *direction spirituelle dans les maisons d'éducation,* 1899; La *formation de la volonté,* 1902; *L'éducateur apâtre.* 1896, volumes in-18 qui se sont vendus jusqu'à onze et dix-huit mille. *La retraite spirituelle.* 1909, in-18, avec ses quatre divisions : me connaître, me conquérir, me travailler, me dépenser, donne l'idée la plus exacte de ccquc fut l'homme et le prêtre. Il y revit tout entier. Fruits d'une expérience consommée, ces ouvrages révèlent un maître de la science des mœurs ct de l'ascétisme chrétien. – *Les élévations dogmatiques* de AL Sauvé (1848 1925) l'emportent notablement, a-t-on «lit, sur la moyenne des livres dits · de piété ». Elles se distinguent par la richesse cl l cxccllcuce du fond. C'est une théologie vivante, aflective. pleine d'aperçus suggestifs, présentés simplement, sans recherche de style, mais avec une onction communicatise. Il a mis à contribution les meilleurs théologiens, en particulier Thompssin. les grands auteurs spirituels, les commentaires de l'Évangile les plus autorisés, (:es ouvrages portent tous le nom *intime* qui en mar<|ue le caractère :

Dieu intime : l.a sainte Trinité, 1 vol. in-12 (12 edit.); *Jésus intime,* 3 vol. (13 édit.); *Lange et l'homme intimes,* l vol. (8 édit.); *États intimes,* l vol.; *Le Sacré-Ccrur intime : le culte du Sacré-Caur,* 2 vol. (6 édit.); *Ixs litanies du Saeré-Cirur,* l vol.; *Mûrir intime : le culte du cour de Marie (*l édit.); *Saint Joseph intime,* l vol. (-l edit.); *L'Évangile intime : le culte des mystères et drs paroles dr Jésus,* l vol. (2 édit.); *L'eucharistie intime,* 2 vol.; *Le prêtre intime,* 2 vol.; *Lourdes intime,* l vol.; *Rome Intime,* l vol.; *l.e religieux intime,* 2 vol. Ccs publications (pii ont paru de 1901 â 1921 ont obtenu un grand succès parmi lo clergé, les communauté religieuses et les laïcs les plus instruits et ont valu à l'auteur en 1908 des éloges très précis du Saint-Siège (pii relève *copiam pondusgue rerum,*

Louis Gnrriguet, en même temps qu'il s'occupait des questions sociales, a donne une contribution importante â hi spiritualité. *La vierge Marie, sa prédes hnation, sa dignité, ses privilèges, son rôle, ses vertus, ses mérites, sa gloire, son intercession, son culte,* Paris, 1916, fort vol. in-8·. (Test un vrai traité de mariologle. très précis, très clair; *Le Sacré-Cwur dr Jésus : Exposé historique rt dogmatique dr la dévotion au Sacré-t'aur,* Paris, 1920, un fort vol. ln-8·'; *Eucharistie ct Sacré-Cirur,* étude comparative de théologie el d'histoire sur le deux dévotions, Paris, 1925, in-8°. L'année suivante, il til de ce traité hislorico-doclrinal. une édition abrégée sous forme de livre de piété, accessible a tous ; *t.es deux grandes dévotions de l'heure présente : dévotion à l'eucharistie et délation au Sacré Ca ur,* in-12. Ce point de vue pratique lui Ht donner *l.e mois dr Marie, Le mois de saint Joseph, l.e mois du Sacré-('.uur. Le mois des morts,* petits volumes iri H» qui eurent plusieurs éditions; A'os *chers morts,* Es.v/r *sur le purgatoire,* in-12; plusieurs éditions.

George Letourneau (1850-1926). ancien supérieur du grand séminaire d'Angers et curé de Saint Sulpici, ml pour préoccupation dominante la formation cl la sanctification du clergé. Elle a inspiré ses ouvrages : *l.a méthode d'oraison mentale du séminaire Saint-Sulpicr, réductions et explications primitives,* Paris, 1903, in-12; *Ministère pastoral de M. Ohcr,* Paris, 1905, in-12; */.a mission de J.-J. (Hier et la fondation des grands séminaires,* 1906, in-12; *Nouveau manuel du séminariste,* 1906, in 12; *Pensées choisies dr J.-J, Otier sur le culte dr Noter Seigneur, de la sainte Vierge ct des saints,* 1916, in-2 l; *Guide du prêtre dans ses retraites annuelles : sept dévolions, sept /onctions sacerdotales, sept examens, sept vertus,* 1917, in-12; *Lettres de direction à un élève dr grand séminaire,* 1925, iu-18; *Sous ta conduite dr M. (Hier, textes choisis dans ses a uvres et disposés en forme dr retraite sacerdotale,* 1921. in-12; *Petits dialogues sur la vir chrétienne,* 1925. in-16. Etant supérieur du séminaire d'Angers, il avait publié l'ouvrage de (irandel : *Les suints prêtres du λ ïï// siècle,* 3 vol., Angers et Paris. Étant à Solnt-Sulplcc, il collabora avec M. (ionlicr d'Émcry pour publier mie nouvelle édition, revue ct complétée de la *Vie dr saint Erançois de Sales,* par M. I fanion, 2 voL ln-8®.

Gabriel André (1818-1931), qui fut professeur de dogme ή Baltimore el à Boston et revint en France pour diriger le séminaire universitaire de Lyon et fut supérieur du grand seminaire d'Avignon, composa *Nouveaux examens dr conscience rt sufets dr méditations à l'usage du clergé dr nos fours,* in-8», et *V Éducation sacerdotale des apôtres à l'école dr Jésus-Christ, souvr ruin prêtre,* Part 1925. 2 VoL in-8°. En Amérique, il avait eu une grande part à l'organisation de l'œuvre do la Propagation de la foi cl â la Société pour la propagation de la fol aux États I ids. Il i vail en 1897 Iradull un ouvrage du cardinal (dbbons. *L'ambassadeur du t.hrist.*— Théophile (Jubo 1860-1932). professeur au séminaire dy, fut supérieur du grand séminaire

de Bayciix. Scs études, comme scs qualité nalurtlH et stiniaturelle.s, en firent un des instruments lu plu» efficaces dans lo procès de cnnoidsalion de suinte Thérèse de l'Enfant Jésus. Il dégagea d'une façon précise lo caractère vxlraurdimdrcment héroïque do vertus de la sainte, lût 1921. Il composa *VEsprilib la bienheureuse Thérèse de l'Enfant Jésus,* d'après Ms écrits et les témoins oculaires do sa vie. Joseph Bruneau (I866-I933), qui fut de longues amices professeur nu grand séminaire de Baltimore et supérieur do philosophie, publlo en 1911 à Baltimore : *Dur Priesthoud,* cl en 1928, *Our priestly life* ct un commentaire du *Pietas seminarii Sancli Sulpitii.* I' (ion lier, professeur à Angers, puis a Baveux, n donné : *Règlement dr vir sacerdotale,* 1895. in 12; *Exidicnlion du pontifical,* 1898. in 12; *L'idée sacerdotale dam l« petits séminaires»* 1903» in 12.

VIL ÉCHITI'KE SAINTE. - On sail de quelle vénération M. Offer (uilourail la Bible et comment il tn recommandait la lecture et l'étude, Failion, Vir ‹fr *M. Olirr,* l. 111. 138. On lisait assidûment la Bible dam les séminaires; on faisait des conférences sur la sainte Écriture. On l'étudiait en Sorbonne avec la théologie (Cependant il ne semble pas qu'il y eut un manuel en usage. On se servait d'ouvrages divers d'introduction ou de commentaire, comme lus ouvrages du P. i.amv, de Ménochius. de (;arrière. A la lin du xvin· siècle, l'étude de la sainte Écriture avait pris une plus grande extension dans l'enseignement, en face des attaque dont elle était l'objet.

Au XfXc siècle, l'Écriture sainte prit une place plus considérable dans l'enseignement. A Saint-Sulpicc, M. (iarider (1762-1815). qui avait étudié les langues orientales, fut chargé, ù son retour de Ballimorc.de renseignement de l'Écriture sainte. Les nombreux manuscrits qui nous restent de lui se rapportent aux introductions des différents livres de la Bible, à leur interprétation, â leur traduction. On volt qu'il se tenait au courant des travaux qui se faisaient alors en Allemagne, sur les Livres saints. Son zèle excita dans Je séminaire beaucoup d'émulation pour l'étude de la langue sainte. Des orientalistes, outre autres M. de Sacy, venaient assister aux exercices public qui terminaient les cours de chaque année. Lorsqu'il fut élu supérieur général, il continua de donner des leçon d'Écrituro sainte, el il le fit Jusqu'il 82 ans. Arthur Le Hir (1811 1868) lui succéda dans renseignement de l'Écriture sainte et de l hébreu. Benan, dans Sc *Souvenirs de jeunesse,* résume ainsi les qualités de son ancien maître : M. Le Hir était un savant el un saint : il était éminemment l'un et l'autre. Il était philologue, cl Benan lui doit beaucoup pour sa *Grammaire des langues sémitiques.* Sous le titre *d'Études bibliques,* Paris, 1869. 2 vol. ln-8". on a réuni le articles (pie M. la· Ilir avait publics dans les *Études religieuses* des PP. Jésuites. M. Grandvaux. professeur û Saint Sulpice, a publié de M. Le Hir : *l'e livre de Job, traduction sur l'hébreu et commentaire précédé d'un essai sur le rythme chez lrs Juifs rt suivi du Cantique dr Débora; Lrs Psaumes,* traduits do l'hébrou en latin, analysés et annotés en français, 1876, in-12; *l.f\ trois grands prophètes : Isaïe, Jérémie, Ézéchirt,* 1876, in 12; *Le Cantique des Cantiques* avec traduction de l'hébreu et commentaire. Gc livre fait portio de la (irande Bible Lethlellciix. Dans *VI 'niversité catholique,* M. \ igouroux publia, en mai ct Juin 1889: *Résumé chronologique dr la vir du Sauveur par M. Le Hir.* En s'inspirant do M. Lu Hir dont il avait suivi les cours. M. (ruillcmon donna en 1873 *La clef des épllrrs dr S, Paul,* analyse raisonnée, 2 vol. in 12. Les rudes tirées des manuscrits de M. Le Ilir sont marquée d'un astérisque et placées entre guillemets, 2 édit, en 1878.

Fulcran \ igouroux(1837-1915) fut professeur d'Écri ture sainte au séminaire Saint-Sulplco dr 1868 ή 1890, ρul ù l'institut catholique de Pari» de 1890 â 1903, necréluire de la Commission biblique dr 1913 à 1915. Quand, en 1859. il vint â Paris achever ses étude clericales, Il se forma A l'école de M. Le Hir, maître Incontesté dans lrs études bibliques rt en particulier dans la philologie orientale. Mais lrs Inclinations de M. \ igouroux, sa tournure d'esprit ne le portaie nt pas à étudier la Bible en philologue ou en théologie n, mais plutôt en historien des Institutions ct en apologiste. Les fouilles en Égypte et dans la région du Tigre ot de l'Euphrate avalent mis au jour des découvertes archéologiques qui renouvelaient l'apologétique bibli que. Mais ccs précieux renseignements étaient épars en quantité de monuments ou do publications spéciales. Il s'agissait de les réunir ct de les utiliser pour éclairer ct défendre les Livres saints. On ne l'avait pas encore tenté, du moins en I rance, cl. même à l'étranger, on ne l'avait (ail (pie partiellement cl piy manière de résumé. Vlgouroux l'a réalisé dans de Justes proportions dans *Lu Hiblc rt les découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie,* I vol., auxquels s'ajouta bientôt un volume semblable sur le Nouveau Testament. Ces cinq volumes d'une érudition sûre cl claire furent son œuvre de prédilection, qu'il retoucha ct compléta dans lrs différentes éditions. La 6 el dernière est la plus parfaite, ('.cl ouvrage est ‹e qu'il u écrit de plus excellent, œuvre solide cl durable qui lui a valu des éloges de Prance. d'Angleterre, d'Allemagne, de la part de nombreux érudits ct savants professeurs. Si la *Rible rt les découvertes modernes* ‹st l'œuvre la plus personnelle cl la plus intéressante de M. Vlgouroux, ce n'est pas par elle, malgré son tirage à 10 000 exemplaires, qu'il a exercé son influence principale sur le publie ecclésiastique, mais cc fut par le *Manuel biblique,* devenu classique dans la plupart des séminaires de France depuis 1879 jusqu'à l'époque de sa mort. Les 13 éditions se sont suivies atteignant le chiffre (’e 60.000 exemplaires. Ce *Manuel* marque un notable progrès sur l'introduction de Glaire, vieille de quarante ans, et sur quelques autres manuels peu adaptes à l'enseignement. Les deux volumes de l'Ancicn Testament par M. \ igouroux sont notablement supérieurs aux deux volumes de M. Bacucz. sur le Nouveau Testament. Bien informes, d une solide érudition, ils devaient Cire dans sa pensée un livre élémentaire, un livre classique et pour cela sc tenir généralement dans les solutions traditionnelles, les opinions moyennes, ni trop avancées, ni retardataires. Cependant sur certaines questions où la tradition n'est pas engagée, où l'Églisc laisse hi liberté aux exégètes, l'auteur montra un peu trop de timidité. Ce sont scs deux principaux ouvrages. On lui doit encore *Mélanges bibliques : La cosmogonie mosaïque d'après lrs Pères dr l'Église, suivis d eludes relatives à l'Ancien et au Nouveau Testament,* 1882. in-12; *La Ihble et la critique,* réponse aux *Souvenirs de jeunesse de Rtnan,* 188.3, in 8 .

C'est à lui quo (ut confiée la direction du *Dictionnaire de la Ihblr,* en 5 volumes (1895-1912), où l'on s'étend sur les alentours de la Bible, en négligeant trop le côté lhéologique. En publiant la *Ihblr polyglotte* en 8 vol. In 8°, do 1898 à 1909. l'intention de M. Vlgouroux n'clail pas d'éditer une Bible savante, mais une petite polyglotte pratique à l'usage des jeunes prêtres du ministère. L'hébreu, le grec, la Vulgate suffisaient On peut regretter (pie la traduction française soit celle de la Vulgato, au lieu do la traduction de l'hébreu. Pour répondre aux attaques contre lu Bible, M. \ igouroux a publié *Les Livres suints el lu critique rationaliste,* 1886. l vol. in 8® ct in 12; 5r édit., 5 vol. In 8“ et 5 vol in 12; dans plu sieurs revues, *Revue des questions historiques, Revue des questions teirnhfigues,*)a *Controverse,* lrs *Éludes,* dansl'f *niversri Le monde,* il a donné de très nombreux article Voir E. Levesque, *M. Vigouroux et ses écrits,* dans *Revue biblique,* 1915, p. 183-216.

Dans scs publications, M, Vlgouroux fut. en exégèse, un conservateur, non pas étroit, final ami du progrès, un peu timide parfois.

Louis-Claude Fillion (1813-1927), disciple de. M. Vlgouroux· membre de la Commission biblique, est raulrur dr nombreux ouvrage publié à l'intention surtout des séminaristes ct des prêtres. Tout le monde connaît son édition de la Vulgate, avec Indb dion des chapitre et versets habituels, mais divisant le. texte selon le sens, texte accompagné d'une analyse continue qui éclaire le sens. (.cite *Ribtia sacra* éditée en 1887 a eu et a encore une très large diffusion. On lui doit aussi *La Rible commentée d'après la Vulgate ct tes textes originaux,* 1881 à 191 L 8 vol. in 8». Le texte latin étant accompagné en regard de la traduction française d'après la Vulgate, Il reste peu de place pour les commentaires qui sont assez brefs. Plus importante et plus riche en commentaires d'ordre varie est l'explication des évangiles (pii fait partie de la Bible dite de Lclhicllcux. *Évangile selon S, Matthieu.... selon .S. Marr,.., seton S, Luc,.,, selon .S. Jean...,* avec introduction critique el commentaires, une introduction générale aux évangiles rt une synopse latine. 1878-1888-1921. ♦ vol in X . s<m\eut n·. Jit< \ *le de \otrc-Seigneur Jésus-Christ,* 1922, 3 vol. ln-8®. exposé historique, critique cl apologétique très complet, nom treuse éditions; *Histoire d Israël, peuple de Dieu,* 1927, 3 vol. in-8°, pour le catéchismes el les fidèles qui s'intéressent ù la Bible. Tout en publiant ce ouvrages plus importants, il composa plusieurs volumes ou brochures au point de vue apologétique : *L'élude dr la Ihble,* in-12: *L'idée centrale de la Rible,* 1888, ιη-8·»; *Essais d'exégèse,* exposition, réfutation, critique, 1881, in 12; *L'rxidtnce historique de Jésus rt le rationalisme contemporain,* 1909, in-16; *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les évangiles cl ta vie de Jésus-Christ,* exposition historique ct critique, 1911, un vol. in-12; *L'Évangile mutilé rt dénaturé par lrs rationalistes contemporains,* 1910. in-16: *Les miracles de Jésus-Christ,* 1909-1910, 2 vol. In-16. Il a donné aussi le nouveau psautier du Bréviaire ι··ιη.ιϊη, Γ‘27. in 12

Pour aider le lecteur h l'intelligence dr la Bible, M. billion publia *Atlas archéologique dr lu Ihble,* 1883. In-fol.; *Atlasd'histoire naturelle de lu Ihble,* 1881. in-fol.; *Alias géographique dr lu Rible* d'apres les documents anciens ct lrs meilleures sources françaises, anglaises et allemandes contemporaines. 1890, in fol.; *Saint Pierre,* 1906, in 18; *Suint Jean,* 1907, in-16. Pour la diffusion, une petite edition des *.SuüUs évangiles,* I89Γ», in 18; cl une petite» édition des *Arles des apôtres,* 1902. in-18; un *Novum testamentum juxta Vulgata: exemplaria ct correcloria romana,* Paris. 1901. in-16. Toujours réédite M. de Boyssont 1883-1915). une des victimes de la Grande Guerre, nous n donné en 1912 une etude de théologie et d'histoire très exacte, *La Loi et la /ot,* elude sur saint Paul et les judaisants. L. Gondal (1851-1920) a public un excellent volume, très accessible à tous, aux divisions et aux formules très nettes et saisissantes : *Évangile : La provenance des textes,* Paris 1898, in 12. I n autre volume complète l'enseignement pour le Nouveau Testament : *Au temps des apôlft* ⁑ Paris. P.h ii, in 12.

Louis Desiiovers(187 1-1928). professeur d'exégèse et do langues orientales à Γ Institut catholique de Toulouse, où Il donna un brillant enseignement de 1905 ù 1928, a laissé une très rcmanpinble étude : *Histoire du peuple hébreu des Juges à la captivité,* t, i.

La période des Juges. 1922. in-8®. époque do transition où Israël modifie son organisation et son genre de vie. t. n. *Soûl et David,* 1930. in-8·; t. rn, *Salomon.* La religion ct la civilisation sous les trois premiers rois. 1930, In-8®. La mort l'a empêché de terminer le iv· volume. Cet ouvrage est d'un véritable historien, bien informé, judicieux, d'un style ferme, élégant. C'est la meilleure réponse, malheureusement incomplète, Λ l'*Histoire d'/sratl* de Renan. M. Desnoyers a laisse en mourant un volume qui a été publié après sa mort, en 1035 : Zzs *Psaumes, traduction rythmic d'après l'hébreu,* in-8®. .L Weber, supérieur du séminaire de philosophie d'Issy a donné le *Psautier du bréviaire romain,* 1932. in-18; 2' éd.. 1937. M. Lopin, le *Psautier logique,* 1938, 2 vol. in-8®.

Contre les erreurs des modernistes et en particulier contre les ouvrages de M. Loisy. Marins Lopin a publié : *Jésus, Messie et Pits de Dieu, d'après les évangiles synoptiques,* avec une introduction sur l'origine ct la valeur historique de ccs trois premiers évangiles, 2e édit., 1901, in-12; *L'origine du quatrième évangile,* 1907 in-12; *La valeur historique du quatrième Évangile,* 1910, 2 vol. in-12; *Les théories de M. Loisy,* exposé ct critique, in-12; *Évangiles apocryphes et évangiles canoniques,* dans la collection *Science et religion; Christologie : Commentaire des propositions* r.r rz-.r.v.r *vni du décret du Saint-Office « Lamentabili ».* in-12; *Le Christ Jésus, son existence historique ct sa divinité,* ln-8°; *Le problème de Jésus en réponse à MM. Loisy et Guignebert,* 1937, in-12. — On peut noter ici : *Nos quatre évangiles, leur composition et leur position respective,* par E. Levesque, Paris, 1923, in 12.

XIII. Dr o it c a n o n i q u e. Sous l'ancien régime, le droit canonique n'entrait pas dans les études des séminaires comme un enseignement distinct. Quelques parties se trouvaient mêlées à la théologie. Dans i'univorsllé, le droit canon n'était pas enseigné à la faculté do théologie cl n'était pas demandé pour les examens : il était réservé à la faculté de decret ou de droit. En 1093, on introduisit des conférences de droit canon à Saint-Sulpicc pour ceux qui fréquentaient les cours de Sorbonne. A la lin du xvm· siècle, M. Émcry établit une conférence par semaine à Lyon, à Angers et â Paris. Il composa à celle Intention un traite élémentaire. Il faut arriver jusqu'à M. Icard, qui. à partir de 1832, fut professeur de théologie et de droit canon au séminaire Saint-Sulpicc, pour voir imprimer un traité de droit canon, *Prirlectiones juris canonici habitae in seminario Sancti Sulpttii anno 1857-1959,* Paris, 1859, 3 vol. in-12; la 6· édition fut revue et éditée par M. Many en 1886 ct la 7r en 1893.

Mgr Many, docteur en théologie cl en droit canon, professeur à Γ Institut catholique, puis auditeur de Hôte, lit imprimer les cours qu'il enseigna : *Praelectiones juris canonici in seminario Sancti Sulpitii et in Instituto catholico parisiensi tradita*l *:* en 1903, les *Pritlecliones de missa cum appendice de Smo Eucharistico sacramento;* en 1901, les *Pnclectiones de locis sacris seu de ecclesiis, de altaribus, coemeteriis et sepulturis,* in-8·; en 1905, *De. sacra ordinatione,* in-8·. Ce qui donne du prix â cet ouvrage, dit Mgr Boudinhon dans le *Canoniste contemporain,* c'est une constante préoccupation d'éclairer la discipline actuelle par les enseignements de l'histoire. Mgr Many eut une part active dans l'élaboration cl la rédaction du nouveau droit canonique de Pie X ct Benoît XV. – En Amérique, M. Ayrinhac (1862-1930), professeur, puis supérieur au séminaire de San Francisco, donna G vol. in-8® d'études sur le droit canon d'après le nouveau Code : *General legislation,* 1923; *Marriage legislation,* 1918; *Penal legislation,* 1920; *Constitutional the Church.* 1925 ct 1929, *Legislation* o/ *the sacraments,* 1928; *Administrative legislation,* 1930.- En Prance, la publication du nouveau (’ode amena la composition de nouveaux manuels, Un professeur (Io Rodez, M. Canre en a publié un en 3 vol. in-12 : *Le Code de droit canonique,* 1927-1929. maintenant en usage dans beaucoup de séminaires.

IX, Lit u r g ie. On connaît le petit volume de M. Olier, curé de Saint-Sulpicc : *Explications des cérémonies de la yrand'messe de paroisse selon l'usaqr romain,* 1657, in-12. plusieurs éditions. Dans ses lettres nous trouvons des développements mystiques sur le chant ecclésiastique et sur l'orgue *(Lettres,* édit. 1935, t. i. j). 229 et t. n, p. 516). C'est à M. de Brclonvilliers, son successeur, que l'on doit les offices propres du séminaire Saint-Sulpicc : Offices et hymnes en l'honneur de l'intérieur de Notre-Seigneur. de l'intérieur de la Très Sainte-Vierge; du Sacerdoce de .Jésus-Christ, dont on faisait les fêtes particulières au séminaire, 1663-1665, 1667, in-32. — On doit â Jacques Planat (1612-1681) : *llymnodia cœlestis S. P, Innocentio XI, humiliter dicata,* Clermont, 1679, in-12. L'ouvrage comprend cinq parties : *De Dco et mundo,* 1l hymnes; *De Christo,* 108; *De cruce Domini ct Ecclesia,* II; *Virtutum omnium seu vilæ christianœ,* 1l ; *Dr theologia mystica,* 87. Un frontispice gravé représente Noire-Seigneur debout entouré des quatre évangélistes, et l'auteur, revêtu du surplis, à genoux à scs pieds. Au bas on lit ces paroles qui font allusion au nom de l'auteur : *Doc explanat opus dum dat sua lumina Christus,* Il composa également *Petit bréviaire, contenant un office réglé et raccourci pour toute l'année, suivant l'ordre des mystères, de la vie de Noire-Seigneur Jésus-Christ, approuvé du Saint-Siège par son légat, composé pour l'usage des clercs non encore dans les ordres sacrés et pour les personnes religieuses et laïques qui veulent avoir un office ti réciter toute l'année,* Béziers, 1675, in-12. — Barthélemi Joubert (1713-1781) fut chargé avec Simon de Doncourl par Mgr de Beaumont de préparer la nouvelle édition du missel donnée en 1738 par M. de Vintimillc; elle parut en 1777 ct fut suivie d'une nouvelle édition du bréviaire en 1778. Dom Guéranger *(Institutions liturgiques,* 2e édit., t. n. p. 513) reproche aux améliorations introduites par eux de n'ôlro pas dépourvues d'esprit de parti ; « autrement, dit-il, on nc s'expliquerait pas la faveur inouïe qu'obtint le travail des deux sulpiciens de la part des jansénistes, qui jusqu'alors n'avaient jamais manqué une occasion de s'exprimer contre leur Compagnie dans les termes les plus grossiers ct les plus méprisants ». Et dom Guéranger renvoie aux *Nouvelles ecclésiastiques* du 20 août, 29 octobre. 5 novembre 1781. (.'est sc méprendre étrangement sur le contenu de ccs feuilles. La feuille Janséniste appelle le sulpicien qui a dirigé la nouvelle édition du bréviaire · un critique aussi ignorant que téméraire ». Il est difficile de voir là l'expression d'une *laveur inouïe.* Critiquant ensuite le *Mémoire concernant la nouvelle édition du liréviaire et du Missel,* le giizcticr janséniste n'en cite que ce qu'il regarde comme faux ou douteux, en trouve les raisons fort mauvaises et entreprend de le réfuter avec dédain, estime que les éditeurs ont cherché à faire disparaître les *vérités'ïvs* plus opposées au molinisme, etc. Go n'est guère, ce scmldc, *reproduire avec une laveur complète le Mémoire* (cf. *Ilibl. sulpiciennc,* t. i, p. 119-121).

A. Caron (1779 1856), chargé «les fonctions de maître des cérémonies au séminaire Saint-Sulpicc. donna une huitième édition du *Traité des saints mystères* de Collet. 1817, 2 vol. in 12, en y faisant de nombreuses améliorations et additions. La 9° édition qu'il donna en 1823 fut augmentée d'un appendice : *Les cérémonies de ta messe basse,* pour donner aux prêtres nouvellement ordonnés la facilité d'apprcndro à la bien «lire. Appendice tiré ensuite à part sous ce litre : *Iss céré-*

monies dr lu m< sse basst exposées ℃lon les ℉ubrique du missel romain avec /ri *ili/Jérrtires du rite parisien.* Cette addition est bien h? travail de V. Caron cl non une uuvju do Collet comme le dit a tort Quérard, *La France littéraire,* t. ji, p, 245 cl après lui Hauréau *Histoire littéraire du Maine,* l. i, Paris. 1852. p. 333. M. Caron lut chargé de la nouvelle édition du bréviaire de Paris, parue en 1822, considérablement améliorée qui fut cependant attaquée par une *Lettre d'un grand vicaire sur te nouveau bréviaire de Paris* et à laquelle M. Caron répondit par une *Lettre au rédacteur de l'Ami de ta religion, sur une critique du bréviaire de Paris.* On lui doit *Manuel des cérémonies selon le rite de TÉglise de Paris,* par un prêtre du diocèse, Paris, 1816. ln-8°; *Notice historique sur les rites de l'Église de Pans,* par un prêtre du diocèse. 1816, in-8®. - Auguste Gosselin (1787-1858), contemporain de M. Caron, qui fut professeur, puis supérieur au séminaire d'Lssy, publia : *Instructions historiques, dogmatiques cl morales sur les principales fêles de. ΓÉglise,* Paris, 1818. 2 vol. in-12; 2· édit., 1850, en 3 vol.; ℉ éd., 1861. et en 1880. Il avait composé précédemment : *Notice historique et critique sur la sainte couronne d'épines de Notre-Seigneur Jésus-Christ ct sur les autres instruments de la Passion qui se conservent dans l'église métropolitaine de Pans, suivie de pièces justificatives,* 1828. in-8®. - On trouvera de curieuses recherches dans les *Études sur la signification des choses liturgiques,* Paris, 1906, in-12, de Tim. DcslogC (1 M3-1933).

Pour favoriser l'étudo de la liturgie dans les séminaires et parmi le clergé, un manuel est singulièrement utile. Plusieurs essais furent tentés. Bernard Théophile (1834-1910), professeur de liturgie à Angers et à Helms, composa un manuel en plusieurs volumes intitulé : *Cours de liturgie romaine ou explication historique, littérale cl mystique des cérémonies de l'Église à Tlisage des séminaires et du clergé; Prolégomènes et messe,* 1886. 2 vol. in-12; *Bréviaire,* 1887, 2 vol. in-12; *Rituel,* 1893. 2 vol. in-12. — Cette œuvre fut reprise, révisée, condensée par Louis Hébert (1877-1927), *Leçons de liturgie à l'usage des séminaires;* il en fil un ouvrage nouveau, d'après les réformes liturgiques et canoniques dont Pie X avait eu l'initiative. Ccs leçons forment trois volumes. *Le bréviaire cl le rituel,* 1915; *La messe,* 1916; *Le cérémonial,* 1917, et se recommandent par une grande précision. Les éditions se succèdent rapidement. A la mort de M. I lébert. le texte a etc revu par M. Grignon cl, à In 20· édition, par M. Fayard. — En même temps que M. Bernard. M. Aug.-Louis Lcrosey. édita un *Manuel liturgique à l'usage du séminaire Saint Sulpicc,* Paris. 1889. I vol. in-18. 1. *introduction à la liturgie.* 11. *Cérémonial romain.* III. *Explication des rubriques du missel, du bréviaire, du rituel ct du pontifical.* IV. *Histoire ct symbolisme de la liturgie.* Il s'en lit un abrégé : *Abrégé du manuel liturgique à l'usage du séminaire Sainl-Sitlpice.* 1893, in 8°. I nc 2e édition en 1902, revue, par M. Vigourel.

X. Hist o ihe. Avant la Révolution, Ihisloirc n'entrait pas. comme enseignement special, dans les cours des grands séminaires, non plus que dans les cours des facultés de théologie. Le concile de Trente n'en parlait pas dans son programma des éludes que l'on devait suivre au séminaire. Mais Ihisloirc ecclésiastique était plus ou moins mêlée aux autres enseignements. Aussi ne trouve-t-on pas de manuel d'histoire ecclésiastique. CL A. Dcgerl, *Hist, des séminaires,* l. n, p. 101.

Au xix® siècle, les professeurs rédigent d'abord leur cours ou utilisent le manuel d'AIzog, de Blanc, etc. Ils composent des manuels polygraphiês, puis imprimés.

Léon Bichon (1823 1887), après avoir publié *Vue générale sur l'histoire de l'Église,* 1860, in-8u, composa <.t édita un manuel en 3 vol. In-12, 1871 : *Histoire de VÉglise à l'usage des séminaires,* 3 édition, avec un allas pour servira l'élude <lc T Ecriture sainte cl de l'histoire de I Église. Frédéric Brugèrc (1823-1888) rom posa, en I · professant, V*Histoire ecclésiastique* qu'il fit polygraphier d< 1879 a 188 I en quatre cahiers formant 1180 pages manuscrites, sous le ti re *Tableau de l'histoire et de la littérature de l'Église,* programme d'un cours professé au séminaire Saint -Sulpicc. C'est un canevas ou les idées sont brièvement mais nettement ;ndiquée avec grande abondance de note» bien choisies. La maladie l'empêcha de le préparer pour l'impression. Ce cours est singulièrement suggestif pour un professeur ou pour des conférences. — Léon Marion (1852) publia une *Histoire de l'Église* en 3 vol.; une nouvelle édition en 3 volumes a été donnée par M. Incombe, supérieur du grand séminaire de Viviers. — Plus étendue qu'un manuel et écrite d'une façon vivante. l *Histoire de Γ Église,* par M. Mourrct,9 vol. grand in-8'·, dont, avec M. J. Carrcyrc.il donna un abrégé avec une abondante bibliographie : *Précis d'histoire de Γ Église,* en 3 vol. in-8®.

Une histoire de l'Église nc saurait négliger l'histoire de ses croyances, l'histoire des dogmes. Dans son *Tableau de l'histoire et de la littérature de T Église* que nous venons de mentionner. M. Brugèrc avait esquissé celte partie de la vie intérieure de l'Église en même temps qu'il traçait sa vie extérieure. Mais un manuel d'histoire, forcément abrégé, nc peut exposer cette partie que très brièvement : il faut un ouvrage spécial. C'est ce que Tixcront (1856-1925) nous présente dans son *Histoire des dogmes,* Paris. 1905-1912. 3 vol. in-12. L *La théologie anténicêenne;* 1L *De saint Athanase à saint Augustin;* HL *La fin de l'âge patristique.* Comme complément de celte histoire des dogmes, i) a donné en 1918 son *Précis de patrologie.* in:ô Pour faciliter l'étude des Pères, M. Frédéric Montera publie pour les classes d'humanités, de la cinquième à la rhétorique : *Pères de ΓÉglise,* morceaux choisis, in-18; dont il a publié la traduction en autant de volumes.

Plus nombreuses sont les publications particulières relatives à des institutions ou à dos perMumagcs ecclésiastiques. M. de Lanlagcs(1616-1694), donna *Viedcla vénérable Mère Agnès de Jésus,* religieuse de Tordre de Saint Dominique au monastère Sainte-Catherine de Langeac. 1665. in-4°. réédition en 1675 et 1712, 4· édit, en 1808 par M. Éniery. On sait que évite sainte religieuse eut une part considérable dans la vocation de M. Oher. M. de Lantages publia aussi une *Vie de la Mère Françoise des Séraphins,* du monastère dominicain de Saint-Thomas d'Aquin a Paris. 1669, In-8®. La première l *te de M. Olier* fut composée par M. Leschassier. 1687, ln-12 : elle est insérée dans *La me des saints* du P. Giry.- On doit à M. Baudrand (1637-1699) des *Mémoires sur ta vie de M. Olter et sur le séminaire de Saint-Sulpicc,* publics au t. ut de la *Bibliothèque sulptciennc* de M. L. Bertrand. On lui doit aussi une Vrc *de M. de Hretonvilliers* que Simon de Doncourl inséra dans les *Remarques historiques sur l'église et ta paroisse de Saint-Sulpicc,* t. m, p. 858-890. Empressé a conserver les documents qui pouvaient intéresser Thisloire de l'Èglise. il recueille en 5 gros vol. In-I°. *Actu S. Facultatis theologuc Parisitnsis in quinque tamis, anno* /67J, ms. du séminaire Saint-Sulpicc; le ⅝ vol. non relié a etc perdu à lu Révolution. Dons ses *Lettres choisies,* l. n. p. 230, Richard Simon en fait connaître le contenu et l'inlérêl. Ces documents regardent non .seulement l'histoire de la faculté de théologie de Paris, mais un bon nombre de faits importants relatifs a l'histoire de l'I'glise de France depuis le milieu du xm· siècle jusqu'à la fin du wn·. Il lit également un *Recueil de pièces sur la controverse relative à l'immaculée conception de la sainte Vierge à l'occasion d'un sermon prêché à Paris le 8 décembre*

1672, dans la chapelle du collige d'Harcourt (ms. in-fol. dc 500 p., au séminaire Sofnt-Sulplcc). Le célèbre Launoy fut engagé dans cette affaire et publia un libelle. Abondantes sont les productions do Joseph Grandet (1616-1724), supérieur du grand séminaire d Angers, qu'on a appelé ⅰ‹ Père de l'histoire ecclésiastique dc Γ \njou ». On lui doit *La vie de Mademoiselle de Melun,* fille dr Guillaume de Melun, prime d'Épinoy fondatrice des religieuses hospitalières de Baugé en Anjou. 1687, in-8°; nouvelle édition en 1898 par le chanoine Portais: l'édition de 1855 par le vicomte de Melun, tout en conservant le fond, rajeunit le style de Grandet ; *La oie d'un solitaire inconnu,* mort en Anjou en odeur de sainteté le 21 décembre 1691 (Antoine de Bourbon, comte de Morel), Paris, 1699, in-12; *ht rie de messire Gabriel Du Dois dc La Ferlé,* gentilhomme angevin, Paris. 1712. in-12: *Laide de messire Pierre Crestcy,* prêtre, curé de Barenton, au diocèse d'Avranches, Saint-Lô, 1722, in-12; *La vie de messire Louis-Marie Grignion de Montfort,* prêtre, missionnaire apostolique, Nantes, 1721. in-12; *Notre-Dame angevine* ou traité historique, chronologique cl moral de l'ori ginc ct de l'antiquité de la cathédrale «l'Angers, des abbayes, prieurés, églises, collégiales ct paroissiales, monastères et chapelles bâties el dédiées en Anjou, sous l'invocation dc la très sainte vierge Marie, publiée en 1881 par M. Lemarchand, ln-8°; *Les saints prêtres français du xv/r siècle,* t. r. Prêtres français en général; t. H, Prêtres dc l'Oraloire, de Suint-Lazare, de Saint-Nicolas et «le Saint-Sulpice; t. m. Prêtres angevins, publié d'après le ms. original par M. Letourneau. supérieur du séminaire d'Angers, 1897, 3 vol. ln-8·; *Histoire du séminaire d'Angers,* depuis sa fondation en 1659 jusqu'à son union avec Saint-Sulpice en 1695, publiée par M. Letourneau, 2 vol. in-8°, à laquelle celui-ci ajouta un volume sur l'histoire du séminaire jusqu'à nos jours. La bibliothèque de la ville d'Angers conserve un grand nombre de manuscrits et de notes relatives à l'histoire ecclésiastique «le l'Anjou. On en trouve l'énumération dans L. Bertrand, *Hibtiothèque sulpicienne,* t. r, p. 238-240.

M. Fr.-(diaries Nagot (1731-1816), directeur du grand séminaire de Saint-Sulpice avant son départ pour l'Amérique en 1791, à l'instigation «le M. Émery. composa une *Vie de M. Olier,* publiée par les soins «le M. Duclaux, Versailles, 1818, in-8°. — On doit à M. Gosselin, l'ouvrage loué comme profond ct solide par Montalembcrt *(Les moines d'Occidenl,* l. Vf, p. 560) intitulé : *Pouvoir du pape sur les souverains du Moyen Age ou Recherches historiques sur le droit public de cette époque relativement à la déposition des princes,* Paris, 1839. in-8°, nouvelle édition augmentée en 1815.

M. haillon (1890-1870) est surtout connu par son étude sur M. Olier ct scs ouvrages sur le Canada ct sur l'évangélisation dc lu Provence : *Vie de M. Olier,* Paris, 1811. 2 vol, in-8°; réedit. en 1813 ct 1853; la ⅈ édition est une ouvre nouvelle en 3 vol. grand in-8°, 1873 : la publication, inachevée quand mourut M. haillon, fut menée au terme par M. Gamon; *Mémoires particuliers l>our servir à l'histoire de l'Église de l'Amérique du* Non/: 1.l ct n, Vie *de la saur Rourgeoys;* l. ni, en 2 vol.. *Vie de Mademoiselle Mance;* t. iv, *Vie de Mme d'Youville,* publiées «le 1852 à 1851 à Villemaric en Canada; *Histoire de la colonie française en Canada,* Villemaric (Canada), 1865-1866,3 vol. in-4®. L'ouvrage a été interrompu par la mort dc l'uuteur qui avait réuni les matériaux pour pousser son récit jusqu'en 1760, au moment dc la conquête par les Anglais. M. haillon était partisan des origines apostoliques dc la Provence, de la venue «le sainte Marie-Madeleine en cette région. Il réunit de nombreux documents qui. par malheur pour sa thèse, ne sont pas aussi anciens qu'il prétendait : *Monuments inédits sur l'ajioMolut de sainte Marie-Madeleine en Provence et sur les uitlrn apôtres de cette contrée, saint Lazare, saint Maximin, sainte Marthe rt les saintes Maries Jacobé et Salami,* Migue, 1818, 2 vol. grand ln-8®. Get ouvrage fut critiqué dans *Origines chrétiennes de la Gaule : Leltm au IL P, dom Piolin,* par le C. «i'Ozonville; ct par L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne France,* t. i, 1891. On doit également à M. haillon ; *Vie de M. Demia, instituteur des sœurs de Saint-Charles,* 1829, in-8°; *Vie de M. de Lantages,* premier supérieur «lu séminaire de Notre-Dame du Puy, Paris, 1830, in 8'. On lui doit aussi la notice sur M. Garnier, supérieur «le Saint-Sulpice, insérée dans *VA mi de la religion,* 12 avril 1815, t. exxv, p. 101-101. Il avait réuni *.Matériaux pour l'histoire de l'éducation des clercs et l'histoire des écoles ecclésiastiques depuis le commencement de l'Église jusqu'à nos jours.*

F. Itégis Gamon (1813-1886) fut lui aussi, à l'exemple de M. haillon, un infatigable travailleur. C'est lui qui acheva la publication «le la *Vie dc M, Olier* par M. haillon, interrompue par la guerre et la mort dc l'auteur, cl composa la notice sur M. haillon en tête «lu premier volume. On lui doit les biographies suivantes : *Vie de M. Mollevault, prêtre de Saint-Sulpice, supérieur de la Solitude,* Paris. 1875, in-12; *Vie de M. Fafilon,* Paris. 1877, in-12; *Vic de M. de Courson, douzième supérieur du séminaire et de la Compagnie dr Saint-Sulpice,* Paris, 1879, in-12. Il publia la première édition critique «les *Lettres de M. Olier,* Paris, 1885, 2 vol. in-8°. Il a laissé en ms. : *Notice sur le séminaire de Clermont; Notice sur le séminaire de Rodez;* des *Notices biographiques sur quelques membres de la Compagnie contemporains de M. Olier;* «les *Catalogues biographiques rt chronologiques des supérieurs et directeurs dc plusieurs des séminaires de Saint-Sulpice avant la Révolution;* «les notices sur M. Duclaux cl sur M. Garnier, supérieur de Saint-Sulpice. — André Hamon (1795-1871). ou milieu de ses occupations de professeur, supérieur dc séminaire, puis «h curé de Saint-Sulpice, composa plusieurs biographies dc grand mérite : *Vie du cardinal dr C.hcverus,* par J. I luen-Dubourg (pseudonyme «le M. Hamon), Paris. 1837, in 8'›; 2" édit., 1811; 3ᵉ«lil., 1812; 4· édit., 1850. sous le nom «le M. Hamon. Villeniain faisait un grand éloge de ccl ouvrage; il a été traduit en anglais, en allemand, en espagnol; *Vie de Madame Rivicr, fondatrice et première supérieure dc la congrégation des sœurs de la Présentation dr Marie,* 1842, in-12; V/c *de mini François de Sales,* Paris. 1851, 2 vol. in-8°, nombreuses éditions «le cette remarquable biographie. En 1909, M. Letourneau, curé «l« Saint-Sulpice. aidé des noies «le Gonthier, chanoine d'Annecy, en a publié une nouvelle édition révisée. 2 vol. in-8°. De 1861 à 1866. M. I Limon publia *Notre-Dame de France, ou Histoire du culte de la sainte Vierge en France, depuis l'origine du christianisme jusqu'à nos jours, 'I* vol. ln-8®, distribués selon les provinces ecclésiastiques. – M. L. Branchèrent!, supérieur «lu séminaire «l'Orléans, qui avait beaucoup connu M. H imon en écrivit la biographie : *Vie de M, Hamon,* curé de Saint-Sulpice. Paris, 1877, in-12. 2r édit, en 1881. Jean Guibcrt fut prié par les frères «les Ecoles chrétiennes de leur faire une vie «le leur saint fondateur. Il publia en 1900 en un vol. in-8°, *Histoire de saint Jeun Raptistc de La Salle,* très documentée et très appréciée. - Frédéric Monter (1831-1912), brillant professeur, lin lettré, très au courant «le tous les documents, s'était mis avec toute son Ame à composer une *Vie de M. Olier* plus exacte, plus vivante et plus alerte «pie scs devanciers. La mort ne lui permit «le donner «pic le lrr volume, «pie IL Bremond regardait comme une biographie presque parfaite, édité à P;.ris 191 1. in-8®.

Les (piailles d'historien ct «le criticpic, M. L. Ber-

trand (1825-1917) les possédait A un haut degré : documentation sûre ct prêche, vaste erudition, critique avisée, style facile, limpide, plein de verve cl au besoin de fine malice. Il mente à ces titres d'être note ici et d'une façon particulière parce qu'il fut l'historien de la Compagnie, par sa *Bibliothèque sulpicienne,* parue en 1900, Paris. 3 vol. in 8'». Pas une année, on peut «lire, ne s'est écoulée sans que M. Bertrand ne publiât ou un ouvrage de longue, haleine ou une série d'articles dans les revues, qui paraissaient ensuite en brochures. Citons ce qui a trait à l'histoire ecclésiastique, publiée sous son nom, ou sous le pseudonyme d'Antoine de Lanlenay. Sous ce nom ont paru à Bordeaux les o uvres d'intérêt local. Ce sont : *Les prieurs claustraux de Sainte-Croix de Bordeaux et de Saint-Pierre de La Réolc depuis l'introduction de lu réforme de Saint-Maur,* Bordeaux. 1881. ln-8°; *Mélanges de biographie el d'histoire,* Bordeaux, 1885, ln-8® de 600 p. : la table énumère 35 sujets divers qui sc rapportent ù Bordeaux ou a la région; *L'Oratoire de Bordeaux,* Bordeaux, 1886, in-8°; *Labadie et le carmel de la Grainlie, près de Bazas,* Bordeaux. 1886. in-8°; *Peiresc, abbé de Gultrcs,* Bordeaux, 1888. in-8°; *La dévotion au Sacré-Ctrur dans lu ville dc Bordeaux. scs origines et ses progrès (1693-1767),* Bordeaux, 1900» in-8°. Les ouvrages publics sous son nom sont : *Vie, écrits ct correspondance littéraire de Laurent-Josse Leclerc,* Paris, 1878, in-8®. *L'histoire des séminaires de Bordeaux ct dr Razas,* 189-1.3 vol. in-8°; *La vie de Henry de Béthune,* archevêque dc Bordeaux. 2 vol. in-8°; *La correspondance de L. Tronson, supérieur général dc Saint-Sulpice. Lettres choisies,* 3 vol. in-8". Il avait commencé *Le catalogue biographique des évêques de France,* élèves du séminaire Saint-Sulpice au xvn· et xviir siècle. La mort ne lui a pas permis d'achever. il n'en a donné que l'introduction. — Nicolas Dorvoux (1856· 1923), professeur d'histoire ecclésiastique au séminaire de Metz, fut un infatigable travailleur, un grand silencieux. Quand, en novembre 1918, à Bévoie où étalent réfugiés les débris du séminaire, il vit arriver les soldats de la France, levant les bras, il articula fortement ce seul mot qui en dit long : *Enfin!* cl « son âme dc patriote sc referma dans la joie dc la France retrouvée ⁝ Il a publié un ouvrage de très grande ct exacte érudition : *Les anciens pouiliés du diocèse de Met:.* Nancy. 1902, in-8% el l'.t/An *historique du diocèse de Metz,* 1907, in-folio : ce dernier livre en collaboration avec le chanoine Bourgeal. supérieur du petit séminaire. A.-C. Sabatié (1817-1930), ancien supérieur des grands séminaires dc Reims et de Toulouse, a étudié spécialement l'histoire du clergé sous la Bevolution ct a publié *Les massacres dc septembre : les martyrs du clergé,* 1912, ln-8°; *La Révolution ct Γ Eglise en province : Debertier, évêque constitutionnel cl le clergé de Rodez,* 1912, in-8®; *Le tribunal révolutionnaire dc Paris, Les victimes du clergé,* ln-8°; *Les tribunaux révolutionnaires dc province. Sommaire historique, victimes dans le clergé pour chaque diocèse.* 2 vol. in-8 /.n *déportation révolutionnaire du clergé français.* 1916, 2 vol. ln-8°: *L'église ct la paroisse Saint-Aman* de Bodcz, 1923. 2 vol. in-8°. Plusieurs supérieurs de séminaire ont fait l'histoire de leurs maisons : .1. Mauvlel (1850-1915) pour Saint-Irénée de Lyon; .1. Blouct, pour Coulanccs ct Avranches. en 1936. Notons une œuvre qui sc rattache à l'histoire : *La correspondance dr Bossuet,* pur E. Levesque cl (31. I rbain. Paris. 1909-1925, 15 vol. in-8".

NI. Pmi osornii . - Avant la Révolution, l'étude dc la philosophie se faisait dans les collèges. Mais on fut rapidement amené à ouvrir un séminaire spécial pour les eleves (pii n'avaient pas encore abordé cette étude. Ainsi à Saint-Sulpice. près du grand séminaire, on établit la communauté des philosophes. Dans les grands séminaires assez nombreux on avait également le séminaire dc philosophie : dans les autres tous les élèves étaient ensemble, sauf à être séparés pour les ℭour dc philosophie qui souvent ne duraient qu'un an. Avant la Révolution, les professeurs dictaient leurs cours. On trouve encore assez souvent des volumes manuscrits avec le nom du professeur ct celui de l'auditeur. Après la Révolution on continua d'abord à suivre la même méthode, puis on imprima des manuels dc philosophie.

Augustin Manier (1807-1871), chargé d'enseigner la philosophie au séminaire d'Issy dc 1835 à 1818, était ensuite passé â Reims comme professeur, puis supérieur du grand séminaire. Il avait d'abord publié une *Introduction à la philosophie où l'on examine en particulier la philosophie de S' Graresande et le fondement dr la certitude de l'abbé de Prudes,* Paris-Lyon, 1811. in-12: ⅋ édit.. 1812; le *Traité des premières vérités et dc la source de nos jugements par le P. Buflier, S. J., nouvelle édition augmentée de notes critiques,* par un professeur de philosophie, Paris-Lyon. 1843. in-12. Il donna *Γη essai sur la philosophie de Bossuet,* dans une édition nouvelle, conforme au manuscrit original dc I I *Connaissance dr Dieu ct de soi-même,* Paris. 1858, in-12, 3 éditions; dc meme une nouvelle édition des *Traités de logique et de morale* par Bossuet avec une introduction par M. Manier, Paris. 1858. in-12. En 1843-184 L il fit lithographier en in-8" *Philosophise compendium.* Il le fit imprimer en 2 vol. in-8°. en 1847. pour l'usage des séminaires. En 1851. il donna une édition en 3 volumes in-12. La dernière édition donnée par l'auteur est la 9r. parue en 1870-1871. ('.'est dans cette édition qu'il soutient le *Système de probabilisme a compensation,* ci-dessus, col. 806. Une l(> édition fut préparée et publiés en 3 vol. in-12 en 1877 par un chanoine d'Orléans, professeur de philosophie au petit séminaire, M. L. Empart. Celte philosophie est influencée par les idées de ΓEcossais Thomas Reid. — A cette époque, qui suivit la condamnation du système dc Lamennais on s'occupait beaucoup du problème de la certitude; on en cherchait la solution dans les principes cartésiens ou dans la philosophie écossaise. On ne connaissait plus guère en France la philosophie de suint Thomas. M. Branchcrcau (1819-1915), professeur dc philosophie a Clermont puis à Issy, crut trouver la solution dans un ontologisme mitigé. Il composa alors scs *Pnelecttones philosophiae,* lithographiées en 1815. imprimées en 3 vol. in-12 en 1819; 2e edit.. 1855, en 9 fascicules. Après la condamnation des 7 propositions du Père Martin en septembre 1861. il crut pouvoir réduire sa philosophie à 15 propositions qui lui paraissaient très distinctes des 7 propositionset partant non censurées. Mais il lui fut répondu que, n'en étant pas suffisamment éloignées, elles ne pouvaient *tuto tradi.* Il écrivit une belle lettre de soumission qui lui valut une réponse dc Pie I\. 1res paternelle et trv> elnineuse ‹ t A. Crosnicr. *Louis Branchcrcau. P.S.S.,* Paris-Angers. 1915.

Mais depuis nombre d'années s'introduisait dc l'étranger des philosophies *ud mentem S. Thonur.* comme les manuels de San Severino. Liberatore. Goudin. Zigliara, etc. M. P. Brin (1813 1891) composa et publia en 1879 *Philosophia scotastka in qua theoria veterum, prircipuc S. Thonur, experientiis rrccntiorum accommodatur.* Paris. 3 vol. in-12. En 1881, l'édition prit le titre de *Philosophia sancti Thonur Aquinatis.* (.'est celle philosophie, revue pour la F édition par MM. 1 arges cl Barbcdctle en 1893 et 1895, el transformée peu après dans les éditions suivantes, qui n'a plus retenu le nom de M. Brin ct a pris le nom des nouveaux auteurs. 131e est encore adoptée dans un grand nombre de séminaires. On doit aussi à M. Brin, une *Histoire générale dr la philosophie,* Paris. 1882-1881. 2 vol. in 12. ct une *Histoire dc lu philosophie*

contemporaine, Pahs, 1886, In-12, il a été donné une traduction française de co cours de philosophie scolastique. Un de ses auteurs, Mgr Forges (1818-1926) se regardait comme un vulgarisateur de la vérité philosophique thomiste. Il sc lit connaître surtout par ses *Études philosophiques,* volumes ou brochures grand in-8°, qui se succédèrent rapidement el eurent plusieurs éditions : 1° *La theorie fondamentale de l'acte et de la puissance, du moteur rl du mobile;* 2° *L'objectivilt de ta perception des sens extérieurs;* 3° *Matière ct forme en présence des sciences modernes;* 4° *La nie et révolution des espèces;* 5° *Le cerveau, l'âme ct ses facultés;* 6° *L'idée dr continu dans l'espace cl le temps;* 7° *L'idée de Dieu d'après la raison ct la science;* 8° *La liberté el le devoir;* 9° *La crise de la certitude.* De son côté A, Dupcyrat (1826-1905), professeur de philosophie a Limoges, avait imprimé *Manuductio ad scholasticam, in primis thomislicam philosophiam,* Paris, 1882-1883, 2 vol. in-18. La 5· édition est do 1898.— Pierre Vallet (1815-1926), professeur de philosophie au séminaire d'Issy de 1872 à 1888, converti de la philosophie cartésienne ft la philosophie scolastique, composa dans la ferveur première de son adhésion ft saint Thomas *Pnetecliones philosophica9 ad mentem S. Thonur,* 1879, in-12, qui cul plusieurs éditions. Il y ajouta une *Histoire de la philosophie,* 3· édit.. 1886, in-12 cl quelques études particulières, comme *Le kantisme et le positivisme,* 1887, in-12; *Les fondements de la connaissance ct de la croyance,* 1905, in-12; *L'idée du beau dans la philosophie de saint Thomas,* 1883. in-12: *La tête ct le coeur,* 1885, in-12; *La vie ct l'hérédité,* 1891, in-12. — Clément Alibert (1853-1918), qui fut professeur au séminaire de philosophie de Lyon, y composa un *Manuel de philosophie* pour la préparation au baccalauréat. 888-1892, 3 vol. ln-8®. Scs œuvres, comme la *Psychologie thomiste.* 1903, cl la *Méthode pédagogique,* révèlent un esprit de métaphysicien, d'une puissance de pénétration ct de systématisation peu commune.

XII. Les sciences. -· Avant la dévolution, les sciences faisaient partie du cours de philosophie qui durait d'ordinaire deux années : une année la logique, ct l'autre la physique. Sous ccs deux dénominations, étaient comprises la philosophie ct les sciences. Après la dévolution,on continua dans les séminaires la même division du travail. Mais bientôt ccs études sc feront au petit séminaire ou dans les collèges. On conserva cependant au grand séminaire, certaines études de sciences, qui sc firent surtout au point de vue apologétique.

Alexis Pinault (1793-1870) dont on a dit : « ce fut un savant, un original ct un saint ;* cl dont le grand Ampère disait : .le n'ai que deux élèves, Pinault cl Savart », fut professeur de mathématiques spéciales ct maître de conférences ft l'Écolc normale. Il entra à Saint-Sulpice en 1821. lut ordonné prêtre en 1827 cl après sa Solitude. 1829. devint professeur à Issy. Son *Traité élémentaire de physique,* 1835, 2 vol. in-8®, est i m œuvre de très haute valeur où les questions sont traite es avec une rare compétence. Sans une dédicace à la sainte Vierge (pic l'auteur ne voulut jamais supprimer. ce livre aurait été pris pour manuel à l'Écolc polytechnique. In si remarquable ouvrage de science pure devenait, quand on en connaissait l'auteur ct sa sainteté, une vraie apologie (I éditions). i inaulo donna aussi *Traité élémentaire de mathématiques,* contenant l'arithmétique, l'algèbre, la géométrie synthétique» la trigonométrie, la géométrie analytique, des notions de calcul différentiel et intégral et le calcul des probabilités, Paris, 1836. ln-8·; il eut 3 éditions.

Pierre Lavaud de Lcstradcs (1824-1901), professeur de sciences au grand séminaire de Clermont, publia : *Transformisme et darwinisme, rélutatton méthodique.* Paris. 1885, in-18; *Accord de la science avec le premier chapitre de la Genèse,* Paris. 1885, in-18. L'auteur y suit les opinions assez generales alors parmi les calbo liques sur le concordismc. On était séduit par 1« apparences premières d un concordismc entre lu pr» mier chapitre de la Genèse c! les decouvertes de û science géologique: les progrès tant de lu sclenct <pa do l'exégèse ont oblige a y renoncer. — Jean Movtn (1828-1899), professeur de sciences physiques et naturelles au Canada, puis au séminaire de philosophie de Lyon, a publié : *Flore du Canada éi l'usage des maisons d'éducation,* Montréal. 1870, in-8·; 2· édition revue par M. Orban; *Les champignons : Traite été mentatre et pratique de mycologie,* Paris, 1889, ln-8·. Avec lui la science pure de la nature tournait parfois à l'apologie. - A. Kaingeard (1839-1915), professeur do sciences au séminaire de Hodez, a publié *Notions de géologie,* puis *Autour de la géologie, tludts apologétiques,* Bodez, 1903. ln-8®. Ces ouvrages parvinrent ft une troisième édition ct obtinrent ta suffrages flatteurs d'un maître. M. Albert de Lapparent. L'auteur était un esprit précis, pénétrant, qui sc faisait de toutes les questions une opinion personnelle Il avait de la profondeur, quelquefois de la hardiesse, mais toujours ramenée ft la mesure de l'orthodoxie par un sens catholique très averti. — Jean Guibert (1867-1914). Son livre principal est intitulé : *Les originel, questions d'apologétique :* cosmogonie, origine de la vie, origine des espèces, origine de l'homme, unité de l'espèce humaine, antiquité, etc., 1896, in-8°; plusieurs éditions; la 6·, revue par M. Chinchok'. mise au courant des dernières découvertes. Ouvrage d'apologétique sclcnlilique de grande valeur.— Paul de boville (1810-1909), ancien élève de l'Écolc polytechnique, émule et ami de M. Albert de Lapparent, entra au séminaire Sainl-Sulpice. Il enseigna les sciences ft Issy. ll donna ft la *Revue des questions scientifiques* de Bruxelles, un certain nombre d'articles fort remar<|ués sur les *Études naturelles et la Hible,* sur *La Ht blc et la science,* sur *La création et l u livre des six jours.* Leon Wlnlrebcrt (1871-1911), professeur de sciences au séminaire de Bordeaux, y prépara une thèse de doctoral ès sciences physiques et chimiques sous la direction de M. Duhem : *Élude de l'osmium.* Par ses recherches, il a pu obtenir des combinaisons de ce métal Inconnues avant lui, cl montrer sa parenté étroite avec d'autres métaux de la famille du platine. Il ht de 1900 à 1905 des communications. remarquées dans leur temps, ft l'Académic des sciences de Paris el ft la Société des sciences physiques et chimiques de Bordeaux. Dans la *Revue du clergé,* il donna plusieurs travaux utiles ʌ l'apologétique. La maladie cl la mort ont brisé les espérances qu'on attendait de sa science.

On a pu le constater par cet exposé, c'est en vue des grands séminaires pour lesquels ils ont été établis cl auxquels ils consacrent toute leur activité, que les prêtres de Saint-Sulpice ont écrit cl publié des ouvrages, qui ont répondu aux besoins du moment el dont quelques-uns ont marqué.

E. Le vi spui.

SAINTE-BEUVE (Jncquoti do) (1613 1677), ne ʌ Paris le 10 avril 1613, fil de très brillantes études en Sorbonne; reçu docteur en 1638, il fut nommé professeur de théologie en 1613 : il défendit alors la doctrine de saint Augustin sur la grâce, sans tomber dans les exagérations de Jansénius dont il combattit les thèses. Cependant il était fort lié avec Port-ltoyal el il refusa <le souscrire la censure portée en Sorbonne, le 31 janvier 1656»contre les deux propositions d' Arnauld; ft cause de cette opposition, il dut donner sa démission le 26 février suivant. Il signa le l ormulaire prescrit par Alexandre VH, le 15 février 1665, cl le clergé de b rance lui donna une pension do I 000 livres, en le chargeant de rédiger une théologie morale. Il mourut a Paris le 15 décembre 1677.

Jacques de Sainte-Beuve ne publia aucun écrit, mais son frère Jérôme, qu'on appelait Le prieur ·, el qui mourut seulement en septembre 1717, recueillit scs écrits : *De confirmatione* et *Dr extrema unctione,* in-12, Paris, 1686. Ces deux traités sont dirigés contre le pasteur Baillé et montrent que cc sont de vrais sacrements; *Résolution dr plusieurs cas de conscience,* Paris, 1689, 1692 ct 170 L 3 vol. in-l° et in-8·. Cet écrit est rempli d'une très grande érudition; l'auteur y étudie le dogme, la morale, la discipline et les cérémonies ct il appuie ses décisions sur Γ Ecriture. sur les Pères, les théologiens, les coutumes cl les lois civiles.

A In Bibliothèque nationale, il y a plusieurs manuscrits de Sainte-Beuve : *Tractatus de gratta* cl *Tractatus de libero arbitrio,* ms. *If) 669* cl mss latins, n. *16 /16* et *16 117; Tractatus de sacramento pienitentiic,* ms. *16 419; Disquisitio de ordinationi bus, exordinationtbus et superordinationibus sive de sacrorum ordinationum iteratione,* ms. *16 450,*

Dupin. *Ribliolhéque ðr auteurs ecclésiastiques,* t. xix, p. 199-200; Mémoire du P. Bnpin cl de (i. llc-nnnnt. édit. Gazier, *passim;* l'érct, *Im faculté dr théologie de Paris et ics docteurs les plus célébrés, Epoque moderne,* l. tv, p. 346-355; Denis-Eugène do Sainte-Beuve, *Jacques dr Sainte-Reuve, docteur dr Sorbonne ct professeur royal; étude historique contenant des détails inconnus sur le premit r jansenisme,* Paris, 1865, in-8·. L'auteur de cc travail ŧ M. de Sainte-Beuve, magistrat nu tribunal de la Seine, que Sainte-Beuve a vivement critiqué ðan son *Port-Royal,* t. tv, appendice, p. 563-57 l : Livre singulier, qui, â travers dc« ðir modestes, n'est pas sans de ǧrande ƥrétention Il exagère tout et subtilise a l'excès; il exagère le rôle du docteur ðan le jansénisme proprement «lit. · Le critique écrit que Jacques de Sainte-Beuve était un · maître en escrime sorbonniquo », t. lit, p. 621. ct il rappelle « un Suétone chrétien , l. vi, p. 29L

J. Carheyhi·.

SAINTE-CLAIRE (François de), frère mineur anglais du xvn· siècle, appelé encore François Hunt ou François du Coventry, ou encore de son nom dans le siècle Christophe Davenport. Originaire de Coventry, en Angleterre, où il naquit, en 1598, d'une famille protestante, après avoir termine ses études primaires, il sc rendit à Dublin pour y poursuivre des études supérieures. Après quinze mois, le 22 novembre 1611, il quitta celle ville, pour continuer scs études, avec son frère Jean, ù Merton-College d'Oxford, où ils entrèrent en 1613. Obligés de le quitter, ils prirent leur résidence, en 1611. à Magdalen Hall, où Christophe conquit, le 28 mai de celte même année, le grade de bachelier ès arts. Jean devint un célèbre puritrin cl émigra en Amérique, où il fonda, en 1638, la ville de New-Haven, dans le Connecticut. Christophe au contraire, pendant son séjour à Oxford, se convertit au catholicisme cl en 1615se rendit ù Douai, en France.

Attiré par le désir de rétablir la province anglaise des mineurs, il embrassa la vie franciscaine, le 7 octobre 1617, au couvent d'Ypros, en Belgique, Après sa profession, où il prit le nom de François de Sainte Claire, il rejoignit le 18 octobre 1618. les mineurs anglais, établis dans lo nouveau couvent de Salnl-Bonavcnluro ù Douai. Il fut envoyé ensuite ù l'université do Salamanque, où il prit le grade do docteur en théologie, cl retourna à Douai, où il enseigna la théologie et devint gardien du couvent de Saint Bonaventure. Délégué en Angleterre après un certain temps, il fut nommé chapelain de la reine I lenricllo-Mario de France, et de la sorte il devint familier avec le roi Charles ler, l'archevêque Laud et les évêques Montague de Norwich et Goodman de Gloucester. Bévant do convertir Γ Angleterre au moyen de réunions ƈollective il écrivit un traité : *Ihiraphrastica expositio articulorum con/esslonis anglicamr,* dans lequel il tend à démontrer que les trente-neuf articles do la confession anglicane sont susceptibles d'une interprétation qui est plus en harmonte avec la doctrine catholique, qu'on ne l'avait admis jusque-là. Cc traité, publié comme appendice à son ouvrage : *Deus, natura ct gratia,* Lyon, 1634, offensa un grand nombre de catholiques ct fut inscrit en Espagne parmi les livres défendus. Panzani, le nonce à Londres, put éviter toutefois qu'il ne fût condamné à Borne.

Le P. François fut élu provincial d'Angleterre le 19 juin 1637 ct réélu λ cette même charge le 10 juillet 1650 et le 4 juin 1665. Après la Restauration il fut nommé chapelain de la reine Catherine de Bragancc ct retourna à Londres, ou il résida habituellement pendant ŧe dernières années de sa vie. Il réussit a convertir de nombreux protestants, parmi lesquels Anne, la duchesse d'York. Il mourut le 31 mal 1680.

Le P. François est l'auteur de nombreux ouvrages, dont la plupart ont été publiés séparément *Deus, natura et gratia,* Lyon ct Paris, 1634; Lyon, 1635 ; *Epistolium continens confutationem duarum propositionum astrotogicarum,* Douai. 1626; *Apologia episcoporum seu sacri magistratus propugnatio,* Cologne, 1640; *The practise of the presence of God.* Douai. 1612; *Systema fidei, seu de auctoritate conciliorum generalium,* avec un appendice *De origine papatus romani et an Petrus et Paulus fuerint simul jxipir,* Liège, 1618; *Opusculum de dcfinibihtate controversar immaculate· conceptionis Dei Genitricis,* Douai, 1651; *Paralipomena philosophica de mundo peripatetico,* ƈnver 1652; *An enchiridion »»/ faith.* Douai. 1655; *Explanation of the catholic belief,* Douai, 1656; *Manuale misstonarium regularium, pnreipue anglorum ord. S, Francisco seu commentaria super nobiliores qua stiones régula· S. Francisci ad missionaries spectantes,* Douai, 1658 el 1661; *Vindication of roman catholics,* Douai. 1659; *Liber dialogorum, seu summa veteris throtôgûe dialogismis tradita,* Douai. 1661; *Religio philosophica, seu peripatetica discussio celeberrimi miraculi.* Douai, 1662 et 1667; *Fragmenta, seu historia min, prov. Anglia· fr. minorum; Tractatus de schismate, prsrsrrtim anglicano; Problemata scholastica ct controversalia spe,-culatiiHi; Corollarium dialogi de medio animarum statu.* Tous ccs traités ont été édités ensemble dans *Opera omnia Francisa a S. Clara,* Douai, 1665-1667. Après celte date, le P. François lit imprimer encore : *Disputatio de antigua provincial prrreedentia.* Douai, 1670; *Supplementum historia provincia Angliic,* Douai, 1671.

A. Wood. *Athena? Oxoniensrx,* éd. ƀU t. nt, Londres, 1817, p. 1221 ; V. Clark, *Register of the unlvenitg of Oxford,* 1.11, ðan *Oxford hid. Site.,* L xi, Oxford, 1887, p. 371; 1 «»>-1er, *Alumni Oxomensts,* t. I, Oxford· 1891. p. 376; Shahan, *Christopher Dawnport,* ðan *t'nit. States Cath. hist, magazine.* t. π. 1888. p. 153 Nou ħon sommes ħnspiré surtout do Marcellin de Clvezza, *Stona universale dette missioni froncescane, t,* vu, Ir· part.. *Appendice bibliograftca.* Pmto, 1883. p. 73. ct priecipaiement dr E. Burton, *Duvenpart Christopher,* dans *The catholic encyclopedia,!.,* ıv. p.639-610.

A. Ti.ETΛKBT.

SAINTE-MARTHE. La famille de Sainte Marthe, originaire du Poitou, formo une vérilablc dynastie, qui s'est distinguée surtout aux xvr et xvn· ƨiècle par les hommes illustres qui ont brille comme médecins, comme avocats et comme ecclésiastiques, Beaucoup d'entre eux sc sont ădonne aux études d'histoire religieuse et de théologie. Le *Galha Christiana* peut être regardé comme une véritable propriété de famille. On ne signalera ici que les membres de la famille qui ont composé des ƈcrit intéressant nu moins indirectement la théologie. On trouvera des détails ƀiographique et bibliographiques dans deux écrits principaux ; Dreux Du Hadler, *Ribliographie historique et critique du Poitou,* t. v, p. 81-110. ƨou le titre : *Savants du nom de Suinte-Marthe depuis I ›‹)‹) fusqu'au xvnD siècle compris;* ct l'ouvrage du P. de Longuemare : *Irne famille d'auteurs aux xvr,* ΛI ƒ/ *cl*

χπ/ρ siècles; Les Sainte-Marthe : Étude historique et littéraire d'après de nombreux documents inédits, Paris, 1902, ln-8". Cf. *Généalogie de la maison de Sainte-Marthe,* à la Bibliothèque nationale, ms. /r. *32 655.*

Le chef de famille fut Gaucher de Sainte-Marthe, né en 1158, médecin de François P'; il eut cinq enfants : Louis (1509), Charles (1512), auteur de poésies diverses cl de chants funèbres, Jacques (1517), médecin d'Henri IL do François H et d'Henri IΠ, Joseph(1518) ct René (1521). Voir Du Radier, *op. cit.,* p. 97-117.

SCÉVOLE — De Louis, naquit le 2 février 1536, Λ Loudun, Gaucher IL dit Scévole; il se distingua par sa fidélité Λ Henri III ct par son zèle à défendre la religion catholique; il mourut Λ Loudun, le 29 mars 1623, laissant de nombreux écrits, parmi lesquels il faut citor : *Gallorum doctrina illustrium qui nostra Patrum· que memoria floruerunt elogia,* Poitiers, 1598, in-8°. Cct ouvrage eut do nombreuses éditions, en 1602, 1605 ct plus tard à Paris, 1616, 1633.1698, 1722. Il fut traduit en français par Guillaume Collelcl : *Éloges des hommes illustres qui, depuis un siècle, ont fleuri en France dans la profession des lettres,* Paris, 1611, in-1°; *Pcrdolrophia, seu de puerorum educatione libri III.* Paris, 1581 ct 1587, in-8®; c'est un poème qui fut édité souvent pendant sa vie et après sa mort. Son petit-fils, Abel, sieur de Corbcville, en donna une traduction française en 1698; enlin *Opera poetica,* Paris, 1575, in-8°, où l'on trouve do nombreuses poésies en latin et en français.

Les écrits de Scévole (traduction latine de son nom Gaucher) ont une vraie valeur littéraire ct théologiquo; ils ont été fort étudiés.

Oraison funèbre dr Scévole, par Renaudot, 5 avril 1623 et par Urbain Grandicr, H septembre 1623, imprimée en 1629 avec 1rs ouvrages de Scévole, en 1629 el en 1633, Paris, In-P; *Vie de Scévole de Sainte-Marthe,* par Gabriel Michel du Lui Rochcinaillct, avocat au Parlement, publiée avec los ouvrages ‹l© Sainte-Marthe on 1629 ct 1633; ccttc vio a été traduite ou latin par Jean Vigile Le Maître ct sc trouve dans lus *Vies choisies,* Londres. 1682 ct 1701, publiées par Jean Batz. p. 379-103; Perrault, *Hommes illustres qui ont paru en France pendant cc siècle,* t. J, in-foL, Paris. 1696, p. 19 sq.; Niccron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres,* t. vm, p. 12-21 ; Du Radier, *ÜlbllPhèque historique et critique du Poitou,* t. v, p. 1 17-223; l-éon Feugèrc. *Étude sur Scévole de Sainte-Marthe,* Paris, 1853, in-12, rééditée aussi dans l'écrit intitulé : *Étude sur la oie et les ouvrages d'Henri Estienne, suivit, d'une étude sur Scévole de Sainte-Marthe,* Paris. 1853. in-12, p. 263-371 ; A. llamon, *De Saevolx Sammarthani vita rt latine scriptis operibus,* Paris, 1901. in-12 (thèse); P. do Loiigticmarc, *Une famille d'auteurs aux XVI9, XVII9 el XVIII· siècles,* ‡aris, 1902. in-8·, p. 61-107; Albert Farmer, *Les oeuvres françaises de Scévole de Sainte-Marthe (1536-1623),* Toulouse, 1920, in-12.

ABEL DE SA INTE-MARTHE Gaucher de Sainte-Marthe. (Scévole) eut sept fils, dont trois méritent d'être signalés : Abel de Sainte-Marthe, seigneur d'Estrepied, né à Loudun. le 3 mai 1566, fut avocat au Parlement cl conseiller d'Etat, bibliothécaire du roi; il mourut à Poitiers, le 7 septembre 1652; il a composé surtout des ouvrages historiques pour célébrer les exploits du roi Louis XIII (Dreux Du Radier, *op. cit.,* p. 217-300). Son fils, Abel IL seigneur do Corbcville, naquit en 1630, fut avocat comme son père, conseiller à la Cour des aides: il publia les discours de son père, les plaidoyers de son beau-père. Nicolas de Corbcron, cl les siens propres, Paris, 1693, in-12; il donna aussi la traduction de la *Paedotrophia* de son grand-père.

LOUIS ET SCÉVOLE III DE SAINTE-MARTHE, frères jumeaux ct Ills de Gaucher de Sainte-Marthe, naquirent le 20 décembre 1571. Louis entra dans l'élut ecclésiastique el son frère se maria, mais, disent les biographes, les deux frères jumeaux restèrent toujours fort unis et leurs écrits, que les descendants do Gaucher reprirent ot achevèrent, furent compoiés en collaboration étroite. Scévole mourut le 7 iep- tembre 165(1 et Louis, le 29 avril 1656. Los deux frèret composèrent *VJlisloire généalogique de la maison de France,* Paris, 1619, ln-4®, édit, augmentée, Parii, 1638, 2 vol. In-fol.; 3e édit., Paris, 1617, 2 vol. in-foL .Mais le travail capital des deux jumeaux fut le *Gallia Christiana,* qui parut peu après la mort de Louis, Paris, 1656, I vol. in-fol. Voir Longuemarc, *op. cit,* p. 135-115 et Dreux Du Radier, *op. cit.,* p. 300-313; Niccron, *Mémoires,* t. vm. p. 25-28.

Gaucher, ou Scévole HI® du nom. laissa trois fils : Pierre Scévole. sieur do Méré-sur-Indre (21 novembre 1618-9 août 1690». Nicolqs-Charlcs (26 avril 1623-8 février 1662) el Abel-Louis, dont on parlera pim longuement, né le 13 août 1621 ct mort lo 7 avril 1697. Voir Dreux Du Radier, p. 339-388, ct Longuemarc. p. 163-175.

PIERRE SCÉVOLE l'ainé, a laissé quelques ouvrages d'histoire : *Table généalogique de l'auguste et royale maison dr France,* Paris, 1619, in-fol.; *Histoire généalogique dr la maison de La Trémoille,* Paris, 1668. în-12; *L'état de la cour des rots de ΓEurope,* Paris, 1670, 3 vol., in-12, ct *L'Europe vivante,* ou *L'étal des rois, princes souverains ct autres personnes de marque dans ΓÉglise, dans ΓÉpée ct dans lit Hobe vivants en 1655,* Paris, 1685, in-12. Voir Niccron, t. vm, p. 28-30; Du Radier, *op. cit.,* t. v. p. 339-377. Avec ses deux frères, Abel-Louis et Nicolas-Charles, il compléta le travail de son père el de son oncle *(Gallia Christiana)* elle reprit sur un plan nouveau. Après la mort de Nicolas-Charles, prieur de Clnunal, en 1662, les manuscrits recueillis par les trois frères furent confiés au P. Denis de Sainte-Marthe, supérieur de la congrégation de Saint-Maur, issu d'une branche collatérale. Ainsi l'histoire du *Gallia Christiana* sc rattache étroitement à l'histoire de la famille de Sainte-Marthe et il est bon de donner ici des détails sur cct ouvrage capital, qui est l'œuvre collective de la dynastie des Sainto-Marthe.

Le *Gallia Christiana.* — En 1621, Jean Chenu, originaire de Bourges el avocat au parlement de Paris, tlt paraître une histoire chronologique des archevêques ct évêques de France, sous le titre : *Archicpiscoporum et episcoporum Galliæ chronologica,* Paris, 1621, in-12. En 1626, Claude Robert, archidiacre de Chalon-sur-Saône, lit paraître une histoire plus complète : *Gallia Christiana, in qua regni Franciu: ditionumque vicinarum durccscs, et in eis pnrsulcs describuntur,* Paris. 1626, in-fol. CI. Robert engagea les deux frères Louis et Scévole de Sainte-Marthe à préciser ct à compléter son œuvre; ceux-ci tirent part de leur projet à l'assemblée du clergé do 1615. Un procès-verbal du 8 janvier 1616 encouragea les auteurs et afin de participer aux frais de l'impression, l'assemblée vola G 000 livres. L'œuvre n'était pas encore achevée, lorsipie moururent Scévole et Louis de Sainte-Marthe (7 septembre 1650 cl 29 avril 1656). Les trois fils de Scévole achevèrent le travail, qui fut présenté λ l'assemblée do 1656. Les commissaires nommés par l'assemblée : Pierre de Marca, archevêque de Toulouse» Antoine Godeau. évêque do Vcnce, François Bousquet, évêque de Montpellier ct les abbés do Bcrlhler, d'Espelsses et Lemoyne, approuvèrent le travail. L'assemblée accorda à chacun des auteurs une pension dr 500 livres. L'écrit parut sous io litre : *Gallia Christiana qua series omnium archicpiscoporum, episcoporum et abbatum Franciw, vicinarumque ditionum ab origine ecclesiarum ad nostra usque tempora per quatuor tomos deducitur.* Paris, 1656, l vol. in-fol. Los trois frères promirent de préparer une seconde édition, corrigée ot augmentée, mais ils n'eurent pas le temps de la (aire paraître.

Denis ‹lı· Sainte Marthe (voir d ‹lc *m)UM, col. 839-811), fut chargé de refaire et de refondre cet ouvrage qui était une sorte do patrimoine familial. Celui-ci, qui résidait ù Salnt-Gcrmain-det-Prés, entreprit une nouvelle édition, avec les encouragements du cardinal de Nouilles. Denis, aidé de m-v confrères bénédictins, fit de très nombreuses recherches, qui lui permirent d'augmenttr considérablement le premier travail cl d'adopter un nouveau plan. La première édition avait séparé les archevêchés (t. î), les évêchés (t. n ct ni) ct Its abbayes (t. iv) par lettre alphabétique. Pour mieux mettre en relief les relations étroites des métropoles, des évêchés suffragants tl des abbayes, Denis pensa qu'il serait beaucoup plus normal de diviser son travail par provinces ecclésiastiques. Il donnerait en abrégé l'histoire de la ville ct de l'Église métropolitaine» puis l'histoire des archevêques qui l'ont gouvernée, et de même l'histoire de chaque évêché c l de chaque abbaye.

Le P. Denis avait déjà avancé son travail, lorsqu'il le présenta A l'assemblée de 1710; il demanda qu'on permit aux religieux, qui travaillaient avec lui. de fouiller les archives ct qu'on lui accordât des subsides. Les commissaires nommés. Larches eque de Narbonne cl l'abbé de Prémeaux, se mirent en relation avec le Père ct ils rédigèrent un rapport favorable, qui fut présenté à l'assemblée présidée par le cardinal de Noailles, le mardi 17 juin 1710. L'assemblée accorda un don de 4 000 livres, à condition que la congrégation des bénédictins s'engageât par écrit A achever l'ouvrage, si le P. Denis venait à mourir, ct on envoya une h lire aux archevêques, aux évêques et aux intendants de province pour leur demander de faciliter la commit nicatlon des archives aux confrères du P. Denis. Le t. î parut en 1715 sous le litre suivant : *Galha Christiana m provincias ecclesiasticas distributa, qua series d historia omnium archtepiscoporum. episcoporum et abbatum Francia vicinarumque ditionum ab origine ecclesiarum ad nostra tempora deducitur ct probatur ex authenticis instrumentis ad calcem appositis.* Opera el studio Dionysii Sammarlhanl, Paris, 1715, in-fol. Le volume comprend les provinces d'Albi, Aix, Arles, Avignon et Auch. Au mois d'août 1716. p. 1109-1128, les *Mémoires de Trévoux* critiquèrent quelques détails de l'ouvrage de Sainte-Marthe, dont le *Journal des savants* prit la défense.

Le t. n» qui parut en 1720, comprend les métropoles de Bourges et de Bordeaux: le t. m, paru en 1725, comprend les métropoles de ('.ambrai, Cologne ct Embrun. Le. t. iv était achevé, lorsque mourut le P. Denis : il parut en 1728, avec, en tète, l'éloge du P. de Sainte-Marthe; il est l'œuvre de dom Jean l'hiroux ct de dom Joseph Duclou, qui avaient travaille avec le P. Denis; il comprend l'archevêché do Lyon. Le t. v, qui comprend Malines et Mayence, parut en 1731. A celle date, les querelles provoquées par la bulle *Unigenitus* divisèrent profondément les bénédictins. qui durent quitter Saint-Gcrmain-dcs-Prés; dom Hélix Hodin et dom Etienne Brice s'étant soumis à la bullo revinrent A Paris ct publièrent le t. vi en 1739 (Narbonne) <t les l. vu el vm. en 1711 (Paris). Le P. Duplessis publia les t. IX ct X (Helms), en 1751. Le P. Jacques Taschereau a publié le t. xi (Rouen), en 1759 et le t. xn (Sens et Tarcntalso), en 1770. Le t. xm (Toulouse et Irêves) parut en 1785. Après une longue Interruption. Barthélemy liuuréau a publié les t. xiv (Tours), en 1856, t. xv (Besançon), 1860 et t. xvi (Vienne), en 1865. \ partir du t. v, le litre a clé légèrement modifié : au lieu de *ditionum vicinarum,* on lit : *regionum omnium quas vetus Gallia complectebatur.*

(.e vaste travail d'érudition est aujourd'hui incomplet; des savants, comme Albanès dans *Gallia Christiana novissima,* où il étudie les évêchés de Provence, 7 vol. in-fol., ont repris l'œuvre en quelques détails, mais il semble bien que le travail tout entier devrait être remis a pied d'œuvre. Cf. A. Dcgert, *Pour refaire le Gallia Christiana,* dans *ftevue de Thistoire de ΓEglise dr i'ranee,* ı. χı, 1922, ρ. 2X1-301.

Il faut maintenant donner quelques détails sur les trois membres de la famille de Sainte-Marthe, qui. au xvjr siècle. Jouirent d'une grande réputation et s'adonnèrent particulièrement aux questions religieuses.

ABEL-LOUIS DE SAINTE-MARTHE, fils de Scévole III rt neveu de Louis de Sainte-Marthe, les deux frères jumeaux, naquit à Poitiers Je 13 août 1621. Il entra à l'Oratoire, le 14 octobre 1612. Tout de suite,, il sc distingua parmi ses confrères; il remplit dix erses fonctions a Nantes (16511, â Paris (1652), a Notre-Dame-dcs-Ardililers (1654), enfin a Saint-Magloire de Paris (1656). C'est rlors qu'avec ses deux frère Pierre Scévole el Nicolas-Charles, d prt-prra la publication du *Galha christiana,* rédigé par son père et par son onde, Paris. I soi. in-fol. A la fin du t. iv, il parie en termes émus des grands orntoriens : le cardinal de Bérulle, le P. de Condren et le P. Bourgoing.

Pour compléter l'histoire de l'Église, Il commença à recueillir des matériaux pour une histoire de toutes les Églises du monde chretirn; mais en 1663. i) fut nommé assistent du P. Senault, supérieur général de l'Oratoire et il ne put poursuivre scs recherches. Il se contenta de publier un projet intitulé : *Orbis chnstianus, opus a Sammarthanis edendum,* Paris. 1661, in-fol. Le 3 octobre 1672. il fut élu supérieur général de l'Oratoire. Dès lors. U s'occupa très activement de l'administration de cette congrégation, divisée profondément par les questions du cartésianisme et surtout du jansénisme: c'était le moment où le fameux P. Que^nel sc faisait connaître. Le P. de Sainte-Marthe fut accusé de favoriser le jansénisme. Afin de calmer les divisions qui régnaient dans la congrégation, le supérieur publia pour les collèges d< l'Oratoire un formulaire ct un précis de doctrine, qui avaient clé dressés en partie par le P. Qucsncl : on devait enseigner partout la doctrine de saint Augustin cl de saint Thomas. Mais on sait que beaucoup de jansénistes sc cachaient derrière, ces deux grands docteurs. Les divisions ne firent que s'accroître et le roi, par une lettre du 4 octobre 1690. ordonna au P. Abel de quitter Paris. De plus en plus suspect de jansénisme, il donna sa démission de supérieur général le 20 juin 1696. Il fut remplaça par la P. de La Tour ct il ë retira a Sainl-Paul-aux-Bols, pn › de Solsson>. C'est là qu'il mourut le 7 avril 1697.

Niceroc. A/rrnoim *pour servir a l'histoire des hommes illustres,* t. vm, p. 30-31; Dreux Du Badicr. *Hibliolhèque historique tt critique du ƀitou,* t. v, p. 377-387; Cloyseault. *liibliothèquc oratorieune,* t. ut. Paris, 1883, p. 1-27; Ingold. *Lx prétendu jansénisme du P. de Sainte-Marthe,* Parts. 1883, in-12; Longucnutre. *L'ne familie d'auteurs aux* Λ F/·. .VI //» *et* A *VUt·siècles : Les Sainte-Marthe.* Ihirts. 1002. p. 163-175; Batterel, *Mémoires domestiques pour servir* d *rhistoirc de l'Oratoire,* publiés par le P. Ingold, t. iv, Paris. 1903 p. 1-62.

CLAUDE DE SAINTE-MARTHE Ois de HrailÇüis (Pr du nom) de Sainte-Marthe, seigneur de Chant d'Oiseau, avocat au parlement de Paris el pctit-llls de Scévole de Sainte Marthe, naquit à Paris, le 8 juin 1620; il entra dans l étal ecclésiastique cl fil partie d'une communauté de prêtres dans le Poitou. Puis il vint à Paris et s'attacha aux religieux de Port-Royal. Il fut curé de Mondcville. qui dépendait do Port-Royal el fut confesseur des religieuses de Porl-ltoyal-des-Champs, où il remplaça le grand Arnauld (1656-1679k Il prit la défense de ces religieuses et. en 1664. il écrivit à Γarchevêque de Paris, de Pérélixe. pour répondre aux attaques lancées contre elles. A cause de son alla

chôment aux doctrines jansénistes, il fut exilé en 1679. Il sc retira alors chez une de ses parentes â Corbeville, sur la paroisse «iOrsay, où il resta constamment, sauf lorsqu'il fil un voyage en Flandre ct en Hollande pour visiter scs amis exilés. Il mourut à Corbeville le H octobre 1690 ct il fut enseveli â Port-Royal-dcs-Champs.

Claude de Sainte-Marthe a laissé plusieurs écrits, tous favorables au jansénisme. En 1661, il écrivit une lettre Λ l'archevêque dc Paris pour les religieuses dc Port-Royal; on la trouve en partie dans Sainte-Beuve, *Port-Royal,* t. iv, p. 182-181. Il a rédigé la Préface et le premier chapitre de *l'Apologie des religieuses de Port-Royal,* Paris, 1665, in-12 (voir les *Œuvres d'Arnauld,* édit, dc Lausanne, l. x x iii, p. 167-191); *Lettre d'un théologien à un de ses amis sur le livre de M. Chamillard contre les religieuses de Port Royal,* s. !.. 1665, in-l°; *Défense des religieuses dc Port·Royal el dc leurs directeurs contre tous les faits allégués par M. Chamillard, docteur de Sorbonne, dans ses deux libelles,* 1667; *Traités de piété,* ou *Discours sur divers sujets de morale chrétienne,* Paris, 1703, 2 vol. in-12; de nombreuses *Lettres.* écrites ordinairement À des religieuses de Port-Royal ont été recueillies dans *Les vies intéressantes et édifiantes des religieuses de Port-Royal,* t. ιv, p. 111-159, 317-351,388-393, 434-418; divers écrits, sous forme de *Réflexions,* se trouvent dans le *Supplément au Xécrologc de Port-Royal,* p. 18-93, 197-201, 213-236.

Niceron, *Mémoires pour servir à Γhistoire des hommes illustres,* t. vin, p. 32-33; *Nécrotoge de Port-Royal des Champs,* p. 399-103; Clénicncct, *Histoire générale de Port-Royal,* t. vm. 1757, p. 221-227; Dreux Du Radier, *Bibliothèqiif historique et critique du Poitou,* t. v, p. 391-101; Du l'ossé. *Mémoires,* t. IIf, p. 113-117; Mlle Poulain, Viw *choisies de MM. dc Port-Royal,* t. iv. p. 79-81; Vies *inières-sautes tl édifiantes des religieuses de Port-Royal,* 1.1, p. 15-18; Besolgno. *Histoire de l'abbaye de Port-Royal,* t. iv, p. 211-218; Gougcl. *Ribliothcque des auteurs ecclésiastiques du XVHf siècle,* t. i, p. 293-298; Du Pin. *Dlbliothèque des auteurs ecclésiastiques du X*17/· *siècle,* 11· partie, p. 436-110; Sainte-Beuve· *Port-Royal. passim* ct surtout, I. iv, p. 341-351 ; Maulvault, *Répertoire du Port-Royal* (1902). p. 241-244 ; Longuemare, *Une famille d'aulturs... Les Sainte-Marthe,* •2. p. 179-189.

DENIS DE SAINTE-MARTHE, neVCU du précédent et fils de François, second du nom, naquit â Paris, le 21 mai 1650. Il fit ses études dans sa famille, puis au collège de Ponlevol. sous la direction des bénédictins do Salnt-Maur. Il entra dans la congrégation ct prit l'habit à Saint-Mélaino de Rennes, le 12 août 1668. Il enseigna la philosophie, puis la théologie dans les abbayes do Saint-Rémi à Reims, de Saint-Gcrmain-dcs-Prés ct enfin de Saint-Denis. Le chapitre de 1690 le nomma prieur de Saint-Julien de Tours en 1705; il fut ensuite prieur des Blancs-Manteaux ct assistant du général en 1708; puis prieur de Saint-Denis ct dc Saint-Gcrmain-dcs-Prés. Le chapitre général de 1720 l'élut comme supérieur général de la congrégation. Durant son généralat, il dut régler des alïaires délicates. Il mourut à Saint-Gcrmain-des-Prés, le 30 mars 1725.

Los écrits de Denis de Sainte-Marthe curent un grand retentissement. Il faut citer : *Traité dc la confession contre les erreurs des calvinistes, avec la Réfutation du livre de M. Daillé, autrefois ministre à Charenton, contre la confession auriculaire, où la doctrine dc TÉglise sur ce point est expliquée par ΓÉcriture sainte, par la Tradition cl par plusieurs faits très remarquables,* Paris, 1685, În-8°, ouvrage dédié à Bossuet, évêque do Meaux. Le Père s'applique surtout à réfuter le ministre Daillé. — *Réponse aux plaintes des protestants touchant la prétendue persécution de France, où Ton expose le sentiment de Calvin et de tous les plus célèbres ministres sur les peines dues aux hérétiques,* Paris, 1688, in-12, dédié à M. de Harlay. archevêque de Paris. L'auteur soutient qu'il est permis, en certains cas, aux magistrats de punir les hérétiques. Cet écrit donna occasion a h *Réponse d'un nouveau converti à la Lettre d'un réfugié, pour servir d'addition au livre de dom Denis de Sainte-Marthe, intitulé : Réponse aux plaintes des protestant* Paris, 1689, in-12. L'ouvrage fut attribué à Pclüsson, mais celui-ci déclara qu'il n'en était point l'auteur, l'n anonyme essaya de réfuter l'écrit par un ouvrage intitulé *Lettre écrite de Suisse en Hollande* (sic) *pour suppléer au défaut de la réponse que l'on avait promis df donner à un certain ouvrage que M. Pciliston a publié sous le nom d'un nouveau converti touchant tes récriminations qui y sont faites aux réformés, des violences que les calludiques emploient pour la conversion de ceux qu'ils appellent des hérétiques,* Dordrecht, 1690, in-12. — *Entretiens touchant les entreprises du prince d'Orange air lfAngleterre, où l'on prouve que cette action fait porter aux protestants les caractères de Tantichrislianisme que M. Jurieu a reprochés à TÉglise romaine,* Paris, 1689, in-12, dédié au roi d'Angletcrro : la réforme protestante est contraire au véritable esprit du christianisme, puisqu'elle trouble les Etats, révolte les sujets contre les princes ct tend à détruire l'obéissance due à l'autorité légitime des monarques. — *Suite des Entretien touchant l'entreprise des princes d'Orange sur la Grande Rretagnr,* Paris, 1691, in-12; c'est une réponse au libelle de M. Jurieu. intitulé : *Religion des jésuites,* où le P. de Sainte-Marthe est accusé de mauvaise foi. *Lettres à M. de Rancé, abbé de la Trappe, où l'on examine sa Réponse au Traite des études monastiques, cl quelques endroits de son Commentaire sur la règle de Saint-Renoit,* Tours. 1692. in-12. (.es lettres sont au nombre de quatre; une cinquième fut ajoutée en 1693 ct réimprimée dans le *Recueil de quelques pièces,* qui concernent les quatre lettres à M. l'abbé do la Trappe, Cologne, 1693, in-12. · *Oraison funèbre de Madame de Réthune, abbesse dc Reaumonl-lez-Tours,* prononcée dans l'église de ce nom, 1693.— *La vie dc Cassiodorc, chancelier ct premier ministre de Théodoric le Grand, d de plusieurs autres rois d'Ralie, ensuite abbé de Viviers, avec un abrégé de l'histoire des Princes qu'il a servis, d des remarques sur ses ouvrages,* Paris, 1694, in-12. — *Histoire dc saint Grégoire lr Grand, pape et docteur de TÉgltse, tirée principalement de ses ouvrages,* Rouen, 1697, ln-4°, traduite en latin. — *Réflexions sur la lettre d'un abbé d'Allemagne aux révérends Pères bénédictin dc la congrégation dc Saint-Maur sur leur dernier tome dc l'édition de saint Augustin,* Paris, 1699, in-12 — *Lettre ù un docteur de Sorbonne touchant le Mémoire d'un docteur en théologie, adressé à MM. les prélats de France contre les bénédictins,* Paris, 1699. in-12. Cf' deux écrits sont destinés à défendre l'édition bénédictine do saint Augustin contre les attaques dos jésuites, qui répliquèrent par *l.c P. de Sainte-Marthe, mauvais théologien et bon janséniste,* et *Antimoine, pour servir dc préservatif contre, les calomnies du P. de Sainte-Marthe,* par le P. Langlois. — S. *Gregorii Papa /, cognomento Magni, Opera omnia. Studio et labore monachorum ord, S. Renedicti c cong. S. Mauri,* Paris, 1705, 4 vol. in-fol. C'est le P. de Sainte-Marthe qui dirigea celte édition, pour corriger los variantes très nombreuses qu'il avait rencontrées lorsqu'il composait la vie dc cc pape. Clément XI félicita le Père par un bref, en date du 19 avril 1706. — *Lettre à S. A. Royale, l'abbesse de Chelles,* in-4°, qui contient une histoire abrégée ct un état dc la congrégation de Saint-Maur. – Enfin le Père do Sainte-Marthe travailla très activement à la réédition du *Gallia Christiana,* dont il publia les trois premiers tomes en 1715, 1720 ct 1725 ct il avait déjà préparé le t. iv qui parut on 1728.

Niceron. *Mémoires pour seruir ‹l riihloire des hommes illustrer,* t. v, p. 89-101; Taurin, *Histoire liUérairc de la*

congregation dc Sainl-Maur, p. 166; Le Orf, *Ilitdio-lhègiie historique rl critique des ailleurs de la cangrég. de Sahd-Maur,* p. 168; *Éloge de Salnle-Marlhr.* rit tête du t. iv du *Gallbi;* Dreux Du Budier, *Hibliolh+que historique el critique du Poitou,* t. V. p. 125-138; Du Pin. *Dibllothiqiiedcs auteurs ecclésiastiques,* t. xtx, p. 253-251 ; !x>nguc-mnre· *Une /aniillr d'auteurs... I^rs Sainte-Marthe,* p. 215·232; Hurler, *Xotnrnclalar,* 1. iv, col. 1207-1210.

On trouvera des renseignements Intéressants sur la famille et 1rs œuvres de Saintc-Marllic, à In Bibliothèque nationale : ms. /r. noua, *acquisitions, 6208-6209, C.urr.* des frères do Sainte-Marthe; et ms. *Ir. 20 162-20 167; 20 172-20 212; 20 211-20 217; 20 249-20 261; 20 264-20 260; 20 262-20 294; 20 691-20 696; 20 87 1-20 871; 22 211; 22 270-22 271; 22 882-22 886,* qui contiennent des *Itecueils* des pièces, provenant des frères de Sainte-Mari lie.

J. Εαπκγ.υιπ:.

SAINTETÉ. 1. Notion. II. La sainteté, note do l'Église. (col. 817). III. La sainteté en dehors do l'Église (col. 865). IV. Conclusion générale (col 869).

L Notion ni la sainteté. — 1° *Dans la sainte Écriture.* – L *Ancien Testament.* — Le mot sainteté (çàf&, ἁγιωσύνη, *sanctitas)* est un des mots les plus fréquemment employés dans l'Ancien Testament. Mais son sens primitif est inconnu et sa signification précise assez dillicile a déterminer. C'est, à coup sûr. une expression religieuse, désignant la pureté, l'exemption de fautes, de péchés ou de vices. Par son étymologie, en effet, sainteté *(qôdtë* de *qddaS)* dit séparation : il s'agit d'une séparation du péché.

a) Dieu étant infiniment séparé de tout ce qui est commun, impur ct profane, est le saint par excellence (ἁγιο , *qêdoi),* Job, vi. 10; Is., x1 , 25; Hub., m, 3. Il est ▮ trois fois Saint », Is., vi. 3; cf. Apoc., iv, 8; ‹ le Saint », Prov., jx , 10; xxx, 3; Job, vj. 10; Is., .xi., 25; Os., xu. 1 ; ou « le saint d'Israël », Is., i. -I; v, 19. 24; x, 17, 20; x ii, 6; xvn, 7; xxix, 19, 23; xxx, IL 12, 15; x1 i, IL 16, 22; x1 iii, 3, 11; x1 v , 11; xiAii. 4; XLViir, 17, etc.; cf. Ps., 1 x x v iii (1 x x v ii), Il ; 1 x x x ix (1 x x x v iii), 19. « Il n'y n pas de saint pareil à Jahvé, I Beg., il, 2. Ailleurs, Dieu est dit « se sanctifier », c'est-à-dire qu'il sc montre saint quand il tire vengeance du crime, Is., x1 . 25; Ez... xxvm, 22; xxxviii, 16, 33. et quand il accomplit scs promesses. Ez., xxxvi, 23-25; I lab., ni. 3. ou quand il fait éclater sa justice et sa fidélité parmi les peuples ennemis d Israël. Aussi l'esprit dc Dieu est-il saint. Sap., I, 5; IX, 17 (I.N.X) ct Êcdl. (Vulg.), i. 9; ct son nom est saint, Ps., ex. 9; 1s.. 1 x ii. 15. Celte haine du péché, cette horreur de l'impureté, cette opposition à tout cc qui est contraire à l'ordre moral nc représentent que l'aspect négatif de la sainteté divine : il est clair que cet aspect négatif suppose un aspect positif, une perfection absolue de Dieu.

b) Analogiquement. les personnes ou même les choses sont dites saintes, parce qu'elles appartiennent ou sont consacrées à Dieu. Dans le LévitiquO revient fréquemment l'expression : « Soyez saints parce que je suis saint. » Lev., xi, 4 L 15; xix, 2; xx. 2G; xxi, 8.

Ent endue des *personnes,* la sainteté implique une idée morale; elle renferme la notion de pureté. Pureté extérieure cl légale principalement, en tant que les personnes sont consacrées à Dieu ou à son culte. Ainsi, le grand-prêtre Aaron el ses fils, Lev., vm, 9, IL 31. sont sanctifiés, c'est-à-dire consacrés à Dieu. Aussi seront-ils · saints › pour leur Dieu. Lev., xxi, 6 8; cf. Ps.. evi (ex), 16. Saints également le Nazaréen, Num., v, 6; les prophètes. Luc., t. 70; Act., m, 21; Bom., i. 2; les hommes pieux qui demeurent à Jérusalem. Is., v. 3. ct le peuple d'Israël tout entier, parce qu'il est consacré à Dieu. Lev., xi, 13-15; xtx, 2; Dent., vi. 6. Mais on aurait tort de ne pas considérer le prolongement intérieur de cette sainteté légale. I ne disposition religieuse el morale do l'Amo doit y répondre : c'est à celle sainteté intérieure que Dieu fait appel, quand il demande aux hommes de sc sanctifier parce que lui-même esl saint. Lev., xi, 44-48; xix, 8, xxi, 8. Ordinairement cette sainteté intérieure sc manifeste par l'obéissance aux préceptes divins. Num., xv, 40. Et ceux qui sont morts dans la pratique de celte obéissance sont des saints. Ps.. cxLix, 5, 9 : Sap., v, 5; Malt h., xxvn, 52; cf. Apoc., vi, 8; xix, 7.

Quant aux *choses,* la notion de sainteté leur est appliquée en un sens analogique encore moins rigoureux. C'est la consécration au culte divin qui sanctifie les choses. La partie du Tabernacle et du Temple où étaient l'autel des parfums ct le candélabre a sept branches s'appelait le saint », Ex., xxvr, 33; xxvm. 29; x1 iii, 29; etc.; Hcb., ix. 2; ct la partie où était l'arche d'alliance. ‹ le Saint des Saints », Ex., xxvi. 34; III Beg., vi, 16; Hcb.. ix, 3. Sainte, l'huile servant à la consécration dc ces lieux saints, Ex., xxx, 25. 32, 37; saints, les ornements du grand-prêtre. Ex., xxvm. 36; saints, les vases sacrés. I Beg., xxi, 5; saints les lieux eux-mêmes consacrés à Dieu, Ez., x1 ii. 1 L etc.

Jérusalem est la ville sainte, ἁγια πόλι . Matth., χχιν, 15; Marc., xm, 14; Luc., xxi, 20, parce qu'elle possède le temple de Dieu. La terre où est le buisson d'Horeb est sainte parce que Dieu y est apparu. Ex., m. 5; cf. dans II Pctr., i,18, τὺ ὀρο τὺ ἅγιον la montagne sainte (de la transfiguration).

2. *Souvenu Testament.* — Le Nouveau Testament relient ces acceptions. — *a) Dieu* (le Père) est saint. Joa., xvn, 11; cf. I Joa., m, 3; il est «le saint », I Pctr., i. 15. 18; I Joa., n. 20 : cf. *Didachè,* x. 2. Il est parfait. Malth.. v. 18. Bapprochez ce dernier texte de I Pctr., i. 16 cl des textes parallèles du Lévitique. Jesus-dhrisl. notre pontife suprême, est d'une sainteté incomparable : *sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus,* Hcb., vu, 26; cf. 28. Dès sa conception, il est « le saint de Dieu · Luc., i, 35; cf. iv. 31; Marc., i, 21. Suint Pierre l'appelle le saint » quo les juifs ont renié. Act·, m. 11; cf. / *Clcm..* 1 v i, 3. Quant à la troisième Personne, l'appellation d'Esprit-Smnf esl si fréquente qu'à défaut dc nom propre, elle en est restée le nom approprié. Voir Appu o pu ia t io n, t. i, col. 1710. Celte doctrine scripturaire dc la sainteté de Dieu, considéré par le Nouveau Testament dans la trinité des personnes, est résumée dans la vision de l'Apocalypse, iv. 8; cf. vi. 10.

b) Les personnes créées sont elles-mêmes saintes, soit parce qu'elles sont consacrées au service de Dieu, soit parce (ju'elles participent à la sainteté divine. Les anges, que Daniel avait déjà places parmi « les saints ». Dan., vm. 13. reçoivent nettement ce qualificatif dans le Nouveau Testament. Cf. Matlh., xxv, 31 (texte grec); Luc., ix. 26; Act., x, 22: I I hess.. m. 13; Jud., 1 1. Les hommes sont appelés saints parce qu'appartenant à l'Église, où ils ont été consacrés â Dieu par le baptême. Nombre d'vpltres de saint Paul s'adressent aux saints · dc telle Église déterminée. Bom.. i, 7; 1 Cor.. 1. 2; Il Cor., i, 1; i:ph., i. 1; Phil., i.1; Col., i, 2. Le baiser que les premiers chrétiens se donnaient esl lui-même dit «saint » parce qu'il marque leur commune consécration à I Heu par le Christ. Bom., xvi, 16; 1 (.or., xvi. 20; 1 Thess., v. 26; I Pctr.. v, I I. Les livres inspirés sont appelés ἁγια». Γρχφαὶ, parce qu'ils renferment la parole de Dieu. Bom., i. 2; ci. II Tim., m. 15. 16; I Mac., xu, 9; H Pelr., i. 21. Les commandements de Dieu sont saints, parce qu'ils nous sanctifient, ἁγία ἐντολή. H Petr., it, 2t.

Lorsqu'il s'agit des personnes, le Nouveau Testament accentue plus quo l'Ancien la notion de sainteté intérieure. Imitant la pureté positive et parfaite qui appartient à Dieu. Le saint esl celui qui non seulement est consacré à Dieu mais s'unit à lui par la pureté de la vie, la pratique de la vertu el la fuite de tout mal :

sancti et immaculati in conspectu ejus. αγίου καί ἀμώμου . Eph., r, 1. Il ne s'agit pas uniquement de fuir k mal. Eph., v, 3, 18; il faut encore marcher Λ la suite de Jésus pour imiter Dieu, Eph., v. 1-2. ct réaliser l'Égiise sainte cl sans tache. *Ibid.,* 27. Ainsi le chrétien doit avoir pour objet de scs pensées, · tout ce qui est pur. tout ce qui est juste, tout cc qui est saint, tout cc qui est aimable, tout cc qui est vertueux, tout cc qui est louable dans les mœurs ». Phil., rv, 8; cf. Col., i, 22; I Pelr., r. 15-16; h, 9; très nettement, saint Jean déclare que celle sainteté est une participation même de la sainteté divine. I Joa., rn, 1-3. Et, dans l'Égiise, l'évêque ou le prêtre dispensateur de Dieu doit posséder celte sainteté. Tit.. i, 7-9; cf. i Tim., m, 2 sq.

Une telle conception est d'ailleurs conforme à la mission rédemptrice ct sanctificatrice du Christ. Le Christ est venu renouveler l'homme cn le faisant naître À une vie nouvelle. Son baptême est une régénération spirituelle « dans l'Esprit ct le feu ». Cf. Joa., rn. 3; Matlh., ni, 11 ; Marc., r, 8. C'est une nouvelle vie qui doit circuler dans l'âme, grâce ά la foi et â l'eucherislie, Joa., vr, 35-39, et qui se termine par la résurrection glorieuse ct la vie étemelle, vision bienheureuse de Dieu. Id., *ibid.,* et xvn, 3. Saint Paul insiste beaucoup sur le caractère Intérieur de celle rénovation de l'âme sanctifiée par le Christ. Cf. Rom., vr, 3-9, 13, 19, 22; xm, 13-14; 1 Cor., i, 30; vi, 19-20; II Cor., v. 17-21; Gal., in, 27; vr, 15; Eph., n, 10; Col., ni, 10, 12; TiL, ni» 5; voir aussi Jac., i. 18; I Joa., rn, 9. Doctrine cxaclcmcnl proposée dans Eph., rv, 22-21 : (Vous avez appris) « à dépouiller par rapport à votre première vie le vieil homme qui sc corrompt par les désirs de l'erreur. Renouvelez-vous dans l'esprit de votre âme ct revêtez-vous do l'homme nouveau qui a été créé selon Dieu dans la justice ct la sainteté de la vérité. »

2® *La tradition catholique.* — La doctrine des Pères relativement à la sainteté personnelle des hommes rachetés par le Christ s'inspire des enseignements de l'Écriturc. D'une part, la sainteté exige l'absence de péché, l'éloignement du péché, la purification des fautes passées. C'est l'aspect négatif. D'autre part, la sainteté exige de l'âme un véritable renouvellement intérieur où l'action du Saint-Esprit joue un rôle important. C'est l'aspect positif. Enfin, à celte considération d'une sainteté qu'on pourrait appeler « statique », s'ajoute la considération de la sainteté «dynamique », celle qui sc manifeste par la pratique plus ou moins héroïque des vertus ct qui constitue la manifestation de la sainteté par les actes.

Nous n'avons pas l'intention de développer ces considérations à l'aide des textes eux-mêmes. Cette élude, en effet, a déjà été faite, soit â propos de la grâce sanctifiante, voir Grace, l. vr, col. 1605-1606, col. 1611-1615; soit â propos de la justification, voir ce mol, t. vm, col. 2082-2106. Bien que ces études ne répondent qu'à des aspects fragmentaires du problème général de la sainteté, il sufllra cependant ici de les indiquer, ce premier paragraphe sur la notion de sainteté n'ayant pour but que de préparer l'exposé ultérieur sur la sainteté, note de l'Égiise.

1. *Sainteté des personnes.* — Ce qu'il faut souligner cn premier lieu, c'est que l'Écrilure et la Tradition sont d'accord pour affirmer que la sainteté des personnes comporte la présence de qualités, de forces spirituelles inhérentes à l'âme régénérée, rénovée, revigorée dans cl par le (.hrisl. Quelques textes suffiront à le montrer.

C'est la doctrine apostolique du renouvellement de vie intérieure, ἀνακαίνωσι , TU., in, 5, dont nous avons trouvé le résumé dans Eph., rv, 22, 21, voir d-dcsstls, et que nous retrouvons dans *VÉpttre de Bamabé :* « Là donc où ll nous a renouvelés par la rémission des péchés, il nous a fait recevoir une nouvelle forme (τύπον), â l'instar d'une âme d'enfant, comme s'il nous réformait. » vr, 11. Et encore : · En recevant la rémission des péchés..., nous devenon» (hommes) nouveaux, intégralement recréés, ct ainsi Dieu habite vraiment on nous ». xvr, 8. Funk. *Patres apostolici.* l. r. p. 54-55, 88. Même commentaire cba Irénée : (Le Saint-Esprit) ▮ renouvelle l'homme cn le dépouillant de la vétusté (du péché) pour lui comme niquer la vie nouvelle du Christ. » *Cont. hier.,* I. III, c. xvn, n. 1, *P. G.,* t. vu, col. 929. Saint Cyprien. */n nonum me hominem natini(as secunda reparanti. Ad Donatum,* η. L *P. L,.* t. rv, coL 200. Cyrille de Jérusalem compare l'Esprit-Saint prenant possession dr l'âme sanctifiée au feu qui transforme le fer. (>//.. xvn. c. xiv, *P. G.,* t. xxxni, col. 985. Grégoire de Nazianzc pousse plus à fond l'idée d'une création nouvelle, dans laquelle Dieu nous refait «à l'aide d'un élément plus divin que la première fois... cn restaurant cn nous l'image divine détruite parle mal ·. *Oral.,* XL, n. 7, *P. G.,* I. xxxvi, col. 365. Jean Chrysostome compare l'âme pécheresse à une statue d'or, tachée par le temps, la fumée, la poussière, la rouille, et que le statuaire remet à neuf, purifiée de les souillures et de nouveau resplendissante; ainsi, dit-il. « Dieu restitue à noire nature, souillée par la rouille du péché et affreusement tachée par la fumée des fautes, celle beauté qu'il lui avait donnée primitivement cl dont elle a été déchue. En faisant passer (les pécheurs) par l'eau (du baptême) ou le brasier (de la charité), dans lequel la grâce du Saint-Esprit remplace le feu. il les cn fait sortir plus radieux que le soleil resplendissant, rendant au vieil homme repentant une condition nouvelle plus magnifique que celle qu'il avait perdue. » *Cat. ad illuminandos,* i, n. 9. *P. G.,* t. x l ix . col. 227. Voir aussi le commentaire *In epist. ad Ephes..* horn. r, n. 3, *ibid.,* I. r.xn, col. 13. Saint Cyrille d'Alexandrie montre fréquemment la régénération, la transformation opérée à l'intérieur do l'âme par faction du Saint-Esprit sanctifiant les hommes. Cf. *Thesauras,* assert, xxxiv, *P. G.,* t. l x x v , col. 609; *Dialogi,* vu. *ibid.,* col. 1089; *in Joannem,* I. L c. rx (Joa., r, 12); I. Il, c. r (Joa.. rn. 5), *P. G.,* t. i.xxni, col. 153, 211. On pourrait aussi invoquer tous les textes parlant de la déification de l'homme par la grâce : c'est là. en effet, le propre de la sainteté. On cn trouvera une assez ample moisson dans Hermann Lange. *De gratia,* n. 273-281. Quant a saint Augustin, personne n'a peut-être insisté plus (pic lui sur cette transformation intérieure de l'âme dans sa justification. Cf. *De spiritu et littera,* c. xxvr, n. 45, *P. L.,* t. x l iv , col. 228; *Enchiridion,* l u , r.xrv, t. x l . col.257, 262; *Opus imper/, ronl. Julianum.* I. II, c. c l x v , t. x l v , col. 1212; *In ps. vit,* n. 5. t. xxxvr, col. 100. Sur la déification de l'âme d'après saint Augustin, voir Lange, *op. cil.,* n. 281.

On comprend que les théologiens catholiques, s'emparant de ces données traditionnelles, aient toujours considéré la sainteté des personnes comme intrinsèquement dépendante d'une qualité, d'un état intérieur, la grâce sanctifiante avec son cortège inséparable des vertus cl des dons. ᵻ Sans doute, cn canonisant celte concepi ion, le concile de Trente n'a pas voulu sanctionner toutes les spéculations théologiques concernant la nature de la grâce habituelle et scs rapports avec les vertus et les dons. Il a condamné cependant avec énergie la doctrine protestante d'une sainteté purement extérieure, imputée par Dieu à l'âme cn raison des mérites de Jésus-Christ. Il a même rejeté l'hypothèse, chère à certains augustiniens du xvr· siècle, do la double justice et finalement il enseigne, comme expression de la doctrine catholique, « que par la justification, nous sommes virtuellement renouvelés et justifiés; nous recevons en nous la justice el

celle-ci nous devient intérieure avec son cortège de dons surnaturels. C'est la tradition catholique opposée Λ la doctrine protestante de. la *justitia /arentis.* Il en résulte que si nous ne sommes pas justifiés Indépendamment de la justice du Christ, celle-ci n'est cependant pas cause formelle de notre justification : la grâce que nous y recevons n'est pas une pure imputation, ni la seule rémission îles péchés, ou toute autre forme de dénomination extrinsèque qui la ramènerait à une simple faveur de Dieu mais bien une réalité interne que l'Espril-Salnt répand dans l'âme juste ct qui lui reste attachée ». A. Michel. *Iss décrets du concile de Trente,* p. 97; cf. p. 157-162.

2. *Vie rn rapport avec la sainteté personnelle.* — A celte idée de régénération, de deification intérieure, la notion de sainteté ajoute encore celle d'une *me intense* cn rapport avec les dons précieux contenus dans cette surnature. Utilisant les données recueillies dans la Tradition, saint Thomas distingue nettement a cc sujet la sainteté considérée dans le simple *habitus* de la grâce sancti liante ct la sainteté qu'il appelle • la perfection de la vie spirituelle », laquelle requiert dans l'Amc le désir, le goût de pratiquer d'une manière plus parfaite l'exercice des vertus les plus ardues. Cf. I1MI·, q. xxiv, a. S. Sans doute, toutes les vertus sc tiennent les unes les autres : la thèse de leur ▮ connexion » est admise par tous les théologiens sans exception. Neanmoins l'exercice de la vertu peut demander cn des circonstances données une application plus grande, un effort plus héroïque. De plus, au point de vue de la véritable sainteté, cette application ct cet effort auront d'autant plus de videur qu'ils seront inspirés par une charité plus parfaite. Accomplir la loi de Dieu, toute la loi, avec l'amour de Dieu et l'amour du prochain comme principe de cet accomplissement, voilà la perfection de la sainteté. Cf. Rom., xm, 8 sq.; Gai., v, 11; 1 Tim., i, 5. La sainteté ne sc confond ni avec l'héroïsme, ni avec la simple sagesse des philosophes. Cf. Garrigou-Lagrange» *La vraie sainteté chrétienne ct les autres /ormes de perfection,* dans *Apologétique.* Paris, 1937, p. 627-631.

Les Pères de l'Égiise ont noté celle intervention de la charité comme l'indice de la vraie sainteté : *Cbi caritas est, quid est. quod possit dresse? l'bi autem non est, quid est, quod passil prodcssc?S.* Augustin, *In Joannem,* tract. LXXXïll, n. 3. *P. L.,* t. xxxv, col. 1816. Cf. *De natura et gratia,* c. χι,ιι, i.xx, t. xuv, col. 271, 290; S. Grégoire le Grand. *Moralium,* I. XXV111, c. xxji, *P. L.*. t. I.XXVI. roi. 176; *In evang. homtl.,* xxvu. n. 1, *ibid.,* col. 1205. Gomment cette perfection de la charité s'impose aux hommes, voir S. Thomas, *Sum. lheol.,* ‡11·, q. c l x x x iv, a. 2.

3° *Conclusions sur les rapports de la sainteté rt de la vraie Église.* — 1. *Sainteté et religion.* — La religion est la vertu qui nous fait servir Dieu conformément à la justice. Il y a un rapport étroil évident entre la sainteté qui nous unit à Dieu par un lien si intime que nous cn sommes régénérés, transformés, déifiés, cl la religion qui nous unit à Dieu dans le service que la justice nous commande à son égard. *Serviamus illi in sanctitate ct justitia.* Luc., i, 71. 75.

Saint Thomas étudie ce rapport dans la ‡1M1 q, l x x x i, a. 8 ;

« Parler de sainteté, c'est dire deux choses. Premièrement : *pureté.* C'est le sens donné par le mot grec *agios,* comme si on disait : * sans tone. · Deuxièmement ; *fermeté.* Les anciens appelaient ‹ saint » ce quo la loi protégeait ct rendait inviolable. D'oil vient également le terme · sanctionné » pour désigner cc que confirme une loi. L'étymologie latine permet d'ailleurs de rattacher au tenue *sanctus* l'idée de pureté. 11 le faut alors entendre de *sanguine tinctus* pour ce que, dans l'antiquité, qui voulait se purifier se faisait asperger du sang d'une victime (Isidore).

• L'un ct l'autre sons s'accordent pour faire attribuer la sainteté à cn qui est engagé dans le culte divin. Si bien que non seulement ‡e hommes, ‡mai le temple, les instruments et 1rs ‡autre chose·» de cc genre sc trouveront · ‡winctiiW · par leur application au cullt de Dieu. 1-a pureté, en effet, est nécessaire pour que s'applique a Dieu l'âme spirituelle. Voici pourquoi : l'Amc se souille du fait dr sa liaison aux ‡hose d'en bas, comme cc qu'avilit un alliage impur, ainsi l'argent mêlé de plomb. Or, il faut que l'âme spirituelle s'arrache à ces cliovrs inférieures pour pouvoir s'unir à la réalité suprême. C'est pourquoi un esprit sans pureté ne peut avoir application 5 Dieu... lui fermeté stable est tout également requise A l'application de l'âme à Dieu. LJle s'attache A Lui cn effet comme A la fin dernière el au premier principe : ce qui nécessairement est immuable au plus haut point : · Je suis certain, disait saint Paul aux Romains, vtiî, • 38-39, que ni la mort, ni la vie ne me sépareront de la • charité du Christ. ·

« Ainsi donc, on appellera sainteté celte application que l'homme fuit de son Am© spirituelle ct de ses ‡acte â Dieu. Elle ne différé donc |>oint de la religion dans son essence, ‡mai seulement d'une distinction dr raison. Religion se dit d» actos spéciaux appartenant au culte divin, ‡acrifice offrandes et ‡autre par lesquels on témoigne A Dieu du service qu'on lui doit. Tandis qu'on parlera de sainteté lorsque l'homme, outre ces actes, rapporte encore |» Dieu ‡e ‡acte des autres vertus ou bien «e dispose par certaines ‡onne œuvres au culte divin. Trad. L Menessier. O. P., dans l'édition de lu *Somme théologique* de la *lievur des jeunes, Iai religion,* t. i. p. 19-51.

Dans celte analyse, saint Thomas n'étudie la sainteté que sous un aspect assez restreint, celui qui, précisément, est utile pour formuler la doctrine catholique touchant la note de l'Égiise. Dans ce qui précède» nous avons vu que l'idée de sainteté, appliquée aux personnes, évoquait la haute perfection de la charité dans l'cxcrcice et la pratique même héroïque des vertus. Si, dans le texte rapporté, saint Thomas semble Identifier vertu de religion el sainteté, c'est qu'il considère la religion comme un moyen puissant de spiritualisation religieuse. Mais cela n'cmpêchc pas la sainteté de conserver un caractère général ‹ pour autant que sous son empire tous les actes des vertus s'ordonnent au bien divin ». S. Thomas. *Ibid.,* ad 1··. La sainteté devient alors le plein épanouissement spirituel cl spiritualisant de la vertu de religion ». I. Menessier, *op. cit.*. p. 216. D'où la remarque opportune de Cajélan : · Il est par la bien évident que bien des gens font acte de religion sans y mettre de · sainteté ». Tandis que nul n'est · saint » qui n'est · religieux ». On peut en effet taxer de religieux ceux qui sont tout occupés des cérémonies, sacrifices et autres rites. On ne dira aucunement qu'ils sont ‡aint ». s'ils ne s'appliquent intérieurement à Dieu par le moyen de ces actes. » Trad. L Menessier, op. *cit.,* p. 216.

Ainsi donc, en restituant à la sainteté sa véritable nature, c'est-à-dire l'épanouissement de toutes les vertus dans la pratique do la perfection spirituelle allant jusqu'à l'héroïsme, on conserve cependant encore à la vertu de religion l'influence qui, sous un aspect très particulier, l'identifie avec la sainteté. Influence profonde sur la vie morale de Γhomme, le détachant des attraits inférieurs ct l'affermissant de façon stable dans sa marche vers Dieu : double fonction de purification modératrice et de concentration énergique qui normalement doit produire des fruits de sainteté.

2. *Sainteté et Église.* — L'Église est la société religieuse divinement instituée par le Christ ct dans laquelle seule est rendu à Dieu le culte, tel que Jésus-Christ l'a prescrit pour permettre aux hommes la pratique des vertus qui doivent, après la mort, leur assurer la possession de hi béatitude. Les relations de l'Égiise ct de la sainteté sont donc, pour ainsi dire, identiques aux relations de la religion ct de la suinteté. L'Église, avec son ensemble de doctrines, de préceptes, de rites sacres, de conseils évangéliques, vive

en toute choses la formation morale des hommes, afin de les detacher des attraits inférieurs ct de les affermir d'une façon stable dans leur marche vers Dieu. C'est en cc sens qu'elle peut être dite « sainte ». Certes, il est entendu qu'elle contient non seulement des justes mais encore des pécheurs. Les paraboles du filet. Matth., xm, 47-48, de la zizanie, *ibid.,* 24-30, montrent que le divin fondateur l'a prévu; la présence de Judas au milieu des apôtres demeure un témoignage irrécusable de cette vérité. Cf. Joa., xm. 10. Cc nonobstant, Jésus a · aimé son Église et il s est livré pour elle afin de la *sanctifier,* de la rendre glorieuse, pour qu'elle doit *sainte et immaculée* ». Eph., v. 36-38. En accaparant, pour ainsi dire, la vertu de religion, l'Églisc a déterminé quels actes doivent orienter la vie religieuse des hommes vers Dieu et elle a ailirmé l'exclusivité de sa mission de sanctification. C'est celte mission exclusive de sanctification ct les résultats produits grâce à elle parmi les hommes qui permettent, sous le rapport de la sainteté, de distinguer l'Églisc véritable fondée par le Christ des autres sociétés religieuses qui pourraient revendiquer la qualité de chrétiennes.

IL La sainteté, note ni l'Église. — /. co.v.s·/-*ÐERATIOX GExERALE.S : LA SAINTETE DE L'EGLISE EST .1 LA KHS CX DOGME ET UNE NOTE DE LA VER!-T IDLE Eglise.* — 1° *Un dogme.* — Bien que l'expression « la sainte Église » ne se trouve pas dans l'Écriture, on peut la déduire facilement de Eph., v, 38. Nous la trouvons expressément dans les plus anciennes formules du symbole des apôtres. Cf Denz.-Bannw., n. 1, 2, 6. 9. La formule des c quatre notes · : *et unam, sanctam, catholicam ct apostoticam Ecclesiam* a été, on le sait, consacrée par le symbole dit de Constantinople, Denz.-Bannw., n. 86, et se retrouve désormais dans les professions de foi postérieures, à tel point que l'expression *sancta Ecclesia, sancta romana Ecclesia* devient une formule reçue dans les actes conciliaires. Voir concile du Latrari (619), can. 18, Denz.-Bannw., n. 271; XI· concile de Tolède, *ibid.,* n. 287; concile romain sous Agathon (680), *ibid.,* η. 288; IV· concile de Constantinople (texte d'Anastase), can. 1. *ibid.,* η. 336; symbole de Léon IX, *ibid.,* n. 317. L'expression *sacrosancta romana Ecclesia* apparaît au concile de Vérone (1181), *ibid.,* n. 102. La profession de fol Imposée aux vaudois désigne l'Églisc romaine comme étant « l'Église sainte, catholique et apostolique, en dehors de laquelle personne ne peut être sauvé ». Denz.-Bannw., n. 123. Voir aussi II· concile de Lyon, *ibid.,* n. 161, avec l'expression plusieurs fois répétée *sacrosancta romana Ecclesia, ibid.,* η. 460, 464 *(in fine),* 465, 466; Boniface VIII, bulle *Unam sanctam, ibid.,* η. 468. L'expression *sancta mater Ecclesia* se Ht au concile de Vienne, *ibid.,* n. 180; *sancta apostolica Sedes,* au concile de Florence, *ibid.,* n. 691, conjointement avec *sancta* ou *sacrosancta romana Ecclesia, ibid.,* η. 698, 703.

En dehors des textes affirmant les quatre notes, l'expression *sanctu Ecclesia,* a, bien entendu, une valeur surtout protocolaire. Elle témoigne cependant de la pensée du magistère ordinaire.

2· *Une note.* — Sur cc point, le magistère s'est exprime nettement cn deux circonstances. Une première fois, par l'organe de Pie IX, dans l'encyclique sur l'unité de l'Églisc aux évêques d'Angleterre (16 septembre 1861) : *Vera Jesu Christi Ecclesia quadruplici nota, quam in symbolo credendam asserimus, auctoritate divina constituitur et dignoscitur; et qualibet* ex *hisce nolis ita cum aliis coharet, ut ab eis nequeat sejungi; hinc jit, ut qua vere est et dicitur catholica, unitatis simul, sanctitatis et apostolica successionis pnrrogativa debeat efiulgere.* Denz.-Bannw., n. 1686. I ne seconde fols, le magistère suprême s'est exprimé par l'organe du concile du Vatican : il Indiqueexpressèment le caractère de motif de crédibilité qui s'attache à la sainteté dr l'Églisc : *Quin etiam Ecclesia per sc ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem,* EXIMIAM SANCTITATEM II INI XHAUSTAM IN OMNI bus bonis i (Eccndita 1l m... *magnum quoddam rt/■/„-tuum est molinum credibilitatis et dioime sum legationis testimonium irrefragabile.* Denz.-Bannw., n. 179L

La sainteté, comme note, se rattache au problème apologétique de la crédibilité de l'Églisc. Le caractère visible et discernable de l'Église fondée par le Christ, voir Église, t. iv, col. 2138, exige que la véritable Église sc présente avec un certain nombre de caractères distinctifs, facilement reconnaissables ct qui, parce qu'ils lui appartiennent en propre, permettent de la distinguer des autres sociétés religieuses qui pourraient, elles aussi, sc réclamer de la fondation du Christ. Jésus-Christ n'a-t-il pits comparé lui-même tes apôtres à une villo située sur la montagne. Matth., v, I I, ou à la lampe placée sur le chandelier. Id., *ibid.,* 6. La lumière de l'Église doit éclairer le monde.

Or. parmi ces caractère distinctifs, certains ne sont pas suffisants pour permettre de reconnaître positi· veinent l'Églisc du Christ, car on peut les trouver cn différentes sociétés religieuses existantes. Citons, pur exemple, la croyance en la divinité du Christ, l'administration des sacrements, la sanctification du dimanche, le culte de la vierge Marie. Aussi dit-on que de telles notes sont *negatives.* On conçoit, en effet, que diverses sociétés religieuses, se réclamant du Christ, aient pu conserver quelque chose de renseignement, du culte, des pratiques du christianisme authentique, sans pour cela avoir intégralement conservé l'institution du Christ. Toutefois, l'absence d'une seule de ces notes doit suffire à nous mettre cn défiance. Ainsi le protestantisme, ayant rejeté le culte de la Mère de Dieu, montre par là même qu'il n'est pas pleinement cl intégralement chrétien. D'autres notes sont *positives.* Leur présence sullll â faire reconnaître la véritable Église voulue et fondée par le Christ. Deux conditions sont requises pour qu'une note soit positive : 1° Il faut qu'elle soit plus facile à reconnaître que la légitimité de l'Église elle-même, le signe devant être plus visible que la chose signifiée; et, par conséquent, la note positive doit être tout à fait manifeste et cn pleine lumière; 2° Il faut que la note positive soit tellement propre ù l'Églisc qu'ollo ne puisse lui faire défaut et qu'elle ne puisse appartenir, du moins do la meme façon, à une autre société religieuse.

Or, nous affirmons que Jésus-Christ a conféré à son Église une sainteté qui en est une note positive, c'est-à-dire qui est à la fois une marque visible de la légitimité de l'Église cl (pii en est la propriété exclusive.

n. jEsus-chiust .⟨ coneErE a xoy *Eglise une SAINTETE VISIHLE QUI EST LA MARQUE DE SA LEGITIMITE.* - Cette sainteté doit éclater, de toute évidence, dans les membres de l'Église. Mais il no saurait y avoir do véritable sainteté des membres, si cette sainteté effective n'était pas duc à l'influence directe, efficace de principes sanctifiants déposés par le Christ lui-même dans son Église. Il convient donc d'examiner successivement la sainteté des *principes* et la sainteté des *membres,* comme marques de la légitime Église du Christ·

1° *Sainteté des principes.* Le Christ est venu fonder une Église qui doit unir les hommes à Dieu, ici-bas par la grâce, dans l'autre vie par la gloire, ('cite mission de l'Église est perpétuelle, indéfectible; elle doit durer jusqu'à In consommation des siècles et les puissances infernales ne pourront pas l'interrompre. Cf. Matth., xxviii, 20; χvι, 18. Il faut donc que, jusqu'à la fin du monde, l'Église soit dotée de virtualités

fécondes, principes ‹lc sainteté dans les membres qui on reçoivent l'influence salutaire. De celle influence salutaire, aussi essentielle à l'Églisc qu'il est essentiel à la société civile de conduire les citoyens à la félicité temporelle, nous avons dans l'évangile des indications très nettes : les noms de « royaume do Dieu, royaume des deux, royaume qui n'est pas de ce monde ·. appliqués à l'Églisc, les béatitudes annoncées dans l'Évangile, les promesses répétées de la rémission des péchés et d'une vie éternelle dans la vision de Dieu, le but assigné à l'incarnation et qui doit être atteint par l'Églisc cl dans l'Églisc, en un mot, tout renseignement du Nouveau Testament qu'il serait Impossible d'admettre si l'on rejetait de l'Églisc le principe même de la sanctification des âmes.

Toutefois, il faut observer que ces principes de sainteté, dans la pensée même du Christ qui les a communiqués à son Église, doivent être considérés ici. non pas séparément les uns des autres, mais dans leur ensemble cohérent, ensemble qui serait détruit dès l'instant où, aux dogmes, à la discipline, aux fnstilutions capables de sanctifier les Ames, se mêlerait la moindre doctrine, spéculative ou pratique, de démoralisation ou de corruption. *Ronum ex integra causa.* Il ne sullit donc pas a une société religieuse de retenir quelques-uns ou meme la plupart des principes sanctificateurs communiqués par le Christ à son Église, il faut les rotenir tous intégralement cl ne tolérer aucune immixtion de principes délétères.

De plus, il faut se souvenir que ces principes sanctificateurs ont été confiés par le Christ à un organisme vivant et que la manière de les utiliser pour le bien des âmes est tout aussi importante que le fait de les posséder. Cette remarque est capitale. Car les principes de sainteté, tels que les sacrements. l'Écriture, les conseils évangéliques, n'ont de réelle valeur pour la sanctification des âmes que par la manière dont le ministère ou le magistère vivant de l'Églisc du Christ sait les employer. La possession du baptême, de l'eucharistie, de la pénitence et des autres sacrements n'est pas encore, surtout en cc qui concerne l'application qui en doit être faite aux adultes, un signe évident de sainteté. Ce qui marque ici extérieurement la valeur du principe, c'est l'usage qu'on en fait cl le bien qu'on en sait tirer. De meme, la sainte Écriture : certes, nous la croyons · divinement inspirée, utile pour enseigner, pour reprendre, pour corriger, pour former à la justice», il Tim., m. 16. Toutefois, l'Écriture n'est pas un principe de sainteté cn tant que lettre morte; il faut qu'elle soit comprise dans l'esprit qui l'a dictée. Elle n'est d'ailleurs principe de sainteté que dans l Église qui en n reçu lo dépôt du Christ : l'Écriture, en cfTcl. en tant que simple document écrit, peut être vu possession de n'importe quelle société religieuse. El ci la ne sullit pas à créer un titre de propriété. Les conseils évangéliques, indiqués par le Christ comme moyens ‹h perfection, Matth., xix. 21, 29; Mnrc.,x, 21 ; Lue., xiv. 26 sq., n'ont de valeur sanctifiante que par la manière dont Ils sont pratiqués. Λ ce titre, mais, à cc titre seulement, ils sont cl seront Jusqu'A la lin des temps un élément de la sainteté ‹lk i Église. Cf. concile du Vatican, schema *de Ecclesia.* xv, et adnot. 48. *Collectio l.acensis,* t. vu, p. 557, 628; cf. p. 671-680. Celte mise cn valeur › demande une organisation vivante, opportune, adaptée aux fins immédiates que la vie religieuse peut sc proposer. En bn f, · ce n'est pas le fait de retenir matériellement les moyens extérieurs que Dieu a disposés ou institués pour la sanctification des hommes, (pii constitue la manifestation des principes de sainteté. Il s'agit surtout de la manière selon laquelle on fait usage de ces movens extérieurs par la prédication, les lois, les institutions, un ministère toujours vivant. Et, pour tout résumer d'un mot, ce sont tous les signes qui manifestent dans une société religieuse lo raison profonde d'où jaillit l'influx sanctifiant ». Billot, J)e *Ecclesia,* t. i, Prato, 1909, p. 175.

2'· *Sainteté des membres.* — Que Jésus Christ ait voulu que la sainteté de principes, confiés au gouvernement dr son Eglise, passe dans les membres eux-mêmes. c'est la une vérité que sufllrait a démontrer le simple fait de l'institution de l'Églisc. L'Église, rn effet, n'a été instituée que pour continuer l'œuvre de Jésus-Christ sur la terre, œuvre de rédemption et de salut pour tous les hommes. \oir JÉsrs Christ, t. vin. col. 1360. Les principes de sainteté confiés a l'Églisc sont donc essentiellement des principes de *sanctification* pour 1rs hommes et ce. cn vertu d'une loi essentielle, constante et nécessaire» dont les effets doivent se faire sentir Jusqu'à la fin du monde, c'est-à-dire autant que doit durer l'Église. L'intention de Jésus-Christ à cc sujet est nettement exprimée dans la prière sacerdotale de la t^ène Joa., xviî, 17-19. Voir aussi Luc., xn, 49; Joa., xv, 16. Les membres de l'Églisc ‹ ne sont plus des hôtes ct des étrangers, mais des concitoyens des saints ct de la maison de Dieu, bâtis sur le fondement des apôtres et des prophètes, le Christ Jésus étant lui-même pierre principale de l'angle sur lequel tout l'édifice construit s'élève comme un temple sacré dans le Seigneur, sur lequel (ils) sont eux-mêmes bâtis pour être une demeure de Dieu par Γ Esprit ·. Eph.. n, 10-22. Cf. Phil., m, 20. Par le fait que l'homme est appelé à faire partii de l'Eglisc, il est appelé à la filiation adoptive de Dieu, Joa.. r. 12; I Joa.. m, 2; Heb.· xn, 7, et donc à une véritable participation à la sainteté de Dieu. Heb., xn, 10; ci. II Petr., i. I; I Joa.. m, 2.

Le chrétien qui nourrit cette espérance, doit sc sanctifier (ἁγνίζαν), comme Dieu lui-même est saint (ἁγνὸ), I Joa., m, 2. ct acquérir ainsi la véritable sanctification personnelle, τον αγιασμὸν, Hcb.,xn. l I. sans laquelle nul ne verra Dieu. Cette sainteté se manifeste par la fuite du pêché, I Joa.. m. 1-10; cf. l Cor., vi, 9-11; 15-20; Gai., v, 19-21. 24; Eph.. iv, 17-19; Col., m, 5-9; 1 Thess.» iv, 3 sq., mais aussi par l'abondance des biens spirituels dans l'observation des préceptes, l'amour de Dieu et la charité envers le prochain. Cf. I Joa., ni, 9-21: Horn., xiiî, 8-10; xv. 14; cf. XIV, 17-19; Gnl., v. 22-23: Eph-, ni, 17-19; Col., i. 10-13. Toute celle doctrine est résumée par saint Paul : « Jésus-Christ s'est livré lui-même pour nous, afin de nous racheter de toute iniquité et de sa faire un peuple pur, agréable et zélé pour les bonnes œuvres. » Tlt., n, 14. Et encore · Jésus-Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier, la purifiant par le baptême d'eau, par hi parole de vie, pour la faire paraître devant lui comme une Église glorieuse, n'ayant ni tache, ni ride, ni rien de semblable, mais pour qu'elle soit sainte et immaculée ». I ph.. v. 25-27.

3° *Sainteté, signe facilement reconnaissable de la légitimité de Γ Église.* — La sainteté des principes est facilement discernable. Préceptes, conseils, institutions sont accessibles à l'expérience la plus rudimentaire. même dans la manière dont l'autorité religieuse s'en sert pour promouvoir la sainteté dans les âmes. Quant à la sainteté des personnes, si elle consiste essentiellement en un état intérieur, elle ne peut manquer cependant de se manifester sensiblement grâce aux actes vertueux extérieurs ct cela en conformité avec les tendances les plus naturelles de l'âme humaine. Il est impossible d'ailleurs d'imaginer l'hypocrisie jouant un rôle prépondérant dans ces manifestations extérieures de sainteté. Même dans l'ordre des actions purement naturelles, hi parfaite simulation est tellement difficile à soutenir sous tous les rapports que le simulateur est

bien vite dépisté. Qu'on se souvienne de la fable de l'âno revêtu dc la peau du lion! Que ne doit-on pas en rondure pour l'ordre dc la sainteté! La sainteté résulte dc la pratique intégrale des vertus, pratique difficile, requérant constance et persévérance. La simulation serait Ici très rapidement découverte, à la première occasion sc présentant à l'improvlstc. El quand il s'agit dc sainteté, non plus seulement commune ou moyenne, mais héroïque, on peut être assuré que l'hypocrisie est plus radicalement impossible encore.

Bien ne servirait non plus d'objecter que la sainteté propre à l'Église du Christ est surnaturelle el donc échappe à l'expérience. Il ne s'agit pas de faire ici la *théologie* dc la sainteté dans l'Église et d'en analyser tous les éléments essentiels qui. par leur nature meme, échappent en réalité à l'expérience. Il s'agit simplement d'en saisir sur le. vif certaines manifestations humainement inexplicables, comme par exemple la pratique de certaines vertus dépassant les vertus purement humaines cl dans laquelle il apparaît bien que celui qui s'y exerce oriente sa vie vers une fin supérieure aux lins plus ou moins égoïstes des actions dictées par des vues humaines. Et cette constatation est non seulement possible; elle est facile, d'autant qu'en nombre de cas Dieu sanctionne la sainteté des hommes de manifestations charismatiques, miracles ou autres faits surnaturels, qui sont autant dc signes dc l'approbation divine.

D'ailleurs, Laffirmation du Christ ct des apôtres, renseignement dc la tradition sont là pour attester la valeur apologétique de la sainteté dc l'Église.

L *ℓffirmation du Christ et des apôtres. — a) D'une manière générale,* le Christ annonce que les faux prophètes seront connus par leurs fruits (leurs actions). Matt h., vu, 16, 20. Les paroles ne comptent pas; ce qui compte, cc sont les actes. *Ibid.,* 21-23. C'est par son fruit qu'on connaît l'arbre. *Ibid.,* xn, 33-37. Saint Paul oppose pareillement les œuvres manifestes dc la chair qui n'auront pas le royaume île Dieu cl les fruits dc l'esprit qui se manifestent en ceux qui appartiennent au Christ ct ont su mortifier leur chair. Gai., v, 19-21. Conformément à renseignement dc Jésus, les apôtres rappellent que la bonté, la justice, la charité manifesteront les vrais disciples du Sauveur. Cf. Joa.. xm, 35; I Joa., m, 10-18; Eph., v, 9; cf. iv, 23; v, 2 ct, à vrai dire, tout cc chapitre en entier.

Il n'est pas d'ailleurs dans l'intention du Christ et des apôtres d'affirmer que la sainteté doit être réalisée ct visible dans chacun des membres dc l'Église. Cc serait demander chose absolument impossible. Nous avons déjà rappelé que Jésus-Christ avait prévu et prédit dans son Église le mélange de bons et dc méchants. Dans l'Église véritable les scandales se produiront, Mallh., xvm, 7; xxiv, 12; xxvi, 31; Luc., xvn, l, et même dureront jusqu'à ce que les anges, à la consommation des siècles, enlèvent du royaume tous les scandales el ceux qui pratiquent l'iniquité. Cf. Mallh., x îii, il. La sainteté des membres exige donc simplement que, dans l'Église véritable, i) y ait des saints, en quelque nombre que cc soit, dont la sainteté, humainement inexplicable, apparaisse comme l'effet propre des principes dc sainteté confiés par le Christ â son Église.

b) D'une manière plus spéciale, il semble que le Christ et les apôtres aient prévu dans l'Église comme une triple manifestation dc sainteté : sainteté commune, sainteté plus parfaite, sainteté héroïque.

a. La *sainteté commune* se confond essentiellement avec l'étal de grâce possédé parles membres dc l'Église. Ce minimum doit être réalisé dans un certain nombre de fidèles, *la* prière du Christ ne pouvant pas ne pas être exaucée, Joa., xvn, 19; x, 10; xv, IG, et le sang versé dans sa passion ne pouvant rester inefficace. Eph., v, 25; Til.. n, l I; cf. I Tim., n, 4, 6; iv, 10 I Petr.. n, 5, 9. Une telle sainteté peut elle être unt marque de la véritable Église? Certains auteurs, td Billot, *op. rit.,* p. 177, ne le pensent pas. Il semble cependant qu'on doive so garder d'une solution aussi absolue. Car celte sainteté commune constitue déjà, dans l'ensemble du moins, un progrès très réel sur la moralité accessible à l'humanité déchue. La civilisation qui en résulte s'affirme bien supérieure à la civilisation issue du paganisme. On ne saurait trop méditer les paroles dc Taine : · On a vu (plusieurs fois) l'homme se fair? païen comme au premier siècle; du même coup il se retrouvait tel qu'au temps d'Auguste, c'est-à-dirt voluptueux el dur; il abusait des autres el de lui meme. L'égoïsme brutal et calculateur avait repris l'ascendant, la cruauté ct la sensualité s'étalaient, la société devenait un coupe-gorge ct un mauvais lieu Quand on s'est donné cc spectacle, el de près, on »cut évaluer l'apport du christianisme dans nos sociétés modernes, ce qu'il y introduit de pudeur, de douceur et d'humanité, ce qu'il y maintient d'honnêteté de bonne foi et dc justice. Ni la raison philosophique, ni la culture artistique ct littéraire. ni même l'honneur féodal, militaire ct chevaleresque, aucun code ne suffit à le suppléer dans cc service. Il n'y a que lui pour nous retenir sur notre pente natale, pour enrayer le glissement insensible par lequel, incessamment et dr tout son poids originel, notre race rétrograde vers ses basfonds· » *Les origines dc la France contemporaine. /.< régime moderne,* t. n, 1891, p. 118 sq. Il y a donc déjà, dans la sainteté commune des membres dc h véritable Église, une réelle transcendance que l'apologiste aurait tort dc négliger. Il faut reconnaître toutefois que la valeur apologétique dc la sainteté commune est singulièrement diminuée quand il s'agit de comparer entre elles les Églises chrétiennes. Sam doute un travail de comparaison impartiale et tenant compte dc toutes les conditions dans lesquelles se présente la « sainteté ▮ des chrétiens dc différentes confessions, pourrait aboutir à une suggestion favorable à telle confession chrétienne plutôt qu'à telle autre. Mais nous ne serions plus en face d'un argument simple, facile à saisir, et plus accessible à l'expérience que la légitimité de la société religieuse elle-même. Sous cet aspect, on peut donc souscrire a la conclusion finale de Billot : *Non ibi est genus argumenti quod ad rem præsentem faciat.*

b. La *sainteté plus parfaite* est celle qui, dans l'Église du Christ, doit résulter de la pratique des conseils évangéliques ou des règles de perfection plus haute proposées par le Christ. En formidant l'appel à la perfection des conseils. Jésus-Christ entend bien qu'au moins quelques-uns y répondront. Cf. Mallh., xtx, 10 sq., 21 sq. Benoncement aux biens terrestres, Luc., xtv, 33, séparation d'avec la famille, Mallh., x, 35-37. humiliation volontaire des supérieurs se faisant les serviteurs des autres à l'exemple du Christ, Malth., xx, 28; cf. Luc., xxn, 26-27; Joa., xm, 13-17; cf. Phil., n, 1-6, voilà ce que le Christ réclame de ceux qui veulent · le suivre ». Bien plus, il leur demande de pratiquer à l'égard les uns des autres une charité comparable à colle que lui-même a pratiquée I Joa., iv. 7 12, 20; cf. n, 4. 9-11 ; v, 2-8. On pourrait multiplier les indications du Christ en faveur de celle sainteté plus parfaite qu'il désire voir s'affirmer parmi ceux qui veulent être scs meilleurs disciples. Or. une telle sainteté dépasse déjà tellement les inclinations naturelles à l'homme que, sans un secours vraiment extraordinaire dc l'Esprit-Saint, il serait difficile à la plupart des hommes d'y persévérer. Comment, en effet, expliquer qu'un homme se détermine librement à choisir pareille vie, sc propose un pareil programme dc perfection dans l'amour dc Dieu cl de souci constant du

bien du prochain? Cf. M d'IIcrbigny, *Theologica de Ecclesia,* t. n, Paris, 1921, § 2239-210

c. La *sainteté héroïque* est le degré suprême de la manifestation dc la sainteté dans les membres dc l'Église du Christ. C'est la sainteté de ceux qui entendent imiter aussi parfaitement que possible le Christ dans son amour de Dieu cl du prochain. C'est la sainteté de Paul écrivant aux Corinthiens : *Ego libentissime impendam, ct superimpendar ipse pro animabus vestris.* II Cor., xn, 15. L'héroïsme évangélique consiste donc en ce que l'homme, Imprégné des sentiments d'une profonde humilité, cherche avec empressement à réaliser en lui-même une parfaite imitation du Christ. Comme l'écrit saint Ignace. : *quidquid Christus Dominus noster amavit et amplexus est... : contumelias, falsa testimonia et injurias pati. Exercitia spir. : examen generale,* iv, 44. Ainsi donc, la sainteté héroïque va jusqu'à donner notre vie pour nos fri res, comme le Christ a donné lui-même sa vie pour nous. I Joa., ni, 16. Il ne s'agit plus simplement d'aimer nos amis, il est nécessaire d'aimer nos ennemis, dc faire du bien à ceux qui nous persécutent et nous calomnient. Mattb., v, 34. Il s'agit île donner sa vie pour les amis, Joa., xv, 13, même si, en aimant plus, on en est moins aimé. II ('.or., xn, 15. Saint Paul, à ce sujet, a des expressions fortes qu'il faut souligner : Chaque jour, mes frères, je meurs pour la gloire que je reçois de vous en Jésus-Christ. » I Cor., xv, 31. « Nous avons la paix avec Dieu par Noire-Seigneur Jésus-Christ..., mais outre cela nous nous glorifions encore dans les tribulations..., parce que la charité dc Dieu est répandue en nos cœurs par l'Esprit-Saint. › Boni., v, 1-5. Et encore : « Je suis immolé sur le sacrifice et l'oblation de votre fol. · Phil., n, 17. Bien plus, sans en faire la suite nécessaire dc la sainteté héroïque, Jésus-Christ laisse entendre que scs disciples les plus autorisés accompliront en son nom des miracles, lesquels attesteront l'intervention divine en faveur de la légitimité de l'Église. Joa., xiv, 12; cf. Marc., xvî. 17-18. Sans doute, la grâce des miracles étant une grâce gratuitement donnée, peut être accordée même aux pécheurs. Néanmoins « Dieu opère de véritables miracles... pour l'utilité des hommes, soit pour con Armor la vérité prêchée, et c'est alors qu'ils peuvent être faits par quiconque prêche la véritable foi et invoque le nom du Christ, ce qui peut sc produire parfois meme par le ministère des pécheurs; mais ce peut être aussi pour manifester la sainteté do quelqu'un que Dieu veut proposer en exemple dc vertu; ct, en ce cas, les miracles ne peuvent être accomplis que par des saints, dont les miracles démontrent la sainteté, soit déjà pendant leur vie, soit après leur mort.»S.Thomas, I▮ 1»,q.ci.xxvm.a.2;ci. M. d'Ilerbigny, *op. cit.,* § 241.

2. *L'enseignement de la Tradition.* — Nous ne ferons qu'indiquer quelques textes montrant l'emploi fait par les premiers Pères de l'Église dc l'argument de la sainteté.

La *Didachè* prie ainsi : · Sou venez· vous. Seigneur, dc votre Église pour la libérer de tout mal. Bendcz-la parfaite dans votre charité, rnsscmblez-la des quatre vents, sanctifiée pour le royaume que vous lui avez préparé ». x. 5. édition b'unk. *Patres apostolici,* t. i, p. 24. Saint Justin montre l'opposition qui existe entre la morale païenne cl la morale chrétienne : avant le christianisme, c'était le règne dc la haine cl des meurtres; depuis le Christ, les hommes vivent en frères cl prient pour les ennemis. *Apol.,* I, c. xtv, *P. G.,* t. vi, col. 348. Tout le passage est à lire. Cf. *Dial.,* exix, *ibid.,* col. 752-753.

Dans *Vfipttre à Dlognète,* on trouve une a<hnirable description dc la sainteté des chrétiens : · Ils sont dans la chair, mais ne vivent pas selon la chair. Ils habitent sur terre, mais leur patrie est dans le ciel... Ils aiment les autres, et les autres les persécutent. On les calomnie ct lis bénissent; on les injurie, ct ils honorent leurs détracteurs... Leur attitude n'est pas humaine, elle manifeste la puissance de Dieu ct prépare son avènement. · C. v, 6-16 ct vu, 9. b'unk, *op. cil.,* p. 398, 40-1. Saint Irénéc en appelle spécialement à l'héroïsme des mrrtyrs pour réfuter les gnostiques. *Cant, hrr.,* l. IV. c. xxxiii. n. 9, *P. G.,* t. vu. col. 1078. Il en appelle aussi aux miracles et aux charismes. *Id..* I. II, c. xxxi. *ibid.,* col. 824. Origène, dans le *Contra Celsum,* emploie les mêmes arguments que Justin. Quelle différence entre les mœurs des chrétiens actuels ct les turpitudes païennes! L. L c. xxvi, *P. G.,* t. x î, col. 709. Ceux qui dans l'Église sont de valeur morale inférieure ct peuvent être estimés pires en comparaison des meilleurs sont encore bien supérieurs aux hommes vivant selon les mœurs reçues dans les couches populaires. L. III, c. xxix, *ibid.,* col. 957. Tertullien raisonne de même dans *VApologeticum,* n. 23, *P. L.,* t. î, coL 415.

Les Pères «les âges postérieurs englobent à la fois dans leur pensée la double sainteté des principes ct des membres, lorsqu'ils affirment que l'Église non seulement enseigne, mais renferme vraiment toute vertu. Cyrille de Jérusalem, CoL» xvm, n. 23, *P. G.,* t.xxxm. col. 1011 ; lorsqu'ils lui appliquent le texte d'Isaïe (LXX) : *Vocaberis civitas justi, urbs fidelis,* Eusèbe. *Eclogie prophetica?. Ex Isata. c.* i, *P. G.,* L xxn. col. 1198; lorsqu'ils proclament qu'en die resplendit la justice comme rayonne le soleil aux Jours d'éle, Ambroise, *Hexaemeron,* L IV, c. v, n. 22, *P. L·,* t. xrv, col. 212; lorsqu'ils l'appellent Limage et Limitation de l'Église céleste. Cyrille dc Jérusalem. *Cat.,* xvm. n. 26, *P. G.,* t. xxxm, col. 1018. ou encore un vrai paradis, Augustin, *De Genesi ad tilt.,* L XI, c. xxv. n. 32. *P. L.,* t. xxxiv, col. 142. la mère véritable drs vivants, Ambroise. *In Lucam,* L II. n. 86. *P. L.,* L xv. col. 1666; le chemin du ciel, Hilaire, *tn ps. cxxxur.* n. 2, *P. L.* t. ix. col. 751; l'honneur et la gloire du visage du Christ. Ambroise, *In ps.XLVtn,* n. 11. *P.L..* t. xiv,col. 1215: l'arche qui garde les saints, Augustin. *In ps. xxvni. enarratio,* n. 10, *P. L.,* t. xxxvi, col. 211; la véritable race d'Abraham. Augustin. *Qiurst. tn Heptateuchum.* L \ I, xxv, *P. L..* t. xxxiv, col. 789; la plénitude du Christ › Chrysostomc, *In epist. ad Eph..* hom. m, n. 2. *P. G.,* L i^e ii. col. 26. etc. Cf. Billot, *op. cit.,* p. 182-183. Voir aussi S. Augustin. *De civitate Dei,}.* XX11. ɳ. 8; *De utilitate credendi,* ɳ. 17; *Epist..* 1 x x v îii, ɳ. 3: *Serm.,* cccxix. c. vi, n. 6 sq.; *P. /* t. XLi, col. 760; l. xui, col. 91; t. xxxm, col. 268-269; t. xxxvm. col. 1442.

On pourrait egalement citer les assertions relatives à la nécessité d'appartenir à l'Eglise pour se sanctifier, c'est-à-dire pour faire son salut. Voir B.-M. Schultes. O. P., *Dc Ecclesia catholica, pro?lechones apologetica?.* Paris» 1926, p. 272-273. Ottiger a recueilli un grand nombre de textes patristiques se rapportant à la sainteté dc l'Église, envisagée sous dc multiples aspects. Voir sa *Theologia fundamentalis,* t. n. Fribourg-cn-B.» 1911, th. xxv, p. 928 985.

///. LA SAIXTJSTÊ, MAHQVE EXUUSL LÈaiTIMK, APPAHTIKITT A L'ÈGUSX POifAfXP. — Ie *Préjugés favorables.* — Des préjugés favorables à celle assertion sont fournis : l. par l'attitude des adversaires dc toute sainteté, de ceux dont parlaient déjà saint Pierre, Il Pctr.,n, 10-19 ct saint Jude,8-10. Comme le remarque Joseph de Maistre. « tous frappent vainement puisqu'ils sc battent contre Dieu, mais *tous savent où il faut frapper* ». C'est l'Église romaine que l'impiété attaque, «pic le sarcasme veut ridiculiser, que lu persécution veut abattre. Signe qu'elle est la véritable cl unique dépositaire des trésors de sainteté où les hommes doivent puiser pour faire leur salut. Voir Joseph de Maistre, *Du pape.* l. IV. conclusion;

— 2. par la qualité même des conversions qui se produisent des autres communautés chrétiennes à l'Église romaine ou réciproquement de l'Église romaine aux autres confessions chrétiennes. Sauf do rarissimes exceptions (ct encore faudrait-il en connaître tous les motifs cachés), les conversions opérées pour des motifs \raiment religieux et par un désir de réelle perfection sc font toutes dans le sens unique de l'adhésion au catholicisme, tandis que les « conversions * de catholiques au protestantisme ou à l'orthodoxie sont, la plupart du temps pour ne pas dire toujours, entachées de motifs purement humains, souvent inavouables; — 3. enfin par l'analyse des états d'âme observés chez les chrétiens non catholiques animés du désir de la vérité cl de la perfection morale : « Le doute n'habite point la cité de Dieu, el l'on peut faire sur ce point une observation de. la plus haute importance : c'est que dans les communions séparées, cc sont précisément les cœurs les phis droits qui éprouvent le doute et l'inquiétude, tandis que parmi nous la foi est toujours en proportion directe de la moralité. » J. de Maistre, *Lettres et opuscules inédits,* t. n. *Lettre à une dame russe sur la nature et les effets du schisme.* De multiples exemples de conversions célèbres apportent ici une confirmation sans réplique à cette vérité de fait. Les exemples de Newman ct du P. Fabcr sont encore présents à tous les esprits. Voir SchouvalolT, *Ma conversion et mu vocation,* Paris, 186 Le. ni. p. 213-225. cité par A. de Poulpiquot, *L'Église catholique,* Paris. 1923, p. 218. où l'on trouvera d'autres témoignages. On lira aussi de Mgr J.-A. Chollet, *Quelques retours à la foi,* Paris, 1932, dont la conclusion peut se résumer en quelques mots : ‹ Le catholicisme est une lumière d'aurore. Il offre aux regards toutes les teintes ct il présente à chacun la religion du Christ comme une réalisation de cc qu'il aime ct comme une satisfaction de scs préférences dans le domaine de la vérité, de la bonté ct de la beauté. » Plus récemment encore, le recueil *Apologétique,* Paris. 1937(Blondct Gay), nous apporte d'autres témoignages des convertis... ct de ceux qui ne sont pas convertis (p. 904-919).

2° *La sainteté des principes appartient à l'Église romaine.* — LU suflit d'interroger sa *doctrine* sur Dieu, l'origine cl la fin de toutes choses, la vocation de l'homme, sa réparai ion par le Christ dans l'incarnation ct la rédemption, les moyens de sanctification, les fins dernières, paradis, purgatoire, enfer. · lout, dans ses doctrines, excite ct encourage au zèle el au sacrifice, aux œuvres surérogatolres, aux vertus supérieures et même héroïques : doctrine do la *justification,* non pas au moyen de la foi seule, mais de *la lot qui opère par ta charité;* doctrine du *mérite surnaturel;* doctrine de la *communion des saints,* doctrine du *purgatoire* et ‹les suffrages pour les morts. » Yves de La Brière. art. *Église (Question des notes),* dans le *Diet, apol. de la foi cath.,* t. r, col. 1291. Ces doctrines sanctifiantes. l'Église romaine les possède pleinement, intégralement ct. au cours des siècles, a fout entrepris, tout souffert, pour les défendre efficacement contre les attaques des hérétiques cl des incroyants. Gf. Schultes, *op. cit.,* p. 211-212.

2. La *discipline* répond au dogme ct permet d'appliquer ces principes sanctifiants avec une efficacité toute particulière. La formation toute spirituelle des prêtres, avec l'obligation de la prière publique, de la chasteté, de l'accomplissement des devoirs du ministère apostolique; les devoirs de lu prière ct de la pénitence rappelés aux fidèles, la pratique des commandements de Dieu cl de l'Église imposée à la conscience de tous; le saint sacrifice do la messe si propre à élever les Ames jusqu'à Dieu et à les unir à Jésus-Christ, les sacrements, surtout la fréquente confession et la communion fervente, la sainteté du mariage constiunmcnt professée et défendue, le réconfort apporté aux mourants par l'extrême-onction, l'institution dr. fêtes rappelant les mystères du Christ el les grandes leçons qui s'en dégagent, les cérémonies du culte m variées et si attrayantes a la fois, les exercices spirituels, les missions, les retraites; tout cela — cl nous pourrions allonger la liste de ces institutions —marque le souci constant de l'Église romaine de tirer le meilleur parti possible, pour la sanctification des Ames, da principes sanctifiants institués par Jésus-Christ. Qu'on ne dise pas que l'inconduite de certains chefs, voire de papes à plusieurs époques de l'histoire de l'Église, que les défaillances d'évêques, de prêtres et de fidèles apportent un démenti concret A ces spéculations theologiques el disciplinaires. Les défaillances — dont personne ne songe à contester la vérité historique — sont toujours demeurées dans le domaine strictement personnel. Jamais aucun pape, aucun évêque n'a voulu ériger en principe directeur des consciences les fautes commises par lui. Et les réformes tentées ou accomplies par les conciles au cours des Ages, la discipline aujourd'hui sanctionnée par le Code de droit canonique marquent au contraire expressément h volonté constante des chefs de l'Église — quelles qu'aient pu être parfois leurs défaillances personnelles — de garder intacts el d'appliquer toujours les principes de sanctification qu'ils reconnaissaient avoir reçu du Christ. Voir une bonne mise au point de la question des scandales dans l'Église sainte », dans A. de Poulpiquet. O. P., *L'Église catholique,* Paris, 1923, p. 216 248. Comme couronnement à ces remarques, il faut signaler la force de l'autorité ecclesiastique, intervenant de tout son poids en faveur de l'observation d'une loi. d'une discipline si propices à la sainteté. Cf. Schultes, *op, cit.,* p. 213-217.

3. *L'institution canonique des ordres religieux,* répondant aux conseils évangéliques formulés par le divin Sauveur est un signe certain do la sainteté des principes réalisée dans l'Église romaine. Dans la pratique des vœux de religion, on s'efforce, en effet, de réaliser l'idéal de perfection proposé par le Christ, par la contemplation, par la charité corporelle et spirituelle, par l'imitation des souffrances de Jésus-Christ en vue de l'expiation des péchés et de l'extension du règne du Christ sur la terre.

3° *La sainteté des membres appartient à l'Eglise romaine.* — Il ne s'agit pas d'allirmer, nous l'avons dit, que *tous* les membres de l'Église romaine sont des saints. Une telle exigence serait elle-même à l'encontre des prophéties les plus claires de Jésus sur le mélange des bons cl des méchants dans le royaume do Dieu sur terre. Nous disons simplement qu'il y a. dans l'Église romaine, des saints en tel nombre ct d'une telle sainteté, humainement inexplicable, que la possession d'une telle sainteté est une marque certaine de la légitimité de celle Église comme église du Christ.

1. La *sainteté commune* constitue déjà, par elle-même. un clément non négligeable d'appréciation. Tant ‹lc fidèles, tant de prêtres, grâce au dogme, à la discipline, aux institutions de l'Église. sont arrivés jadis et arrivent a notre époque, et l'on pourrait dire surtout à notre époque, à vivre de la vie do la grâce, constamment, sans chute ou, s'ils tombent, en soulevant immédiatement! Cc fait constitue déjà un progrès humainement irréalisable sur les possibilités de la nature laissée à elle-même. El ce progrès s'affirme plus complet, plus intense dans la religion catholique que dans toute autre religion, même chrétienne. On lira dans P. Buyssc, *L9Église de Jésus,* Paris, 1925, p. 121-195, le développement de cette pensée sur la sainteté commune, envisagée déjà comme marque de la véritable Église : sous Pinfluence de cette sainteté simplement commune, l'humanité s'est transformée, les

relations entre peuples sont devenues moins Apres, les misères du pauvre ont trouvé un soulagement approprié. même l'enfant débile ou difforme a connu la tendresse, la femme a eu sa condition sociale relevée, les masses ont été moralisécs, les mœurs ont été disciplinées. Or cc progrès très réel, que Luther lui-même et d'autres auteurs protestants regrettaient de ne pas trouver dans leur religion réformée, ne peut s'expliquer par les ressources naturelles du cœur humain, mais suppose une force inhérente au dogme catholique, une force divine. Cette constatation a été faite par tous ceux qui ont étudié de près les populations foncièrement catholiques, celles où le christianisme n'est pas une simple étiquette mais pénètre vraiment l'esprit ct le cœur des fidèles, et ils sont unanimes à y reconnaître une moralité remarquablement élevée. Frédéric Le Play a tracé les monographies détaillées d'une soixantaine de familles-types, telles qu'on pouvait les rencontrer d'un bout de l'Europe à l'autre vers le milieu du xix· siècle. *Les ouvriers européens,* Paris, 1879. Partout où lu religion chrétienne est enseignée et pratiquée, il constate les résultats suivants : pureté des mœurs, moins de naissances illégitimes, affection ct sollicitude prodiguées aux enfants, égards pour les femmes el les vieillards, fécondité des mariages, paix domestique, profond respect témoigné toute leur vie par les enfants à leurs parents. CL A. de Poulpiquot, *op. cit.,* p. 231. Des statistiques ont été établies, qui témoignent en faveur du catholicisme. Gf. Ottigcr, *Theologia fundamentalis,* t. n. Fribourg-en-B., 1911, p. 967,969-970, d'après l'ouvrage de l L-A. Krose, S. J., *Religion und Moralstatistik.* Munich, s. d. (1906). Voir aussi P. Buyssc. *op. cit.,* p. 182-189.

Sur les Influences heureuses de la religion catholique dans la marche du monde, on lira avec profit Karl Adam. *Le vrai visage du catholicisme,* tr. fr., Paris, 1931, ix, *L'action sanctifiante de TÉglise;* x. *L'action éducatrice de l'Église;* xi, *Lutte entre l'idéal et la réalité,* p. 228-293; Jacques Madaule, *L9action de l'Église,* dans *Apologétique,* Paris, 1937, p. 562-599. On pourrait sc référer également a tous les ouvrages ayant trait à la bienfaisance sociale de l'Église cl à nombre d'cncycliques de Léon NUL

2. La *sainteté plus par/aile* issue de la pratique des *conseils évangéliques,* telle qu'elle est organisée par les sages normes du droit canonique, est une marque plus décisive encore de la légitimité de l'Église romaine. Nulle part ne se trouve organisée comme chez elle la vie sacerdotale el religieuse. Il n'est pas question de comparer à nos institutions les groupements religieux ou prétendus tels qu'on rencontre dans les religions orientales : les bonzes du Japon, ordinairement incultes, entretenant avec soin les superstitions de leurs sectes, exploitant l'idolâtrie; les ascètes du brahamanlsmc ct les moines du boudhisme, les premiers cherchant dans l'immobilité ct le nlrvâna l'idéal de la perfection, les autres pratiquant un renoncement complet, mais sans caractère définitif; les mystiques musulmans, dont quelques-uns pratiquèrent vraiment la sainteté, voir plus loin, mais dont le plus grand nombre affichent un fanatisme parfois dangereux. Voir, sur ces sujets, les art. *Japon, Inde (religions de Γ)* ct *Islamisme,* du *Diet, apol, de la foi cath.,* t. n, col. 1206, 653, 665, 1145.

Au sujet de celte vertu supérieure, grâce à la pratique des conseils évangéliques ou tout au moins de leur esprit, voici un excellent aperçu donné par A. de Poulpiqud, *op. cit,,* p. 233 :

1· Le sacerdoce catholique, avec le célibat qu'il impose à ses membres, favorise ct réalise dans l'ensemble le dévouement, lo désintvrcsM.mvnt, l'epanouisscinent de la vie surnaturelle. Malgré les défections ct lesdésoi(1res Inséparnblcs de la faiblesse humaine, lo clergé catholique fait honneur à l'Église. Sa supériorité morale el religieuse est souvent même loyalement reconnue par les communion séparées ou par des hommes peu suspects de partialité.

2· Les ordres religieux ont été dans le passé ct demeurent encore une pépinière toujours féconde do vertus éminentes. L'état religieux est par définition un état de perfection et cet état, nonobstant les défections ou le relâchement, s'est réalisé avec une continuité manifeste nu cours «les siècles.

3· L«ts confraternités laïques d'hnmines et de femmes, tiers-ordres, congrégations, etc., ont |>our but de développer chez leurs membres une vie chrétienne plus parfaite ct aussi de les pousser h la pratique de la charité sous toutes scs formes.

4· Enfin l'ÉgfiM» romaine a vu constamment éclore en son sein, nu fur et a mesure que le besoin s'en faisait sentir, une quantité d'œuvres de toute sorte, dont les résultats ont été considérable au point dr vue moral ct leUgieux.

Cet le dernière indication pourrait être développée à l'infini. C'est la *lecunditas inexhausta Ecelesur in omnibus bonis,* dont parle le concile du Vatican, qu'on trouve présentée par les apologistes sous mille formes différentes. Nous signalons tout particulièrement l'exposé du P. Lacordalrc. *Confértnca de Notre-Dame,* 1844-1815, montrant l'influence féconde de l'Église catholique sur les hommes considérés dans leur vie privée, sur les familles, dont la constitution ct la stabilité, grâce à l'Église, ont réalisé des progrès considérables, sur la vie sociale elle-même. Plusieurs de ces points ont d'ailleurs été touchés plus haut, a propos de la sainteté commune dans l'Église. On lira également dans A.-D. Scrtillanges, *L Église,* P.aris, 1917. I. Iλ ; *L9attitude de l'Église à l'égard de ce monde :* civilisation matérielle, civilisation intellectuelle, art. vie sociale, politique, vie internationale, paix. CL Garrigou-Lagrange, *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita,* t. π. Puris, 1918, p. 301-310, riche d'indications bibliographiques utiles. On devra retenir également le magnifique témoignage rendu aux ordres religieux catholiques par Leibniz. *Systema theologicum,* Mayence, 1825, p. 8 LSI».

3. La *sainteté héroïque* apparaît dans Γ Église romaine grâce à cette interminable galerie, qui ne sera jamais terminée, de saints ct de saintes ayant laissé au monde le spectacle d'un héroïsme dans la vertu, qu'aucune cause humaine n'est capable d'expliquer. On a dit plus haut comment le martyre, par son héroïsme même, est un des aspects de la sainteté catholique qui démontre l'origine divine de l'Église romaine. Voir ΜΛπτυπε, t. x, col. 216-251. L'héroïcité des vertus pratiquées par les saints confesseurs et vierges apparaît au procès de leur canonisation, tel du moins qu'il se déroule aujourd'hui. voir ce mot, t. U, col. 1645 sq. Le discernement de l'héroïcité de leurs vertus est ainsi mis à la portée de tout le monde. « Une précieuse garantie contre l'erreur en cette matière, c'est que la constatation des actes de vertu, le discernement de la sainteté véritable, est l'œuvre de celle des facultés humaines qui est la plus droite el la moins accessible aux méprises et aux sophismes : la *conscience morale.* Tout homme, d'âme quelque peu honnête, qui aura connu de près l'existence d'un saint François-Xavier ou d'un saint Vincent do Paul, reconnaîtra parfaitement la vertu héroïque et il discernera fort bien la sainteté authentique. Même s'il veut s'obstiner à disputer en paroles, il saura, au fond de son cœur, à quoi s'en tenir. · Y. de La Brière. *art. cit.,* col. 1282.

Un autre point cependant doit être précisé : la vertu héroïque pourrait exister dans l'Église catholique sans avoir avec elle un lien de causalité. Go pourrait être pure coïncidence, ct nous avons vu quo ce doit être en vertu des principes mêmes possédés par l'Église que doit se réaliser la sainteté des membres. Or rien à craindre de cc côté. L'Église romaine a le droit de sc prévaloir de la sainteté héroïque comme d'un signe du ciel en sa faveur, précisément parce (pie

son action s'affirme sans contestation possible dans la pratique héroïque des vertus par ses membres :

« La conduite do l'Églhc enseignante constitue d'abord une très forte présomption de l'clîlcacité de son rôle dans la formation des saints. Nous avons vu qu'elle se réserve le droit de les béatifier ol de les canoniser. C'est elle ct clic seule qui entreprend, dirige. Juge les différentes enipu'tes sur l'héroidté des vertus, les miracles, la pureté do la doctrine, déclare, après mûr examen, si tel serviteur de Dieu peut recevoir un culte p;irticulirr ou public. Bref, ello traite les saints comme \.i propriété. Une pareille attitude serait d'un0 rare outrecuidance, si l'Église n'était pour rien dans leurs vertus. »

A cette présomption s'ajoute un argument d'ordre général, savoir (pic la sainteté réalise toutes les conditions. fixées par les méthodes inductives, pour qu'on puisse légitimement la regarder comme un effet de l'Église :

« Partout où existe l'Église catholique, là existe la sainteté; quand le catholicisme se trouve diminué par lo schisme ou l'hérésie, la sainteté baisse et décroît avec le progrès de la dissolution doctrinale; s'il n'y a aucune trace de catholicisme, comme dans les sociétés païennes, la vertu supérieure et la vertu héroïque ne sont plus qu'une exception. Ce fait constant n'est-U pris l'expression la plus authentique de la vérification la plus exacte de la règle fondamentale do l'induction : *posita causa, ponitur effectus, variata causa, variatur effectus, sublata causa, tollitur effectus,* »

A ccs deux arguments généraux, le P. de Poulpiquct ajoute trois considérations spéciales :

I· C'est la croyance dns saints qui alimente leur piété. L'héioïcilé de leurs vertus a pour source unique l'ensemble des vérités dogmatiques ct morales dont vivait leur foi. Or il n'est pas possible de faire chins cette croyance un départ entre les vérités chrétiennes admises également par les confessions séparées ct h's vérités exclusivement catholiques. L'unité rigoureuse de l'objet formel de la foi constitue la raison d'être do celte inséparabilité. Cf. S. Thomas. IP-H·, q. v. a. .3. Le magistère do l'Église, condition Indispensable de l'acte de foi catholique, englobe donc la totalité des croyances qui inspirent la piété des fidèles... La vertu supérieure ct la vertu héroïque proviennent donc de principes *formellement* ct *totalement* catholiques.

2® Dieu reste la cause principale de la justification; mais il a voulu sc servir d'intermédiaires dans celte œuvre de la Mnctincatioiiiritirnodrs Ames.ct cct auxiliaire.c'est l'Église. Par son pouvoir d'ordre et par son pouvoir de juridiction, l'Église visible est le canal normal de la transmission do la grâce divine, la voie par laquelle il faut passer pour s'unir plus intimement a Dieu. La sainteté est donc le résultat de l'action *Instrumentale* do l'Église. L'Église a donc une part réelle dans la production de la sainteté; elle y collabore rillcacrmcnt.

3· L'Église catholique se réserve encore le droit — ct elle n'ft pas cessé do l'exercer depuis saint Paul — de contrôler et de juger les relations Immédiates de l'âme avec Dieu. Or ce droit a ou, l'histoire on témoigne, une influence des plus heureuses sur le développement des vertus supérieures et des vertus héroïques. Tous ceux (jui ont repoussé cette tutelle de l'Église comme un joug, loin de s'élever à une sainteté plus éminente, n'ont pas tardé n tomber dans les pires désordres; les hérétiques cn sont la preuve. Au contraire, si 1rs saints du catholicisme ont réalisé avec tant de perfection l'idéal évangélique, c'est grâce à leur docilité .» suivie les avis autorisés des représentants de l'Église visible» Ils ont d'ailleurs proclamé la nécessité et la bienfaisance de ce rôle rempli par ('Église : · Jésus-Christ, lisons-nous dans 1rs .Maximes *spirituelles* de saint Jean de la Croix, n'a pas dit dans son Évangile : o(i un homme sera seul, je me trouverai aussi, mais : oü deux au moins sc réuniront ; afin dr nous donner a entendre (pie personne ne doit croire et sc déterminer, dans les choses qu'il regarde comme venant de Dieu, sans le conseil ct la direction de l'Église et de scs ministres. · *Œuvres complètes,* t. iv, Paris, 189-1, p. 18 (tr. Gilly). « La ligne de conduite la plus sûre, écrit sainte Diérèse, consiste^ confier entièrement son âme ct 1rs grâces dont on est favorisé â un confesseur (pii est un bon théologien ct a lui obéir. C'est fort souvent que celte recommandation m'a été faite. » Fie ‹le *sainte Thérèse* écrite pur rllc-

mémo, t. n. Parle, 1907, c. xxvi, p. 330. (A. de l'oulpfqud *L'Église catholique,* p. 2.3'»-210, pau/rn.)

Ccs principes théologiques une fols rappelés. Il devient facile de faire appel aux faits pour démontrer l'existence d'une sainteté héroïque dans l'Église, eu fonction même des principes cl de l'autorité de l'Église. Comme on l'a dit plus haut, on s'appuie principalement sur Γhéroïsme des martyrs, non seulement au temps des persécutions romaines, mais encore au cours des âges et même à l'époque contemporaine dans certaines missions lointaines ou pendant les tourmentes révolutionnaires. On s'appuie également sur le grand nombre d'hommes ct de femmes qui, sans subir le martyre, ont glorifié Dieu par des vertus héroïques On note également la richesse de celle galerie des saints et des saintes du catholicisme, même (et surtout peut-être) depuis le siècle où les protestants ont rompu avec l'Église romaine sous prétexte de ▮ réforme - et de retour à la pureté primitive de l'évangile chrétien. Voir pour le développement de ces considérations de fait. P. Buysse. *L'Eglise de Jésus,* p. 111-151; Garrigou-Lagrange, *De renclalionc,* t. ir. p. 296-301; d'Herblgny. *Theologica de Ecclesia,* t. n, p. 108-111, f 275-276; Oltiger. *Theologia fundamentalis,* I. π, th. χχι. surtout le § 8, p. 970-985.

ZE. Λ.(*sa/.vt/:t£, marque dr L'ÉOUSR MotTIME, EST AUSESTE DES AUTRES CONFESSIOSTS CUHETthXXES.* - Nous examinerons successivement la question de la sainteté des principes, puis celle de la sainteté des membres, les deux questions envisagées d'abord chez les Églises protestatites, puis chez les Églises orientales dissidentes.

P */.es Églises protestantes.* — L *Questions préjudicielles.* — Certains auteurs protestants ont voulu exalter le libre examen comme le meilleur moyen de développer la vie chrétienne individuelle et, à ce litre, considèrent que l'intervention d'une Église (comme l'Église romaine) dans l'aillrmalion des principes de sanctification ct dons leur mise cn application, constitue un remède pire que le mal inhérent à la liberté humaine. · L'autorité d'un sacerdoce ou d'un livre, des que vous l'égalez à celle de Dieu, restant forcément extérieure comme une loi humaine, devient nécessairement un joug qui brise l'être humain cl le pousse à la révolte. › A. Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit,* I. III, c. i, Paris, 190L p. ₮17. Harnack accentue encore l'opposition qu'il croit trouver entre l'extrinsécismc de l'autorité ct l'intrlnsécisme de la vie religieuse : · La Béfonnc a protesté contre les autorités extérieures en religion, contre celle des conciles, des prêtres ct de la tradition ecclésiastique; seulement il devait y avoir une autorité qui intérieurement la remplaçât et opérât d'une façon libératrice; cc fut l'Évangile ...» « Le développement de l'Église devant naturellement conduire à la puissance absolue du pape ct à son infaillibilité, car rinfaillibilité, dans une théocratie terrestre, ne signifie rien autre que ce que signifie la souveraineté absolue en une nation. Que l'Église n'ait pas reculé devant celte dernière conséquence, c'est une preuve qui témoigne combien cn clic l'idée de la sainteté s'est sécularisée... Lo Christ a enlevé scs disciples à une religion politique ct rituelle, il a placé tous les hommes en face de Dieu — Dieu cl l'âme, l'âme ct son Dieu au contraire, dans le catholicisme, l'homme est attaché par des chaînes indissolubles à une institution terrestre â laquelle il doit obéissance : alors seulement il peut approcher de Dieu. » *L'essence du christianisme,* tr. fr., Paris, 1907, p. 202, 270, 277.

A. de Poulpiquct a montré comment celle objection protestante sc retournait contre elle-même. Cf. *ix dogme, source d'unité et de sainteté dans l'Église,* Paris, 1912 (collection *Science et religion).* Voici les princi-

pales raisons apportées par ce théologien : » Le développement de la personnalité religieuse comme celui de ln personnalité morale ct intellectuelle exige le concours de la société et donc de l'autorité (pii préside *h* cette société. Le protestant, comme être religieux, reste un isolé. Le catholique, lui, reçoit de l'Église aide ct secours aux heures de doute, de trouble, d'angoisse; ... la doctrine catholique de la médiation de l'Église par le pouvoir d'ordre, de juridiction. d'ens<ignemenl, est conforme à la nature sensible de l'homme; que la vérité lui soit proposée par un représentant visible de Dieu, que la sanctification s'opère par les sacrements, signes sensibles de la grâce, comme tout cela s'adapte à nos besoins profonds, à une psychologie vraiment humaine! Le protestantisme ne convient qu'à des natures immatérielles; il « veut faire l'ange >; ... L'Église, dans Γexercice de son triple pouvoir, n'est jamais que l'intermédiaire de Dieu nu sens le plus littéral et le plus absolu du mot. Son autorité n'est pas une domination mais un service, elle a pour but de donner Dieu aux âmes, elle est le canal de transmission des grâces divines, pas autre chose... SI l'Église demeure extérieure aux âmes dans la personne de ses représentants, son action est tout intérieure, elle sc consomme dans l'esprit et le cœur des fidèles... C'est grâce à l'Église que l'Évangile agit efficacement sur les âmes, car une idée, pour s'ossurcr une fécondité permanente, demande à s'incarner dans une institution sociale. » Cf. *ÎfÉglise catholique.* p. 208-209.

2. *C.ommrnt les principes de vraie sainteté risquent de s'éliminer des Églises protestantes. — a) L'individualisme religieux,* base du protestantisme, voir ici Exp&uenci niugii.ise, t. v, col. 1787 sq.,et Lvtib a, t. ix, col. 1328. peut nuire au développement de la vertu supérieure et de la vertu héroïque. Il peut donner naissance, au rationalisme ou à l'illuminisme. Voir Expérience religievsk, col. 1797-1801. « Le rationalisme doctrinal, conséquence de l'esprit privé, n'est pas sans Influence dons k domaine de l'action; celle-ci subira le contre-coup du rationalisme de la pensée. On sera sans doute honnête, vertueux même, nu is ccs vertus se rapprocheront plus des simples vertus naturelles que de la vertu supérieure ou héroïque. » A. de Poulpiquel, op. *cit.,* p. 212. Après sa conversion, Newman insista fréquemment sur l'espèce de laïcité pratique à laquelle le jugement propre pourrait insensiblement mener.

b) La doctrine de la *justification par lu /oi seule,* pierre angulaire du protestantisme, contient des conséquences qui risquent d'être désastreuses pour la vie même simplement chrétienne, encore qu'il faille bien s'entendre et sur la théorie ct sur les applications ‹ La doctrine do la foi sans les œuvres déclare inutiles, sinon même nuisibles, toutes les œuvres surcrogatoircs, toutes les pratiques de sacrifice ct de renoncement inspirées par les conseils de l'Evangile. (.'est au nom même du principe de la foi sans les œuvres que les instituts n llgicux d'hommes et de femmes disparurent partout où triompha lo protestantisme cl. du même coup, tombèrent en desuetude et cn discrédit les plus hautes vertus chrétiennes. De nos jours, lorsque certains protestants reprennent quelque chose des œuvres surcrogatoircs, notamment la profession des conseils évangéliques par la vie religieuse, ils le font malgré les principes, malgré les coutumes, malgré les réclamations de leur propre Église, ils le font par adoption manifeste et par imitation avouée des exemples do l'Église catholique romaine. › Y. de La Brlère. *art cil.,* col. 1290.

c) C'est surtout dans l'Église anglicane que sc marque ce retour aux pratiques des conseils évangéliques, mais ici nous nous trouvons en face d'un autre obstacle à la sainteté : la suprématie de l'État dans les eboscs spirituelles. Un pareil principe est la sécularisation manifeste du royaume des deux. Beaucoup de protestants anglais sentent aujourd'hui cc qu'il y a d'humiliant ct de néfaste au point de vue surnaturel dans la tutelle de l'État. Aussi, le mouvemr.nt ritualislc cherche-t-il de plus cn plus à s'en dégager. Voir ici l'art. Püséyisme, t. xm, col. 1369 sq.; P. Bagey, *Is ritualisme.,* Paris, 1903 (collection *Science et religion).* On lira, sur cc sujet, une très intéressante brochure du P. I^long. O. P., *Le catholicisme d'un pasleur anglicqn,* Paris, 1937.

d) Les Églises protestantes n'ont pas su garder l'intégrité de la foi du Christ et l'intégralité des dogmes enseignés par Lui. Il en résulte de nombreuses déficiences dans la morale ct dans l'organisation du culte, très préjudiciables à la pratique des vertus. Nous avons constaté l'influence qui peut être parfois néfaste, de l'individualisme ct de la justification par la foi seule. Que ne pourrait-on dire du rejet de la plupart des sacrements, le protestantisme ne conservant que le baptême et l'eucharistie? De l'abandon des conseils évangéliques, avec toutes les œuvres de perfection qu'ils entraînent? Des brèches faites à la sainteté du mariage et de l'indulgence protestante â l'égard du divorce? De l'absence de gouvernement et d'autorité réelle dans l'organisation religieuse? De ce culte ct de cette liturgie sans attrait sensible et si peu faits pour satisfaire les aspirations religieuses de l'homme"

‹ Une des raisons les plus décisives qui pousse les âmes à quitter le protestantisme ct à embrasser le catholicisme vient de cc qu'elles ne trouvent pas dans leurs Églises l'aliment spirituel indispensable à la plénitude de la vie chrétienne; seule, l'Église catholique, au contraire, leur parait capable, par sa doctrine, son culte, ses sacrements, de satisfaire tous leurs besoins de perfection morale et religieuse. » A. de Poulpiquel, op. *cit.,* p. 211. Voir, dans cet auteur, plusieurs témoignages de protestants convertis, p. 211-217, et ci-dessus col. 855. Sur le témoignage de la vie spirituelle des protestants cn faveur des pratiques catholiques, voir le recueil *Apologétique,* p. 755 : *la nostalgie catholique dans le protestantisme d'aujourd'hui.*

3. *Comment une sainteté des membres, capable de désigner l'Église légitime, est absente des confessions protestantes.* - Notre proposition ne tend pas à nier l'existence de toute sainteté dans les Églises protestantes. Tout d'abord, il faut reconnaître qu'une sainteté commune des membres y est, non seulement possible, mais fréquemment réalisée. Nous ne devons pas être partiaux ct nous mettre au nombre de ceux pour <pii ‹ les hérésies ct les schismes sont la nuit profonde, le règne du mal absolu, do l'erreur ct du mensonge ·. De Broglie. *Religion et critique,* Paris, 1896, p. 133. Nous accorderons même qu'on rencontre dans les Églises chrétiennes dissidentes, hérétiques ou schismatiques, des cas meme relativement nombreux de sainteté supérieure ou même héroïque, devant lesquels doivent s'incliner les catholiques; niais, dans la troisième partie de cette élude, nous rappellerons précisément que ces cas. plus fréquents qu'on ne le pense, s'expliquent par cc qui subsiste, dans ccs communions séparées, du dogme ct de la morale catholiques.

Nous admettons donc bien volontiers qu'un certain niveau de sainteté commune peut se rencontrer facilement dans les populations protestantes. Frédéric l.v Play n'a pas consacré scs monographies seulement aux familles catholiques; il a également étudié la vie au foyer telle qu'elle est pratiquée chez les protestants et les orthodoxes fidèles aux observances chrétiennes. Il a constaté, dans ces familles, un niveau moral élevé s'accusant par des résultats identiques à ceux qu'il avait relevés chez les catholiques.

Mais ceci dit, et il faut savoir le dire, il n'en reste pas

moins vrai que, prise dans son ensemble, la sainteté, mémo simplement commune, (les membres de l'Églisc catholique dépasse, en qualité et en quantité, celle des Églises séparées. Il suffit d'avoir vécu quelque peu dans des régions de religion mixte pour constater la différence sensible du niveau moral, pris dans l'cn-scmble, chez les protestants ct chez. les catholiques. Déjà Luther était contraint de faire des aveux sur les résultats lamentables do sa réforme. Mélanchthon les déplorait également. Voir Bossuet, *Histoire des variations,* l. V. η. ιν·νιιι, xi-xiv. Dans son *Essence du christianisme,* Harnack ne s'en cache pas : ‹ Dès le commencement de la Réforme, écrit-il, on a dû se plaindre de la moralité relâchée des Églises allemandes ct du manque de sérieux dans l'œuvre do la sanctification. La parole : SI vous m'aimez, gardez mes commandements (Joa., xiv, 21. 24) a été reléguée au second plan. Le piétisme, le premier, en a fait de nouveau le point central. Jusque-là. il était arrivé que, pour faire contraste avec la doctrine catholique du salut par le mérite des œuvres, la balance de la vie avait penche de l'autre côté. » *Op. cd.,* p. 302.

En cc qui concerne la sainteté plus parfaite, nous savons trop comment le protestantisme, en supprimant les conseils évangéliques, en a tari la source. Si donc il sc rencontre des cas de sainteté supérieure, volro héroïque, au sein du protestantisme, il est permis d'avancer que ccs cas isolés ne sont pas en relation d'effet a cause à l'égard de la doctrine protestante. Suivant l'heureuse distinction du cardinal Manning, l'Espril-Saint a agi ici. non *par,* mais *dans* les Églises séparées. Ccttc dernière réflexion montre la vérité de notre assertion. Est absente des confessions protestantes une sainteté des membres qui prouverait la légitimité de ccs Églises.

2° *Les Églises chrétiennes orientales dissidentes.* 1. *Comment les principes de ta sainteté sont amoindris dans les Églises orientales séparées.* — On a remarqué l'adoucissement apporté à notre formule. Les Églises orientales, en effet, n'ont pas, comme le protestantisme, réduit le dépôt révélé; elles ont donc, somme toute, gardé intacts les principes auxquels s'originc la sainteté dans l'Églisc. Cependant elles ont singulièrement *amoindri* la valeur de ceux-ci.

C'est surtout en matière sacramentelle que la force des principes sanctifiants a été amoindrie. En ce qui concerne le baptême, les querelles théologiques sur la validité des baptêmes conférés par ceux que les Orientaux considèrent comme hérétiques et schismatiques n'ont pas grande influence pratique sur la sanctification des âmes, dont la purification baptismale marque le début. C'est plutôt dans les autres sacrements qu'on doit relever des déviations dont le résultat se répercute dans la vie spirituelle de l'âme. La fréquentation assidue des sacrements de pénitence et (l'cucharistic est une rareté. La masse des fidèles ne s'approche généralement de ces sacrements qu'aux grandes fêtes, trois ou quatre fois par an. Chez les nestoriens, on ne se confesse pas. L'absolution sacramentelle n'est conférée qu'aux apostats revenant à résipiscence. La messe n'est pas célébrée régulièrement ou, si elle l'est, comme dans les monastères, les moines ne sont pas tenus d'y assister. La direction spirituelle n'est guère connue; elle est cependant pratiquée par les moines dans leurs monastères ou en mission à travers les campagnes. La collation du sacrement de l'ordre donne Heu dans quelques Églises à bien des abus.

Au sujet du mariage, les Orientaux en ont admis trop facilement la dissolution. Par là, le principe de sainteté du sacrement est singulièrement amoindri. Dès le début, ils avaient permis de se remarier après séparation pour cause d'adultère, par suite d'une fausse interprétation de Matth., xix, 9. Les causes do divorce se sont multipliées au cours des siècles ct aujourd'hui elles sont très nombreuses. Maintenant, c'est souvent ou une loi civile ou une coutume locale qui guub juges ecclésiastiques dans leur decision. Pratiqucmcn·. foute faute grave contre la fidélité conjugale, l'apm lasie (passage à une autre religion, mémo chréticnn-.i, une maladie physique ou mentale sérieuse, une absent' prolongée même Involontaire, l'abandon d'un (H conjoints par l'autre, les injures graves et même,en certaines Eglises, le consentement mutuel sont 'I causer de divorce.

Le sacrement d'extrême-onction n'est plus confère ou..s'il l'est en certaines Églises, il l'est A titre de simple remède contre toute maladie corporelle ou spirituelle.

Ccs diminutions de la vérité sanctificatrice montrent combien est nécessaire l'unité de dogme ct de gouvernement pour maintenir les principes de sainteté dan toute leur force. Le schisme d'avec Borne est la cause principale de l'amoindrissement des principes de sainteté chez les Orientaux : nouvelle preuve que ccs principes ne se trouvent pleinement quo dans l'Églisc romaine. Ici comme chez les anglicans, la suprématie de l'État (Eglises autoccphales) est la grande cause dr l'infécondité des principes sanctifiants. Voir sur ce point M. Jugie. *Theologia dogmatica Christianorum orientalium,* t. iv. Paris. 1931, p. 511-515.

2. *La sainteté, capable de désigner Γ Église légitime, n'est pas dans les Églises dissidentes de l'Orlent.* — La même remarque faite à propos du protestantisme, s'applique ici également. On ne songe pas à nier Texistcnce chez les Orientaux dissidents, d'une vie religieuse vraiment sainte; on dit simplement que celte sainteté n'est pas le résultat el l'etîet des principes mêmes du *schisme* et par conséquent ne saurait être apportée en preuve delà vérité religieuse de ce schisme.

On ne saurait prétendre (pie la *vertu héroïque* apparaisse d'une manière constante el avec quelque diflusion dans les Églises orientales. D'ailleurs, les |>crsi>n·nages que ces Églises elles-mêmes ont canonisés ne sont qu'un tout petit nombre pour les derniers siècles; et. dans leurs procès de canonisation, il n'y a guère d'enquête rigoureuse et méthodique sur le fait même qui serait capital, au point de vue qui nous occupe: *l'hérolcdé des vertus.* Bref, la vertu héroïque, la « sainteté · proprement dite, ne s'épanouit pas, dans les Églises d'Orienl, comme une floraison naturelle. » Y. de La Brlère, *art. cit.,* col. 1290.

M. Jugie montre bien comment ces saints, mis en comparaison avec les saints de l'Églisc romaine, ne peuvent fournir un argument sérieux en faveur des Églises schismaticpies. Il faudrait d abord restreindre la comparaison entre les saints qui, dans l'une cl l'autre Église, ont vécu postérieurement au schisme. Nectaire de Jérusalem (xvn· siècle) n'observe pas ccttc règle lorsqu'il fait appel aux saints byzantins d'avant le schisme pour prouver que l'Églisc de Byzanco n'avait pas perdu la sainteté en se séparant de Rome, Ilrpl τή αρχή του πάπα, Londres. 1702, tr. lat., p. 319-323. (.cite comparaison doit ensuite no concerner que les saints de l'Églisc gréco-russe dont le culte a été authentiquement promulgué et introduit soit dans toute l'Églisc en question, soit du moins dans une autocéphalie. Une quantité de saints sont honorés, qui n'ont jamais été reconnus par l'autorité religieuse compétente comme tels. Cf. Jugie, *op. cit.,* p. 518, notes 2, 3, I. 5. En Un. .si l'Églisc romaine, en canonisant les saints, fait surtout attention à l'hérolclté de leurs vertus, la canonisation dans l'Églisc gréco-russe ne comporte pas d'examen de cette héroïcilé; on s'inquiète surtout do la renommée des miracles et encore pas toujours. On fait attention surtout à l'incorruption du cadavre. L'hérofcité des vertus n'est intervenue quo pour huit canonisations, de 1721 à 191 L Jugie, *op. cd.,* p. 518-

519. Voir E. Gohibinskij, *Dioria kanonlzatsil sofatykh o russkom Cerktd (Historia canonizationls in Ecclesia gnrco-russica),* Moscou, 1902. p. 40-109; P. Peters, *la canonisation des saints dans ГÉglise russe,* dans les *Analecta bollandiana,* t. xxxm, 1911, p. 380-130, ct Ici Canonisation dans l'Éolîse nvssr., t. n, col. 1665-1672. Sur le nombre relativement restreint des saints authentiques des Églises orientales, voir M. .Jugie, op. *cit.,* p. 550-555 ct, du mime auteur, *Slaoes dissidents (Églises),* dans le *Diet. apot. de la foi catholique,* L IV, col 1381-138-1.

Quant Λ la sainteté supérieure, qui sc manifeste surtout dans la pratique des conseils évangéliques et dans les œuvres d'apostolat, aucun doute que les Églises orientales séparées sc présentent en un état d'infériorité par comparaison avec l'Églisc romaine. Si l'on compare le clergé catholique romain avec le clergé orthodoxe gréco-russe, on ne peut nier que le célibat imposé au premier l'oblige à une manière de vivre beaucoup plus rigoureuse et plus mortifiée. De là résulte, dans le clergé latin, une préparation plus parfaite, une aptitude plus marquée pour remplir tous les devoirs inhérents au sacerdoce, un zèle plus accentué pour procurer le salut des âmes, ct surtout une Influence plus considérable sur le peuple fidèle. En cc qui concerne la vie religieuse proprement dite, si les moines sont relativement nombreux (ou plutôt : étalent) en Russie et en Grèce (les monastères du mont Athos), la qualité ne répond pas à la quantité. De graves abus, surtout au point de vue de la pauvreté, ont été relevés dans les monastères russes, ('.f. A. Palmieri. *La Chiesa russa,* p. 115. Voir le projet de réforme des monastères par Nikon, évêque de Vologda, dans les *Échos d'Orient,* t. xni, 1910, p. 239 sq.

Pour cc qui est du clergé séculier, sans vouloir en dire trop de mal. il est certain que, dans l'ensemble, il ne saurait être comparé, ni pour ce (pii est de la culture, ni pour ce qui est de la vie religieuse, au clergé occidental, tel que l'ont façonne, en ccs tout derniers temps, les réformes ecclésiastiques. Il se rapprocherait plutôt de cc qu'était le clergé latin aux époques moins brillantes de notre Église. Les mêmes observations s'appliqueraient à la vie religieuse des fidèles. Sur toutes ccs questions de fait, voir M. Jugie, *art. cité.*

III. La sainteté en dehors de l'Éolîse. — A plusieurs reprises, nous avons fait allusion non seulement à la possibilité, mais à l'exlslcnce d'une sainteté supérieure ct même héroïque en dehors de l'Églisc catholique. Il s'agit maintenant d'expliquer ccttc sainteté, nonobstant la dissidence des confessions chrétiennes séparées, ct de montrer pourquoi une telle sainteté n'infirme pas l'argument qu'on vient de développer touchant lo sainteté, preuve de la légitimité de l'Eglisc romaine.

1° *Le fait de cas de sainteté supérieure ct héroïque en dehors de l'Églisc romaine.* — C'est évidemment dans l'Églisc orthodoxe que les cas se sont produits le plus fréquemment. Toutefois» comme on l'a dit plus haut, le nombre en est encore relativement restreint. En voir la liste ici, t. n, col. 1659-1661. Chez les protestants, on cite le cas d'une Adèle Kamm, qui s'apparente aux saintes vxpialrlces que magnifia Huysinans : sa vie fut une longue douleur traversée par un constant sourire. On pourrait vraisemblablement citer d'autres cas. Il semble même quo hi sainteté supérieure et héroïque puisse fleurir hors des communautés chrétiennes. On trouve chez les musulmans, à une époque relativement ancienne, une analyse des états de l'âme livrée à la vie contemplative, qui ressemble beaucoup à ce qu'on lit chez les mystiques chrétiens espagnols du xvi siècle. Voir Baron Garni de Vaux, art. *Islamisme,* dans le *Diet, apot. de la foi calh.,* t. n, col. 11 15, Ccs mystiques de l'Islam ont été considérés comme des saints, ct vénérés comme tek par les populations, contrairement a l'esprit du Coran qui réprouve le culte des saints. Dans les *Recherches de science religieuse,* 1922, p. 1-29, le P. de Grandmaison a signalé, dans l'Inde, le cas très particulier de Sundar Singh, parvenu avec le secours de la seule prédication protestante, à un haut degré de vie mystique ct contemplative. Il y ajoute celui de Séraphin de Serov, moine russe, modèle de haute perfection dans l'Églisc orthodoxe.

Ccs cas, quelle que puisse être l'appréciation exacte à porter sur le degré de sainteté qu'ils comportent, ne sont pas a nier. Si l'axiome : ♦Hors de l'Églisc, pas de salut », ne nous autorise pas à nier la possibilité du salut a ceux qui paraissent vivre hors de l'Églisc, ainsi en est-il du jugement à porter sur la sainteté qui, à ses degrés divers, est la condition essentielle du salut. Si l'homme peut, même sans le sacrement de baptême, assurer son salut étemel en appartenant simplement a l'âme ct, par le désir au moins implicite, au corps de l'Églisc, ainsi pourra-t-il, surtout s'il est baptisé et s'il a le secours des sacrements validement reçus, vivre de la vie de la grâce ct même en vivre abondamment.

2° *Explication du fait de ta sainteté en dehors de ГÉglise catholique.* — L'explication générale est celle que nous avons fait pressentir. Bien que les apparences soient contraires, il faut dire, en se plaçant au point de vue strictement *théologique,* que celte sainteté, commune, supérieure ou héroïque, *n'est pas en dehors de la vraie Eglise.* Elle relève formellement des principe mêmes de sainteté qui sont la propriété de l'Églisc romaine. Celte sainteté est donc, formellement, une sainteté catholique ct romaine, tout comme ceux qui vivent de la vie de la grâce en dehors du corps visible de l'Églisc, appartiennent cependant *in veto* à ce corps. C'est en ce sens que Pie XI s'exprimait au sujet de la sainteté conservée dans les chrétientés d'Orient : « On ne sait pas assez tout ce qu'il y a de précieux, de bon. de chrétien dans les reste de l'antique vérité catholique. Le morceaux détache d'une mine aurifère contiennent eux aussi de l'or. Les anciennes chrétientés de l'Orienl conservent une si véritable sainteté qu'elles méritent non seulement le respect, mais toute notre sympathie. › Discours du 9 janvier 1927 à la Fédération des universitaires catholiques italiens. Cité par le P. Congar, O. *V.,Chrétiens désunis; principes d'un (rcuménisme catholique,* Paris, 1937, p. 301.

Au point de vue théologique, nulle difficulté. Mais, par rapport à la position apologétique prise en cet article, on doit sc demander comment notre position n'est pas ébranlée par les cas de sainteté, apparemment situés en dehors de l'influence catholique.

1. En ce qui concerne la *sainteté commune,* la difficulté n'existe pour ainsi dire pas. Nous n'avons admis la sainteté commune des membres comme argument démonstratif do la véritable Église qu'avec toutes les réserves qui s'imposent. On doit trouver une Indication plus qu'une démonstration dans la sainteté commune cl, par conséquent, mémo en admettant dan les autres confessions chrétiennes le fait d'une sainteté commune approximativement comparable à celle de l'Églisc romaine, l'argument apologétique de la sainteté supérieure ct héroïque resterait entier.

Non avons déjà montré que celte assimilation approximative n'est pas possible et que, même sous le rapport de la sainteté commune, l'Églisc catholique apparaît déjà supérieure aux autre communautés chrétienne Mais même — *data, non concesso* — si l'on devait faire celle assimilation, on s apercevrait bien vile, en examinant de près les cause qui influent sur la sainteté commune de nos frères séparés, que cette sainteté est formellement l'elïet des principes catholiques de sainteté qui subsistent encore, quoique tné-

langés à l'erreur, dans les confessions chrétiennes non catholiques. Les protestants ont conservé l'Écritiire sainte· les principaux mystères concernant les rapports de Dieu ct des hommes et la vocation surnaturelle de ceux-ci, le sacrement de baptême avec l'obligation de la foi en Jésus-Christ cl en son œuvre rédemptrice. Les Orientaux dissidents sont encore plus favorisés : pourvus d'une hiérarchie valide, de serrements et de dévotions qui manquent aux protestants, ils se trouvent dans une condition spirituelle meilleure. Pour que la vie de la grâce — (pie nous supposons aussi répandue qu'on voudra chez les chrétiens non catholiques — puisse être apportée comme un argument contre la note «le sainteté dans l'Église romaine, il faudrait démontrer que celle vie de la grâce existe chez eux précisément en fonction de leur séparation d'avec Home, en connexion avec leur hérésie ou leur schisme. Or, celle démonstration est impossible. Bien plus, les faits les plus caractéristiques indiquent au contraire que la vie spirituelle des chrétiens .séparés est en fonction de tout ce qui les rapproche de nous :

« Au vrai, lorsqu'une Amo anglicane, calviniste ou luthérienne aspire après uno vitalité religieuse plus forte, plus profonde, inconsciemment» elle se tourne vers Home, scs pratiques ct scs dogmes; elle t'ouvre ù la lumière catholique· comme à l'aube les roses aux rayons du soleil. Voyez. Les églises ritualistes sc multiplient. L'usage de la confession ct de la communion sr répand parmi elles. Le célibat est en faveur dans une partie toujours grandissante des clergymen. On essaie même d'introduire la vie contemplative. El tout cela porte son fruit. N'est-ce pas l'ascétisme qui conduisit a la conversion collective les moines de Caldey et le? moniales <lo Sainte-Bride? \ Brighton et u Taunton, deux paroisses eucharistiques, un grand nombre do fidèles suivirent leur curé jusque sur les chemins du catholicisme. De 1899 h 1911, te ritualisme mena a l'abjuration quatre cent quarante-six predicants, deux cent-cinq oiliciers de marine, cent vingt-neuf juristes, soixante médecins et soixante-six membres de l'aristocratie. Depuis qu'elle a perdu la guerre, l'Allemagne aussi commence d'éprouver cette salutaire attirance; et auparavant elle nous montrait avec fierté un Stoiberg. un Schlegel, un Ovcrbeck, un von Haller, un Hurter, un von Schâtaler, un von Kuville; comme l'Angleterre un Newman, un l'aber, un Manning, un Wilberforce; Γ Amérique un Dr Klngsman, ancien évêque du Delaware; la Suisse un do La Hive cl les Étals Scandinaves im Krogh-Touning et un Juergensen. · P. Buysse, op. *cit.,* p. 170-171. Voir aussi, dans *Apologétique,* le paragraphe déjà signalé: /.n *nostalgie catholique dans le protestantisme d'aujourd'hui,* p. 755.

2. Quant à la sainteté supérieure cl héroïque, qui constituent des cas d'espèces du miracle d'ordre moral, pour lequel est requise l'intervention de Dieu, il faut retenir k principe général que nous avons brièvement exposé à l'art. Miracle· t. x, col. 1856 : ‹ Il n'y aura jamais à craindre qu'im miracle, même accompli exceptionnellement dans le schisme ou l'hcrésle, puisse être interprété en faveur des seules vérités communes â la confession séparée et â l'Église catholique et, à plus forte raison, en faveur de l'hérésie ou du schisme. » Gf. A. de Poulpiquet, Le *miracle d ses suppléances,* p. 336.

Le P. de Grandmaison, dans l'article cité plu haut, a étudié le cas général des miracles accomplis dans l'hérésie ou le schisme ou même l'infidélité. Il s'appuie notamment sur l'autorité de saint Augustin cl de saint Thomas, l'un et l'autre retenant le fait d'une vestale accusée faussement d'avoir violé son vœu de virginité cl, en signe de son innocence, portant de l'eau du Tibre dans un crible. S. Augustin. *De diversis quæst. LXXX1II,* q. Lxxtx, η. I, ℓ L., I. XL, col. 92; S. Thomas, *De potentia,* q. vi, a. 5, ad 5"m. Saint Thomas admet qu'on peut faire intervenir ici l'action des bons anges. Le miracle serait, en ce cas, l'œuvre du vrai Dieu, recommandant, par ce prodige, la vertu de chasteté, parce que, s'il y eut, chez les païens, quelques biens d'ordre moral, ces biens étalent de Dieu. H y a dans ce commentaire un principe général qu'on peut, semble-t-il, étendre â plus forte raison aux chrétiens non catholiques. Chez ceux-ci, en effet, ce n'est pas de biens hypothétiques et relativement précaires qu'il faut parler, mais do biens considérables cl certainement divins.

• Ces bien dit le P. de Grandmaison, restes d'un héritage volontairement dilapidé jadis par d'indignes enfant», mais conservés par miséricorde h des descendants n'ayant nullement participé à In désertion de leurs ancêtres. Dieu peut les recommander, les faire valoir, les désigner comme $ien par des prodiges authentiques. Ce n'est pus là Couvrir de la garantie divine tout le système doctrinal, lacunaire et on particerroné.dans lequel ccs vérités partielles se trouvent enchâssées.

Il sufflt pour cela que le miracle ne soit pas appelé en témoignage d'une erreur ou d'uno lacune, mais d'une vérité positive. comme la divinité du Christ, ou sa présence réelle au Saint-Sacrement : le témoignage miraculeux est toujours véritable, en elïct. mais confirmo exclusivement le point a l'appui duquel il est apporté. *Miracula semper sunt* prr.i *testimonia ejus ad quod inducuntur.* · (S. Thomas, IP-II·, q. CLXXVin. n. 2. ad 3···)

Sans doute, d'un miracle de ce genre, il rejaillira toujours quelque chose sur la confession religieuse séparée dans laquelle il se produit. Mais ‹ ce surcroît d'autorité est tout accidentel, puisque lo sceau divin couvre seulement des vérités; H ne saurait donc être une pierre d'achoppement pour les fidèles de celte confession qui seraient en route vers l'Église catholique ». Mais il faut, semble-t-il, concéder que la Providence puisse permetire, *en mie de grands biens spirituels,* un avantage accidentel conféré par le miracle *h* la confession séparée, *auprès de scs autres fidèles.* .Ainsi, par exemple, en Itussie, des masses chrétiennes dont l'accès au catholicisme est pour longtemps encore impossible, sont confirmées dans les biens spirituels, incomplets, mais réels, qu'elles possèdent encore ct qui, pour elles, sont le seul moyen de parvenir au salut. Qui dira que des signes divins contribuant accidentellement a maintenir dans la seule confession chrétienne connue d'elle une population menacée de s'écrouler dans l'athéisme bolchevique, soient interdits â la Providence?

Co principe général une fois posé, le cas des grâces mystiques, des vertus et de la sainteté héroïques devient un simple cas d'espèce, auquel l'application du principe général sc fait faeilemen . Les seules limitations Imposées aux dons divins sont celles quo suggèrent deux principes théologiques Irès assurés :

« Lo premier revendique pour l'Église catholique, â l'exclusion do toute autre, la plénitude des dons divins promis par Dieu aux fidèles de la Nouvelle Alliance et par le Christ à ses disciples. Sur cette terre sacrée tombe, ct sur elle seule ordinairement, l'effusion des grâces <|iii rendent agréables à Dieu. L'Épouse véritable n, seule, la disposition de tous les biens do son Époux. Il suit deces thèses, (pie 1rs dons de In libéralité divine, hors de l'ÉgHse, garderont toujours — si nombreux qu'ils puissent être absolument — un caractère d'exception, do privilège, de condescendance extraordinaire : *nam et catelli eilunt de miels quir cadunt dt mensa dominorum suorum* (Matlh., χv, 27).

« Le second principe exige que lu splendeur de ccs don» sc manifeste dans des conditions qui n'autorisent pas les parties erronées de la croyance des amis de Dieu ainsi gratifiés, ou qui tendent «t'elles-mêmes à fermer, devant eux ou devant d'autres, la route do la vérité Intégrale. Si l'alwndance des charismes, ou l'hérotclté manifeste dos vertus chrétiennes, s'élève au degré qui constitue un minide d'ordre moral, ou appliquera ce que nous avons dit plus haut <lcs miracles d'ordre physique. ·

D'ailleurs, la Providence veille, semble l-il, â coque ces cas exceptionnels <lc sainteté supérieure et héroïque se manifestent toujours en des personnages attirés v ·ψ› FÉgliso romaine. Siimlar Singh déclinait positivement

l'appartenance à toute confession particulière. Scs vertus ne sauraient donc autoriser aucune confession non catholique : elles valent par ce que valent les principes de vie spirituelle qui lrs ont inspirées. La sainteté d'un Séraphin de Sarov est une sainteté empruntée, apparentée A la sainteté catholique. Près d'elle allaient sc retremper des âmes cherchant des leçons de vie meilleure, la paix de la conscience, une aide contre les tentations de l'esprit ‹t de la chair. Ceux qui auraient été tentés d'aller plus avant ct de s'inquiéter do la véritable Église du Christ auraient trouvé dans la fréqucntntloh d'une telle sainteté un motif, non de sr fixer dans rhélérodoxle, mais de se rapprocher de l'Église romaine, dont les prérogatives » leur apparaîtraient d'autant mieux, qu'ils auraient commencé de goûter le Maître ». En examinant avec soin la sainteté de l'cnnilc de Sarov, on constate qu'elle relève *per se* îles principes formulés dans la seule Église catholique : « Les différences, dit excellemment le P. «le Grandmaison, portent sur des modalités par lesquelles l'Esprit s'adapte ct s'altempère â des races diverses; pour le fond.ct, plus manifestement encore pour l'élément de choix ct de discréation qui juge ct hiérarchise les opérations de la vie spirituelle supérieure, un fidèle catholique peut presque dire : « Tout est nôtre!... »

IV. Conclusion générale. — De tout ce qui précède, il semble ressortir que la preuve de la légitimité de l'Église catholique par la marque de sa sainteté gagnerait à être située principalement sur le terrain *dynamique.* Comme la catholicité, la sainteté est. avant tout, dans l'Église du Christ, une forer qui attire et entraîne les âmes vers la perfection. I n travail de comparaison qui chercherait à établir, avant tout. In supériorité morale des catholiques sur les chrétiens non catholiques, présentera nécessairement des points très contestables, quand on voudra la replacer dans tels milieux, â telle époque, dans telles circonstances. La comparaison, nécessaire sans doute pour mettre en relief la note de sainteté, doit s'établir avant tout, du point de vue des principes, en marquant comment, dans l'ensemble, au cours de tous les siècles cl sous tous les climats, la vertu agissante du catholicisme attire les âmes plus complètement, plus universellement, d'une façon plus intense, dans l'ambiance Immédiate de l'Église romaine.

Ainsi, d'une part, on évite d'exagérer la sainteté comme propriété de l'Église catholique. L'histoire y trouve son compte. Quelle que soit la sublimité des principes ct le dynamisme de leur vertu agissante sur les âmes, » la réalisation complète de la sainteté absolue n'est possible en aucune génération ‹lc l'Église. Le christianisme représente un idéal éternellement irréalisable. Ni le · moi individuel ·, ni le « moi « collectif » de l'Église ne pourront jamais se faire une gloire dr l'avoir réalisé pratiquement et. par conséquent, sr déclarer satisfaits, cpicl que soit lr degré atteint ». Mais, d'autre part, en rapprochant (nous nc disons pas : rn opposant) le catholicisme ct les religions dissidentes, on constatera comment la plénitude possible ici-bas sr trouve dans le catholicisme, lors (pic lrs religions dissidentes n'en possèdent que des irradiations héritées du passé ou reçues dans le présent : «Le christianisme est ‹ la consommation, • l'accomplissement des religions », non seulement parce qu'il renferme rn lui, dans toute leur pureté, leurs valeurs religieuses, mais encore parce qu'il contient en les *développant,* en les *complétant,* toutes les valeurs dispersées çâ et là dans les autres religions; ct cette universalité est un nouveau signe de son essentielle supériorité. Cette fusion ‹le divers éléments est quelque chose de plus qu'une addition de parties multiples; elle donne un · tout plutôt qu'une somme île composants. En elle-même, la polarité possède une vertu creatrice; par le seul fait qu'elle existe, elle remédie aux tendances particularistes qui sont le ma! ordinaire des vérités partielles, des tendances schismatiques et séparatistes (« hérésies ·) en tant qu'elles gardent encore quelque vérité ct quelque valeur. Tout cc qui est en germe ct n'a pas évolué, tout cc qui a survécu au particularisme ou au désaccord, tout cr qui n peut contribuer à défigurer la partir demeurée saine, la religion du Christ le résume. Elle précise ct coordonne toutes les valeurs pour leur donner plénitude et élévation, dans la mesure où la vie humaine peut se rapprocher dr l'idée divine. » Otto Karrrr, L‹ *sentiment religieux dans l'humanité d le christianisme, lr. le..* Pans, |®37, p. 249, 235.

On consultera 1rs truites *De Ecclesia,* a la question de In sainteté. On sc reportera partieuhrrrment Λ certaines études spéciales ; A. de Poulpiquet. f.'Éyfitr *catholique,* ousmge posthume, Paris. 1923; K. Garrigou-luigrangr, *De rrr^latione, prr Ecclesiam catholicam proposita,* t. n. Ports, 1918, p. 2.81-310; du même auteur, dans *Apologétique,* Paris, 1937, deuxième partie, VIII. /» *sainteté de Γ Eglise,* p. »»00-GI2; P. Buyssc, *L'Eglise de Jésus,* Paris» 1925; A.-D. Sertillange *IJ Eglise,* 2 vol.. Paris. 1919; Karl Adam, *urai tiisage du catholicisme,* tr. fr., Paris, 1931 ; Otto Karrcr, *Le sentiment religieux dans l'humanité et le christianisme,* tr. fr.. Paris, 1937· surtout p. 292-313; L. Capérafi· /ai *question du surnaturel,* Paris, 1938, p. 125-143; 171-245,

A. MiaiHL.

SA INTS (CULTE DES). — Il faut prendre ici les deux mots au sens le plus large, le culte comprenant non seulement les hommages religieux que l'on rend aux saints, mais aussi les prières qu'on leur adresse ct l'imitation de leurs exemples. Honneurs rendus, invocation, imitation, tels sont les trois éléments dont on cherchera a montrer qu'ils sont traditionnels. Ceci amène â dire que les saints ainsi honorés sont les saints canonisés ct aussi tous les autres bienheureux, connus ou inconnus, qui ont droit â ccs hommages cl a ccs invocations. Pour les precisions apportées en cette matière â la discipline de l'Eglise, on pourra consulter dans cc dictionnaire les articles Béatification· Canonisation, Procès ιχγχtsiastiqvls, etc...

L'étude théologique du culte des saints doit donner ou mot culte une acception religieuse; aussi faudra-t-il montrer d'abord que les hommages accordés aux saints dans l'Église chrétienne se différencièrent, dès l'origine, du culte des ancêtres, du culte des héros et des grands hommes. La vénération que nous donnons aux saints est de nature religieuse; et. comme la raison dernière «le notre religion chrétienne est Dieu seul, nous disons que le culte des saints sc rapporte finalement à Dieu. Pour être inférieur et subordonné au culte divin, il n'en est pas moins un culte de religion; de *dulie* ou *d'htjperdutic;* la sainteté de ccs personnes privilégiées est à chercher dans la grâce libre de Dieu, ct nos rapports avec elles sc fondent sur leur communion avec nous dans le Christ Jésus. Pour le développement de ccs notions thèologi«urs, on sc référera aux articles Aboration, Gommunion des saints, Cültk, t. i. col. 437; t. ni. col. 4W. 2405»

Nous nous bornerons a exposer ici les développements de celte doctrine. L Dans l'Écriture sainte. IL Aux trois premiers siècles (col. 886). III. Apres le triomphe de l'Eglise (col. 905). IV. Durant le Moyen Age occidental (col. 939) V. A l'âge scolastique (col. 958). V L Lors de la réforme protestante (col. 962). VIL La législation ecclésiastique actuelle (coL 973).

L Le culte des saints dans l'Éouturr. — La présente enquête nc peut se bonier aux mots *culte* et *saints.* Il faut même sc délier du sens donné â ccs expressions dans les écrits Inspirés, le mol vculte » ne s'adressant qu'a Dieu cl le mot · saint » dans l'Ancien Testament ne visant «pie le peuple dédié nu service et

mis sous la protection spéciale du Tout-Puissant; très fréquent aussi dans les écrits apostoliques» le mot «saint n'implique — cela va sans dire — aucune sorte de canonisation, mais désigne les fidèles, avec spéciale référence à la sainteté qui doit être la règle dc leur vie. Voir Act., ιχ, 13, 32, 11; xxvi» 10; Rom.» i, 7; vm, 27; Mi. 13; xv, 25, 26, 31; xvt, 2, 15; I Cor., i, 2; vî, 1, 2; xiv, 33; χvι. 1, 15; II Cor., i, 1; vm, 4; ιχ. 1, 12; xiii, 12; Eph., i, 1, 15, 18; n, 19; m, 8, 18; iv, 12; v, 3; vî. 18, etc.: Apoc.. v, 8; xm. 7, 10; xiv, 12; xvn. 6; XIX, 8; xx. 8. Ces derniers textes pourtant montrent «les saints» de la terre unis aux anges et aux martyrs du ciel; mais ce n'est pas la mention dc ces saints qui peut fournir un élément do preuve.

/. /M.v.s TA.srajr/.'.vr. — Il faut savoir sc passer de toute une série dc textes où se lit le mot «adorer», bien qu'ils aient été apportés en témoignage, au xvi· siècle, par les conlrovcrsisles des deux camps ct par Bellannin lui-même, *Contenu., Dc Ecclesia triumphanti,* l. VU, c. xm. C'est d'abord, dans la Genèse, le passage où est raconté l'accueil fait par Abraham aux «trois hommes», dont l'un aurait représenté Jahvé ct les deux autres auraient été destinés à punir Sodome. Gcn.» xvm-xix. Mais, sans avoir à discuter la question obscure de l'Ange dc Jahvé, il faut avouer que nous n'avons dans les mots du texte inspiré, *prout sonant,* aucune preuve d'un culte strictement religieux. Saint Jean Chrysostomc ne s'y est pas trompé, non plus que saint Éphrcm ct saint Ambroise, *toc. cit,,* qui pensent qu'Abraham a été récompensé, non dc sa foi, mais dc son hospitalité. Cf. Heb., xm, 2. Il n'y a guère plus, dans les autres passages similaires, relatifs à une époque bien postérieure : I Rcg., xxvm, 14; HI Rcg.. xvni, 7; IV Reg.. n, 15; Dan., n, 46 etc...; sans doute les «adorations» mentionnées s'adressent à des saints, comme Samuel apparaissant après sa mort au roi Saûl. ou à des prophètes éminents, comme Élic ou Élisée encore vivants, ou Daniel «adoré» par le roi Nabuchodonosor. Pour démontrer qu'ils avaient, dans l'intention dc leurs auteurs, une autre Inspiration religieuse que ceux que l on donnait A de grands chefs, il faut, sans nul doute, épiloguer sur des actes extérieurs, qui sont d'eux-mêmes assez amphibologiques. Il faut mettre A part deux catégories de textes où les marques dc culte indiquent bien l'adoration d'un être sacré, mais parce que cet être est la manifestation directe de Jahvé : c'est, d'une part, avant l'arrivée en Chanaan, l'adoration dc l'Ange dc Jahvé, Num., xxh, 31, ct surtout Jos., v, 15-16; ct, d'autre part, l'adoration, plus tard, dc l'Arche d'alliance, qui était comme le trône de Dieu : *Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est,* ou plus exactement : *sanctus est!* Ps.,xcv]ii (heb.). 5; cf. Ps., cxxxn, 7. Mais, dans tous ces exemples, le rapport est si intime entre Dieu ct son symbole que le culte dc latrie s'adresse à Dieu même, non à la créature; cc n'est pas le culte d'une personne sainte, tel que nous le cherchons.

A vrai dire, on ne pouvait s'attendre à voir les patriarches, arrachés aux tentations du panthéon babylonien, faire une place à part, dans une religion aussi simple et décantée que la leur, au culte d'êtres supérieurs comme les anges et les saints. El, à l'époque suivante, devant des tentations nouvelles, la voix du Deutéronome s'élèvera : « Tu craindras Jahvé ct tu lui donneras ton service.» Dent., vî, 13; αὐτω μόνω, préciseront les LXX. Cependant» comme pour montrer que celle suppression dc tout intermédiaire entre lui ct son peuple ne tenait qu'à la dureté dc leurs cœurs, Dieu avait laissé voir, en certaines dc ses interventions. la puissance d'intercession dc scs meilleurs serviteurs et recommandé de recourir à leurs prières, ce qui impliquait tout de même ou suggérait aux plus éclairés un certain culte religieux pour ces hommes. Ainsi la Bible suggère au moins divers points de doctrine qui vont à notre sujet :

1. La prière des saints dc la terre est elllcacc : dc‹ exemples magnifiques en sont donnés dans l'Hcplatouque;

2. L'invocation des patriarches, dc Moïse cl dc David, à un titre qu'il faudra essayer dc préciser, devient peu à peu au temps des rois ct des prophètes, un élément de la prière oflicielle;

3. L'imitation des saints ‹Γ Israël est recommandée par les Livres sapientiaux el les hagiographes, après le retour d'exil;

I. Dans lus derniers siècles avant Jésus-Christ, on célèbre quelques cas d'intercession des saints;

5. Les Livres sapientiaux font place à l'éloge des saints, dont les exemples sont proposés pour encourager la confiance du peuple.

Plusieurs dc ces enseignements ne sont que des prémisses de la doctrine catholique cl les textes bibliques demandent à être mis en valeur par les Pères de l'Église sous l'autorité de la tradition chrétienne.

1° *La prière des saints sur la terre,* — Le texte bien connu, Gcn., xvni, 16-31, a été utilisé de tout temps pour montrer l'utilité dc l'intercession des saints sur la terre ct dans le ciel. Dieu s'est fait reconnaître par Abraham ct celui-ci reconduit scs visiteurs, sc hasardant à intercéder pour les villes coupables. On sait la fin de celte intervention du patriarche, (pii se heurte, comme les saints eux-mêmes, à la mauvaise volonté deses protégés. Cependant dit saint Ambroise, ‹ nous apprenons de là quel mur constitue pour la patrie l'homme juste, et comment nous devons ne pas porter envie ou dommage aux hommes saints. C'est la foi dc ces saints qui nous préserve, c'est leur justice qui nous garde de la ruine ». *De Abraham,* l. I, vi, 48, *P. L,,* t. xiv (1845), col. 439.

A l'épisode suivant de la vie d'Abraham, Gcn., xx, 7-18, Dieu lui-même recommande à Abimélcch de recourir à la prière du saint patriarche et l'exauce : • Rends celte femme à son mari, parce qu'il est prophète; il priera pour toi cl lu vivras. » ‹ Voyez, dit saint Jean Chrysostomo, combien les prières du juste sont puissantes près de Dieu ! » *In h, l.* Les choses n'apparaissaient pas aussi claires assurément aux premiers descendants d'Abraham, une fois que celui-ci eut été réuni à ses pères; cependant, on aura beau les supposer, après Clément d'Alexandrie, μικρά κομ-δὴ φρονοὐντε , en matière religieuse, la question dc la prière était pour eux si primordiale, qu'ils n'oublièrent pas le fait significatif de Gérarc, et qu'ils gardèrent la tradition d'invoquer Abraham et Isaac dans les circonstances graves do leur vie. Ainsi Jacob, Gcn., xxxi, 42 ct 53. dit à Laban : « Si le Dieu demon père, le Dieu d'Abraham, lu Terreur d Isaac, n'avait pas clé avec moi... » « Et Jacob jura par la Terreur d Isaac. » Qu'il faille voir dans l'expression «Terreur d'Isaac», un synonyme de *spes Israël,* c'est-à-dire un litre dc Dieu au culte des fils d'Isaac, ou, comme le croient Abcn-Ezra ct Cajétan, un appel à la religion du saint patriarche, il est curtain que nous avons là un premier geste dc piété pour les justes après leur mort : on les nomme dans la prière!

Il y a plus : les patriarches eux-mêmes, avant dc mourir, font valoir devant leurs fils la bénédiction qu'ils ont reçue dc Dieu, cl qu'ils transmettent à leurs descendants. Voir par exemple Gcn., xi.ix, 26, qui marque bien l'origine divine dc ces grâces temporelles attachées au geste d'un homme de Dieu.

La prière des pères du peuple est donc précieuse pour les leurs, tant qu'ils sont sur la terre. Que vaut-elle après leur mort? La Bible ne le dit pas expressément cl cc sont les docteurs do l'Eglise qui le lui ont

fait «lire. Cependant, sous les Juges cl les Rols, il semble qu'on n'ait pas voulu perdre cc trésor de prières.

2° *Ł invocation des ancêtres défunts jusqu'à Pexil.* – Mais, si les patriarches et les autres chefs d'Israël ont clé invoqués durant cette période, cc ne pouvait être au même litre que. dans l'Église, nous invoquons les apôtres et les martyrs. Le culte des saints ne pouvait pas avoir exactement le même fond doctrinal dans l'Israël de la chair et dans l'Israël de l'Esprit : chez les héritiers d'une promesse raciale, les patriarches étaient les représentants attitrés du culte ancestral ct. par suite, les bénéflciaircs-nés des promesses de Dieu et les témoins de l'alliance, invoqués fièrement par leurs Ills; chez les chrétiens, les saints de Dieu seront, avec les patriarches, tous les héros qui auront imité «la foi d'Abraham», cf. Gai., ιι-m; Eph.» π-ιιι, et qui seront devenus avec lui, héritiers par grâce dc la promesse. Mais, à entrer à fond dans l'enseignement del'Apôtre, on constate que l'extension des promesses a transposé intégralement dans la nouvelle Alliance tout cequ'il y avait de religieux dans l'ancienne : si nous honorons les saints comme membres du Christ et imitateurs dc sa mort et de scs vertus, il y avait déjà aussi, dans l'Ancien Testament, une raison mystique d'honorcr les patriarches : c'étaient les promesses de protection dont ils étaient les bénéficiaires. Il y avait également une raison morale : ils avaient été fidèles au culte dc Jahvé et avaient observé les ordonnances dc leur Dieu; il fallait les honorer comme des ancêtres de la vraie foi et marcher, comme eux, en présence de Dieu. Cc second aspect du culte des chefs d'Israël sera mis en relief à l'époque de la Loi et au fur el à mesure que son observation imprégnera les esprits cl les formules de prière de plus en plus explicites.

1. Moïse formulait sa prière au nom, par l'intercession des patriarches : Souvenez-vous d'Abraham, d'Isaac et dc Jacob, vos serviteurs, à qui vous avez juré par vous-même. » Ex., xxxn, 13. Pourquoi rappelle-t-il les noms des ancêtres? Est-ce parce qu'ils furent ‹ des serviteurs » de Dieu, ou parce que Dieu les a gratifiés de promesses d'avenir? A juger les choses objectivement, c'est pour les deux motifs à la fois. En tous cas, la prière personnelle du législateur des Hébreux sauva sa nation el Jahvé «fut apaisé» par cette intercession, et décida «de ne pas exécuter le mal «pi'il avait parlé dc faire à son peuple» *Ibid.,* l I. Magnifique exemple de la puissance des saints sur la providence de Dieu, qui n'est pas près d'être oublié dans toute l'ancienne Alliance, cf. Num., xn, 13; xiv, 13 sq.; Ps.» evr» 23, ni dans la nouvelle, cf. Jac., v. 16. Moïse cl Samuel. I Reg.. vu. 8; xn, 23. sont regardés comme des intercesseurs olliclels; mais il faudra attendre au moins six siècles avant de trouver un appel un peu net aux saints descendus dans la mort.

Ce qu'on trouve, dès l'époque des Juges, en faveur du culte religieux — non point de l'invocation — des morts célèbres, en dehors de l'évocation fort équivoque de l'ombre de Samuel par lo roi Saûl réprouvé dc Dieu, I Reg., xxvm, 11-25, ce sont les honneurs mi-civils, mi-religieux à leurs tombeaux, «lu moins pour Dcbora. \ olr art. Reliques, t. xm. col. 2315. A l'époque dc la royauté, on ajoutait aux noms «ΓAbraham et «le Moïse» et plus souvent on y substituait ceux «le Samuel, «le Nathan le prophète, et surtout celui du roi David : Tu parlas jadis en vision à ton blcn-aimé, en «lisant : ... J'ai trouvé David, mon serviteur. · Ps., lxxxix, 20. Bien plus, au lieu d'en appeler seulement à la fidélité de Jahvé envers David. *ibid,,* 50, au dernier livre «les Psaumes, le psahnisle fait appel a la fidélité de David envers Dieu : *Mémento, Domine, David, et omnis mansuetudinii ejus,* Ps., cxxxii, 1. C'est ainsi du moins «pic traduisoient la Vulgate, ct auparavant les Septante, persuadée que la patience «le David était un motif à rappeler à Dieu pour obtenir sa miséricorde. On ne peut sans doute conclure de ce seul texte, comme le voudrait Corneille dc Laplerre, *Deum orari nette per merita hominum justorum, et propter eadem menta, multa concedere quir alioqui minime concessisset,* parce que le texto hébreu, porte seulement : · Souvenez-vous, Jahvé, dc David el dc toutes scs peines! › Il n'y a donc pas précisément rappel de la vertu et des mérites de David; mais il y a plus qu'une simple «présentation des promesses faites par Dieu au grand roi» tThéodorct. *Quæst. in Script, sacr., P. G.,* I. i.xxx. coi. 1010) : la forme même du psaume laisse entendre que ces promesses divines ne furent confirmées a David qu'en raison de son zèle pour le temple et que le serment «le Dieu était une réponse au serment dc David : *Sicut juranit Domino [Daoid],.,,* t. 2: *Juravit, Dominus David veritatem,* V. 11. Pour les rois sO fils, ce zèle passé est encore un motif de confiance : · A cause dc David, ton serviteur ne repousse pas la présence dc ton oint. » La fidélité dc David est donc bien une raison, au moins partielle, «le la générosité «le Dieu.

Mais s'agit-il dans ces temps lointains, éduqués par la Loi mosaïque, d'une intercession spontanée «le David ct dc Moïse? L'Écriture ne le dit point. N'est-ce pas plutôt un rappel «le celle solidarité des générations iiumaines ct de la dynastie davidique, dans le bien comme dans le mal, devant cc Dieu qui ‹ récompense ct punit jusqu'à la troisième ct quatrième génération »? Cf. Ex., xx. 6; cl qui «fait le bonheur de tout le peuple à cause de la multiplication des justes». Prov.. xxix, 2. Jusqu'à la ruine dc Jérusalem, et donc jusqu'à la dixième génération, c'est la main de David qui s'étend sur le royaume : lors de l'invasion de Sennachérib. Dieu fait dire au roi Ézéchias par le prophète Isaïe : ‹ Je protégerai cette ville, ut je la sauverai à cause «le moi ct à cause de David, mon serviteur. » IV Rcg., xix, 34. David est donné comme le protecteur de la cité, après Dieu sans doute cl à titre de «serviteur «te Dieu · ct de témoin de scs promesses : prérogative unique encore, que ne peuvent lui disputer ni le prophète Isaïe, ni le saint roi PZzéchias. qui ne sont pas nommés ici. Il resterait à montrer que c'est à cause des mérites dc David cl non à cause des promesses gratuites de Dieu qu'il a reçues. Calvin pensait a cette seconde explication, et il n'avait peut-être pas tout a fait tort pour ces temps anciens el pour la généralité des juifs, pour qui la notion dc mérite personnel était encore si obnubilée par la pensée de la solidarité de tous dans l'alliance du peuple avec Dieu. Mais, à l'époque suivante, quand les vertus «le chacun seront reconnues comme condition dc son salut, elles apparaîtront bientôt aussi comme gage de salut pour les autres. On le constate à quelques modifications de la formule de prière : au lieu de dire, comme le roi Ézéchias : A cause «le toi et dc David, ton serviteur [à qui lu as fait des promesses collectives], les trois enfants dans la fournaise disent, en Daniel, ill, 35 : *Xeque aujeras misericordiam* (non pas ton alliance], *a nobis propter Abraham dilectum (uum, ct Isaac servum tuum, et Israel sanctum tuum.* Il y a là une nuance qui était apparue dès avant l'exil.

2. Dans certains psaumes, ceux du règne du Dieu en particulier, la solidarité automatique «les familles cl «les générations successives semble mise en «toute : autrefois Dieu exauçait les justes, maintenant il protège ceux qui le méritent. · Moïse et Aaron furent au rang de scs prêtres, et Samuel parmi ceux qui invoquaient son nom. Ils invoquaient le Seigneur el celui-ci les exauçait. » I's., xeix, 6-8; on cherche en vain l0 conclusion : Exaucez nous maintenant encore à cause d'eux! » Voici, au contraire celle du ps. xcvn, 10 :

« Votif qui aimez le Seigneur, haïssez le mal; Dieu garde la vie de ses saints; il les délivre du pouvoir des pécheurs. » Le succès de la prière est une question de mérites personnels, ct les saints du passé n'y ajoutent rien, cc qui est d'ailleurs l'exacte doctrine catholique, que plusieurs Pères de l'Église développeront strictement, à l'encontre des mauvais chrétiens qui se reposent sur les mérites des saints du souci d'amender leur conduite.

Chez les plus anciens prophètes, il y a encore, semble-t-il, solidarité pour la récompense comme pour le châtiment. Cf. Mich., vn, 2, 20; vi, -1-5. Mais Isaïe, qui appelle intentionnellement Dieu « le saint d'Israël », le «rédempteur d'Abraham », Is., xxix, 22, a soin de détourner les fidèles de trop compter sur le secours des patriarches : « Car Abraham nous ignore, et Israël ne nous connaît pas; mais vous, vous êtes notre père. » Is., 1 x iii, 16. Qu'est-cc à dire, sinon que Dieu seul est père au sens de sauveur? Mais les patriarchs le sont toujours à titre d'amis de Dieu et de défenseurs de leur peuple : ‹ Votre nom est : notre rédempteur dès les âges anciens... Revenez â nous pour l'amour de vos serviteurs! » *ibid.,* 16. 17. Jérémie, au contraire, regarde la cause du royaume comme désespérée, et les promesses faites par Dieu comme caduques, par suile des péchés des princes et du peuple. Jer., x x x îi, 17-23. Peut-être les faux prophètes en appelaient-ils encore aux mérites des saints du passé, Jer., xxin, 17; nuds Dieu les renie : ‹ Jahvé me répondit : Quand Moïse et Samuel sc tiendraient devant moi, mon âme ne se tournerait pas vers ce peuple. » Jer., xv, L Ce texte énergique, utilisé par les conlrovcrsistcs protestants. marque que l'intercession des grands ancêtres est incapable désormais d'écarter la ruine de Jérusalem. tout comma la prière personnelle du prophète ct les jeûnes des Juifs pieux qui l'entourent. Il ne signifie pas assurément que la prière à Dieu el l'intervention des saints soient, en toute circonstance, inutiles ct insensées, comme le note Bellannin, *De Eccles, triumph.,* I. I. c. xvni; mois fi prouve encore moins, comme il le voudrait, que Moïse et Samuel, dans l'audelà, fussent pour le prophète des intercesseurs officiels. Il rappelle plutôt cette doctrine, trop oubliée par les enfants d'Abraham. que finalement ‹ Dieu rendra à chacun selon ses voies cl selon le fruit de ses œuvres ». Jer., xxxii, 19. La même doctrine est répétée à satiété par Ézéchlel, avec la même conclusion que les prières des saints ne peuvent compenser la révolte contre Dieu : « Si mi pays sc révoltait contre moi..., cl qu'il y eût dans ce pays ces trois hommes : Noé, Daniel ct Job, eux sauveraient leur âme par leur justice..., mais le pays serait dévasté. Ez., xiv, 13-16. Dans cct enseignement formel des grands prophètes, le théologien catholique trouve donc plutôt des objections apparentes contre l'invocation des saints, objections qu'il est d'ailleurs facile de résoudre ct d'utiliser pour une saine compréhension de ce culte. *Cf.* Jer.. xxxvu,3; Ez.. xxiî, 30.

Mais pourquoi ccs hommes de Dieu se sont-ils efforcés de dissiper la confiance exagérée de leurs contemporains, sinon parce que ceux-ci interprétaient mal la consigne, divine elle aussi et déposée en maints exemples dans leurs anciens livres historiques, celle de recourir dans leurs calamités nationales aux mérites et aux prières de leurs ancêtres?

3. Un nouveau problème se posait donc, encore mal exploré, celui des destinées individuelles; que valait sur cc plan la prière des saints? Le livre de Job, en son épilogue, a une notation très nette — la plus précise de tout l'Ancicn Testament — en faveur de l'intercession des Justes : · Allez à mon serviteur Job, ct offrez pour vous un holocauste; Job. mon serviteur, priera pour vous, et c'est par égard pour lui seul (pie je ne vous traiterai point selon votre folie. · Job, xui, 8. Ici le saint, encore vivant sans doute, obtient pour detparticuliers, îles amis personnels, une grâce spéciale, à laquelle Il dirige son intention et son sacrifice. Ce dernier est bien reçu de Dieu Λ cause des vertus de Job et son Intervention môme, conseillée par Dieu, est |wurlui un mérite nouveau. Une simple comparaison faite plus tard par les docteurs chrétiens entre la situation des justes sur la terre ct celle des saints dans le ad, leur permettra de conclure que la prière des bienheureux doit être encore plus efficace que celle de Job. Mais les idées régnantes, avant ct après Job, sur l'étal des âmes avant la résurrection finale, interdisaient aux Juifs moyens de faire pareil raisonnement. Au jugement de Bellannin, « cette question domine touln les autres », dans l'utilisation de l'Ancicn Testament, pour la question qui nous occupe : · en effet, si les âmes des patriarches et des prophètes n'étaient p.a honorées ct invoquées avant la venue du Christ comme nous invoquons maintenant les apôtres ct les martyrs, c'est parco que ccs âmes des anciens justes étaient encore tenues enfermées aux enfers. * Bellannin, D/ *Eccles. triumph., ordo dispul.,* et I. I, c. xx. Par contre, dans le livre de Job, le recours aux anges de Dieu est approuvé, pour obtenir lumière (Job, v, 1) ct secours (Job, xxxm, 23). Mais, dit encore Bellannin, ‹ ccs paroles ne soqt pas convaincantes, étant mises furies lèvres des amis de Job. cc qui prouve seulement que h coutume régnait alors d'invoquer la protection des saints anges ». *Loc. cit.*

Si donc l'homme Juste est laissé à ses mérites personnels, il peut du moins trouver dans les saints du passé un secours pour sa conduite : il doit s'inspirer de leurs exemples.

3° *Ł imitation des saints au retour de l'exil.* —Cccôtê moral du rôle des saints était trop conforme aux préoccupations des restaurateurs du peuple juif pour rester oublié. Mais il avait des attaches avec le passé religieux. Déjà le collecteur des psaumes avait inséré la magnifique louange des observateurs do la Loi, Ps.. exix. et célébré la gloire posthume du juste : *Beatus oir qui limet Dominum...* Ps., exii, 1, 6, 9; il avait ajoute c.i tête du recueil un autre psaume : *Beatus vir, ιι\‹χ* le» espérances messianiques du *consilium justorum.* Ps., î, 5. Le dernier des prophètes avait ouvert devant lrs yeux des plus fervents le livre de vie, destiné à une glorieuse carrière : « Alors ceux qui craignent Jahvé sa sont entretenus les uns avec les autres, et Jahvé a été attentif; il a entendu el un livre a été écrit devant lui pour conserver le souvenir de ceux qui craignent Dieu... Au jour que je prépare, dit Jahvé des armées, ils seront pour moi un bien particulier cl j'aurai pour eux la tendresse qu'un homme a pour son fils qui le sert. » Mal., in. 16 17.

Pour avoir part à celle récompense des justes, 1« juifs observants se font une loi surérogatoire d'imiter les saints anciens et nouveaux. Le livre de Toblc profère ces axiomes, déjà chrétiens d'inspiration : ‹ Nous sommes les fils des saints et nous espérons celle vie que Dieu donnera à ceux qui n'ont jamais renié leur fol en lui. » Tob., n, 16-18. El le livre rappelle aussi • les exemples du saint homme Job », qui seront avec ccux-mêmes de Tobie, « un exemple de patience pour la postérité ». *Ibid.,* 12-15. On no saurait trouver, mémo dans le Nouveau Testament, une page qui soit plus précise en faveur de l'imitation dos saints el plus proche de l'enseignement le plus sûr et le plus pratique sur le culte des saints. Il n'y manque qu'uno invocation directe aux saints dans la prière; mais ccttc insertion aurait semblé aux meilleurs une dangereuse intrusion, la prière juive étant sévèrement réservée à Dieu.

A la même époque, le culte des anges dont les interventions tiennent une si grande place dans les visions

dr Daniel (Dan., ix 21 ct x. 13), sc développait do plus en plus : qu'on sc rappelle les apparitions des cavaliers célestes ὐ Judas Machabéc. II Mac., x. 29-38 ct xi, 8. Des guérisons sont attribuées aux anges, cl aussi aux saints, sous des formes merveilleuses qui font penser aux miracles des saints guérisseurs, Tob., v iîî, 1-3 : ici le texte grec porte seulement : ' Toblc plaça le cœur ct le fiel du poisson sur les charbons ardents; le démon sentit l'odeur ct s'enfuit »; mais la Χulgate a une autre leçon significative : « Il posa la partie du fiel sur 1rs charbons ardents; alors l'ange Raphaël saisit le démon ct le tint enchaîné dans le désert de la I faute Égypte. » Josèphe attribuait encore des miracles au roi Salomon, *Anliquit. jud.,*

•l° *L'intercession des saints.* – Il faudra que les Juifs, revenus d'exil, relisent Jérémie, qu'fis lisent Job, qu'ils comprennent les magnifiques chapitres ix et x du Deutéronome où sont célébrées les interventions salvatrices de Moïse. Dcut., ix, 18-19. Mais fi faudra aussi que les Juifs entrent dans la pensée ass z mystérieuse d'Ézéchid el d'Isaïe sur le rôle providentiel des prophètes, gardiens de la cité. Is., x x î, 11; 1 u , 8, ct convertisseurs. Is., i.. 2; Ez., xxxin. 7, sur l'appui des justes en général. Is.t i.v îî, l ; ux, 16, pour comprendre que Dieu veut se constituer désormais des délégués auprès de son peuple, ct que les fidèles peuvent ainsi sc ménager des avocats auprès de lui. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir le prophète Jérémie donné par le IIr livre des Machabécs comme l'avocat du peuple de Dieu, en compagnie du grand-prêtre Onias. le représentant de l'autre pouvoir spirituel, de la hiérarchie régulière. d'Onias « le saint mort pour la religion ct pour la justice quelques années plus tôt, cl dont le meurtre inique avait révolté le peuple fidèle. II Mac., iv, 34,35. \olci celle double intervention des saints du judaïsme : ‹ Telle fut la vision : Onias, qui avait été grand-prêtre, homme bon et bienveillant..., qui depuis son enfance s'était exercé aux vertus, étendait les mains cl priait pour tout le peuple juif. Ensuite apparut un autre homme, distingué par son grand âge cl son air de dignité, d'un aspect admirable ct entouré de la plus imposante majesté, Onias dit : · Celui-ci est ‹ l'ami de scs frères, el du peuple đ Israël; c'est lui qui • prie tant pour le peuple et pour la sainte cité; c'est « Jérémie» le prophète de Dieu. » El Jérémie, étendant la main, donna à Judas un glaive d'or, en disant : Reçois le saint glaive comme présent de Dieu, par « quoi tu renverseras les ennemis de mon peuple • d'Israël. · II Mac., xv, 12 16.

Celle vision jelte un Jour assez nouveau sur le sort des justes après la mort ct sur leur puissance de prière pour le peuple élu. Sans doute l'auteur du IIe livre des Machabécs ne dit pas que Judas, dans la fête qu'il institua à l'occasion de sa victoire, *ibid.,* 37. ait donné un souvenir liturgique à celte apparition du prophète el du grand-prêtre. Mais la pensée des Juifs pieux était ainsi amenée ù suiv re ccs grands saints dans leur vie d'oulrc-tombc. C'est donc un témoignage inspiré cl irrécusable pour nous, en faveur de l'invocation (les saints. Il ne valait pas absolument pour la Synagogue officielle, puisqu'elle ne reçut point cc livre dans le canon des Écritures: el les protestants l'ont exclu pareillement, malgré l'acceptation par l'ancienne Église chrétienne; mais il exprime certainement l'opinion courante des Juifs du n· siècle avant Jésus-Christ.

5° *Lℌéloge religieux des saints.* — Et voici, pour les siècles (pii suivent le retour de l'exil, une forme ancienne du culte des saints, qui sc développe chez eux comme un surgeon tardif de la religion ancestrale : l'étude et l'imitation des exemples des saints s'inscrit dans les Livres sacrés. Le culte des saints anciens et modernes s'explicite dès lors dans les derniers Livres sapientiaux cl dans les apocryphes juifs de la dernière époque. L'Ecclésiastique consacre toute la fin d'un ouvrage qui célèbre Dieu ct scs œuvres à la louange des Pères : *Laudemus viras gloriosos et parentes nostros in generatione sua,* EcclL, x l iv sq. Il loue successivement Énoch, Noé, Abraham, Isaac cl Jacob. Moïse, Aaron ct l'hinées. Josué, Caleb, les Juges, Samuel, Nathan. David. Salomon et les premiers rois de Juda, Élic, Éliséc, Ézéchias ct Isaïe, Josiax, Jérémie, ÉzéchicL les petits prophètes, Néhémic, etc..., c'est-à-dire tous les grands noms dont les Juifs hellénistes lisaient les exploits dans leur Bible, tous ceux dont ils évoquaient le souvenir dans les réunions des synagogues. On imagine tri s bien que les panégyriques de cc docteur, qui mérita bientôt son surnom d'« ecclesiastique » nient été utilisés dans les synagogues de la Dispersion; ct l'on conçoit que l'Église chrétienne les ait adoptés pour scs offices. Ccs panégyriques ne sont pas, sans doute, absolument des prières aux pères de la nation, mais une prière à Dieu, ‹ admirable dans ses saints »; clic rappelle que ceux-ci, de leur vivant, ont eu un grand pouvoir sur lui, que les grandes actions rapportées par les livres historiques à l'actif de ccs grands hommes, devaient être mises au compte de Dieu, que c'étaient comme autant de prodiges en leur faveur. Prière toute théocentrique, qui était en même temps tournée vers la pratique de la loi de Dieu. Quel modèle meilleur la prière catholique pouvait-elle sc donner?

Quant à la Sagesse, ce dernier livre de l'Ancicn Testament, clic ne donne qu'une toute petite place à l'éloge religieux des saints. Elle dit bien qu'ils ont acquis la sagesse par la prière, par leurs qualités natives et par leur travail, que « les labeurs de la sagesse ont produit les vertus, la tempérance, la prudence, la justice ct la force » et conquis l'immortalité ». Sap.. vm, 21. 19, 7. 17, etc., cc qui est un programme de sanctification bien pondéré; elle prétend bien que · les âmes des justes sont dans la main de Dieu ». ni. 1, non seulement durant leur vie, comme le chantait autrefois Moïse, Dcut., xxxin. 3, niais jusque dans · les tourments » de leur martyre, ct surtout, comme l'expliquent les Pères de l Église, dans le salut de leur âme immortelle. Seulement leur triomphe est à étapes, ou même à retardement, el * ils brilleront au jour de leur récompense », nu jour du jugement final: îüots seulement · Us jugeront les nations el domineront sur les peuples ». Sap., îîî. 7-8. Auparavant, ils · ont acquis la gloire à prendre part à la conversation » de la sagesse, et, sitôt, après leur mort. * ils obtiendront, à cause d'elle, Γiιŋmortafilé. ct laisseront à la postérité un souvenir éternel . Sap., vm, 18 et 13, ce qui ne reconnaît pourtant aux saints aucune mission de protection sur les vivants, aucun droit à un culte religieux de leur part. La tradition chrétienne seule devait élucider « ccttc espérance pleine d'immortalité Sap., m, L CL S. Cyprlcn, *De exhortatione martyrii,* c. xn.

Au reste, le respect religieux qui sc marquait depuis des siècles pour les anciens justes, s'étendit alors aux docteurs de lu Loi el aux martyrs de l'époque d'Antiochus : « Ceux qui ont été écrasés par le roi persécuteur... posséderont le royaume, ...cl formeront le peuple des saints du Très-Haut », Dan., vu, 25, 27; et « ceux qui auront formé les autres à la justice seront comme des étoiles, éternellement et toujours ». Dan., xn. 3. Cc respect comporte, envers ces * hommes favorisés de Dieu », cl à qui les anges donnent des instructions consolatrices, Dan., ix. 20-23 et x, 12-11, une confiance singulière en leurs prières: mais il exclut naturellement les honneurs divins, qui ne leur sont donnés que par les païens. Dan., n, 46. Après leur disparition. Il exclut toute espèce de culte public, mais il admet pourtant le rappel de leur» vertus, culte de louange, si l'on veut, rien de plus. Dans ces périodes

d'observance stricte de la Loi. le mérite principal des saints d'autrefois, c'est de s'y être montrés fidèles; ct le principal culte à leur endroit, c'est d'imiter leurs exemples. C'est la note moraliste qui sc marquent encore davantage à l'époque qui précède celle de Notre-Scigneur. Comme par ailleurs les préoccupations religieuses sc spiritualisent, la prière aux saints du judaïsme se spiritualise dc plus en plus.

En résumé, une conviction se fait jour tout au cours de l'ancienne économie : le peuple, du moins la meilleure partie du peuple, a des protecteurs dans scs premiers pères : ceux-ci ne sont pas morts, comme le rappellera Noire-Seigneur. Moïse fit mieux que de laisser sc propager cette tradition ancestrale; il s'y conforma dans sa prière, qui elle-même devait servir de modèle aux prêtres lévitiques; et, après lui, la prière juive continua à sc réclamer des saints patriarches. On y adjoignait dans les derniers siècles avant la ruine, tous les personnages qui curent à jouer un rôle dans le développement de la religion. On mit en circulation sous leurs noms vénérés un certain nombre dc livres apocryphes : Moïse d'abord parle dans le livre des *Jubilas.* les patriarches dans le *Testament des douze patriarches,* le roi David, puis le prophète Jérémie, enfin le grand-prêtre de la restauration, comme pour mettre la religion et la prière sous l'égide de ces grands réformateurs. Aux derniers temps avant le Christ, l'usage d'invoquer Dieu et les choses saintes et les hommes dc Dieu dut être combattu par les chefs de la religion; on crut utile d'imposer aux croyants des périphrases pour désigner Jahvé. L'Ecclésiastique, xxiii, 9, y fait allusion : *Nominatio vero Dei non sit assidua in ore tuo :* la Vulgate porte ensuite : *ct nominibus sanctorum non admiscearis;* si cette leçon était authentique, nous aurions là une mise en garde contre Je serment par le nom des saints, qui sont d'ailleurs parfois les anges ou les choses saintes; mais, l'addition étant d'une main chrétienne, « *sancti* désigne ici les saints proprement dits · (Crampon), ce qui s'explique par le développement du culte dc nos saints.

//. zm.v.v ɪ.a* *sou veaü testament* — \° *Les évangiles.* — I. Le passage des évangiles qu'on expose volontiers dans la prédication, c'est l'épisode du pauvre Lazare et du mauvais riche. Luc., xvî, 19-31. · Le pauvre fut porté dans le sein d'Abraham... Dans l'enfer, le riche leva les yeux... et il s'écria : Abraham, notre père, aie pitié de moi! Envoie Lazare... me rafraîchir la langue. » Mais il faudra d'abord observer qu'Abraham ne peut intervenir pour des pécheurs exclus de son sein, f. 26 : *Inter nos cl vos chaos maynum firmatum est:* que, même en faveur des vivants, Abraham se refuse à députer un mort : * Ils ont Moïse ct les prophètes : qu'ils les écoutent », f. 29; c'est là un avertissement solennel que l'intercession des saints ne peut rien pour les damnés, et qu'elle ne dispense pas les chrétiens de l'obsenation des préceptes de Dieu, qu'elle suppose du moins chez eux un commencement dc docilité : ‹ S'ils n'écoutent pas Moïse ct les prophètes, un mort ressusciterait qu'lis ne croiraient point », t. 31. Tout ceci fait écho aux grands commandements de l'Evangile. Quant au fait même de l'invocation d'Abraham cl de la connaissance qu'en eut cc patriarche, peut-on y voir une affirmation expresse de Jésus? Il ne faut pas oublier, comme le notait déjà saint Jean Chrysostomc. *In Matlh.t* hom. xx. que tous les détails d'un récit évangélique ne cadrent pas nécessairement avec les réalités spirituelles. Cependant ces détails commandant Ici toute la conclusion morale ct restant conformes à renseignement personnel du Maître, il est prudent de les tenir pour une recommandation de recourir aux saints. *Pater Abraham, miserere mei !* formule qui était peut-être entrée dans le vocabulaire des Juifs contemporains dc Notre Seigneur.

2. Il est donc trop simple de dire que · Jésus ct les apôtres n'ont pas donné d'instructions sur le culte et l'invocation des saints ». Pour le culte d'honneur que Jésus rend aux pères de son peuple, il ne faut pas le chercher dans sa prière, car il était plus grand que Jonas ct que Salomon », Matth., xn, 11-42, mais dam scs discours. Ce culte est nu moins aussi formel que celui dc scs contemporains. Empruntant le langage des prophètes, il annonce qu' ‹ Abraham. Isaac ct Jacob, dans le royaume des deux, verront venir àenx une multitude dc l'Orient el de l'Occident. Mallh., vin, 11. Explicitant la prière de Moïse, il déclare que ces patriarches sont vivants près du Dieu vivant. Marc., xn, 27. Il parle dc Moïse surtout comme législateur, dont les prescriptions sont encore imparfaites, mais dont l'autorité demeure, car la Loi est inspirée de Dieu. Marc., xn, 26, 29. David pareillement ‹ a parlé dans le Saint-Esprit », Marc., xn, 26; et il a su accomplir intelligemment la Loi de Dieu. Marc., n, 25. La prophètes ont été envoyés par Dieu comme des protecteurs qu'il faut honorer, Matlh.. xxm, 29; et Jean-Baptiste, le dernier d'entre eux, est un ange qui prépare les voies de Dieu. Matth., xi, 10 sq.

Cependant ces restrictions mêmes de Notre-Scigncur dans son appréciation des saints de l'Ancien Testament, ne supposent-elles pas qu'ils passeront avec l'ancienne économie? Dans le culte d'honneur qu'il leur rend en paroles, n'y a-t-il pas une attitude provisoire, destinée à tomber, comme les observances dc la Loi qu'il gardait fidèlement? Non sans doute. Car comme s'il voulait esquisser cette perspective, et mettre en un relief définitif la figure des patriarches dans la nouvelle Alliance, Notre-Scigncur a marqué leur rôle dans l'œuvre commune : « Le père de famille a envoyé ses serviteurs à sa vigne ». Matth., xxi, 34, et leur situation par rapport à lui-même. Dans les Synoptiques, la chose n'est qu'indiquée : « Beaucoup de prophètes et de justes ont voulu voir ce que vous voyez... , Matlh., xm, 17 ; mais dans l'évangile dc saint Jean, la pensée intime du Christ s'éclaire au sujet de ces anciens serviteurs: « Abraham votre père a tressailli dc joie dc voir mon jour; il l'a vu, ct il s'est réjoui. » Joa., vm, 52-56. Le Messie, principe d'unité entre les deux économies, donne à scs disciples une nouvelle raison dc garder le patronage des pères dc l'ancien peuple. : Abraham était le père d'une race privilégiée; c'est aussi le premier dc ceux qui ont cru ct espéré dans le Christ. Pour le IV·évangile, c'est le saint précurseur qui est le principal témoin du Christ, Joa., i. 6. ⧫ l'ami de l'époux ». Joa., m, 29. Mais le secours d'un saint ne peut valoir que si l'on suit scs conseils : ‹ Jean était la lampe qui brûle ct luit; mais vous n'avez, voulu que vous réjouir un Instant à sa lumière. » Joa., v, 35. Condition qui marque bien les limites dc l'assistance des saint et celle dc Moïse en particulier : ▮ Votre accusateur, c'est Moïse, en qui vous avez mis votre confiance. Car si vous croyiez à Moïse, vous me croiriez aussi. » Joa., v, 45-46.

Ainsi formés par Jésus â la vénération des prophètes, les disciples étaient bien sûrs de rester dans l'esprit du Maître, quand ils offrirent leurs hommages à Moïse ct Elle, apparus aux côtés de Jésus, dans sa transfiguration. Marc., IX, 3-7. Leur geste et leur déception marquèrent Λ toutes les générations chrétiennes la légitimité et le caractère accessoire du culte des saints ; il faut ne se confier qu'en Jésus seul. Voilà donc, épars cl un peu dissimulés au milieu des paraboles du règne de Dieu, autant dc points solides où les chrétiens trouveront à appuyer leur culte pour les saints de l'Ancien Testament : unis à Dieu sur la terre, ils ont travaillé à son règne; dans le royaume céleste, ils se sont réjouis de la venue du Messie.

3. Pour les saints dt la nouvelle Alliance, les évan-

gilcs les mettent de préférence en relation avec le Christ. Sans doute cc n'est là qu'une nuance du culte naissant ct qui n'est pas nettement tranchée : de même que « les prophetes ont désiré le Messie», Matlh., xm, 17, les apôtres travailleront pour le royaume de Dieu, ct seront récompenses avec les prophètes. « afin que semeur cl moissonneur sc réjouissent ensemble... » Joa., iv, 36-38. Pourtant les apôtres ont pour principal titre de gloire d'avoir été appelés au travail par le Christ et d'être unis à lui dans le labeur dc l'apostolat, Joa., xv, 18-21, dans l a mort. Joa., x v î, 2; Matlh., xx, 23, dans la récompense, Joa., xiv, 12; xvn, 10, ct dans le jugement des hommes. Matlh.. xix. 28. Quant aux martyrs, le Christ leur rendra devant son Père le témoignage qu'ils lui auront rendu devant les hommes. Mallh., x, 32. D'ailleurs, sauf l'auréole dc la mort pour le Christ, qui est le privilège des martyrs, les saints dc la Loi nouvelle seront unis au Christ par la grâce, Joa., xv, 1-11, ct dans la gloire : Si çwü *mihi minisirai, me sequatur: el ubi ego sum illic sit et minister meus. Si quis mihi ministraverit, honorificabit cum Pater meus.* Joa., xn, 26. Ces paroles de Jésus-Christ, qui ont été introduites par l Église dans ses offices des martyrs, sont en cfict la raison théologique essentielle du cu'tc des saints : mystère d'unité que Jésus annonce dans sa prière sacerdotale : ‹ Je prie... pour que tous ils soient un en nous. › Joa.. xvn, 21. Jésus ne pouvait prudemment développer devant ses disciples toutes leurs grandeurs futures; mais attendons seulement que la prière au Christ ait pris dans l'Église chrétienne la place à part qui lui revient, et la prière aux martyrs du Christ s'y épanouira sans phrases, sans raisonnements abstraits, par la seule force du sentiment chrétien.

2° *Lfenseignement apostolique.* — 1. Cependant ce mystère de l'union des saints au Christ, il était réservé à saint Paul dc le mettre dans une plus vive lumière, sous la figure du corps mystique du Christ : cette union spirituelle est une unité organique des saints avec le Christ, des saints les uns avec les autres : saints anciens ct saints de tous les temps, saints du ciel ct fidèles dc la terre.

Cet enseignement apostolique ne constitue sans doute qu'une plate-forme pour la théologie du culte des saints, mais autrement vaste et solide que le détail d'une parabole ou un texte sujet à interpretations. Appliqué à l'invocation des saints par les premiers théologiens du m· siècle, il a été mis en valeur par Origène,qui cite l Cor., xn.26: ‹Si un membre soutire, tous les autres souffrent; si l'un est honoré, tous les membres sc réjouissent avec lui », *Dc oratione,* xt. 2; *In Sum.,* hom. x x v î, 6; *In Cantic.,* ni. Et celte doctrine, dont la synthèse est due sans doute à l'apôtre Paul, n'est pas une intrusion étrangère — par exemple des mystères païens — dans le messianisme juif ct dans la révélation évangélique, puisque l'union intime des fidèles avec Dieu était l'une des promesses de l'Alliance nouvelle, Os., n, 21, etc., et que Jésus en avait rattaché divers éléments à sa prédication la plus authentique : les anges du ciel s'intéressent à la pénitence des pécheurs et au scandale des enfants. Matth., xvm, 10-14. Ce n'est pas non plus une doctrine fragmentaire ou une simple vue dc l'esprit dc Paul, puisqu'elle embrasse pour lui la foi chrétienne, la morale et l'ascèse des nouveaux fidèles. Hom., xn. 4, etc... « 11 faut donc s'étonner dc voir un homme de bon sens et nourri des principes de la religion chrétienne douter du secours des saints. En efiet. si les fidèles sont les membres du Christ, et constituent son corps mystique; si â cc corps appartiennent comme membres, non seulement les fidèles vinteurs, mais aussi les bienheureux parvenus au terme parce qu'il n'y a pas en effet plusieurs corps mystiques du Christ; si donc entre les fidèles, entre membres du même corps, doit régner une charité mutuelle, I Cor., xn, 26. ct si cette charité ne s'éteint pas par la mort, mais en sort purifiée, augmentée ci parfaite; si tout cela est certain, il est s raiment incroyable que la fleur propre et le fruit vivant dc cette charité — la prière pour le salut des autres — s'éteigne [chez les saints) sitôt après la mort, cl que leur charité, si pleine jusque-là d'attention cl dc sollicitude [pour leurs frères dc la terre) devienne subitement stérile, oisive ct sommeillante. » II. Hurler, *Theolog. dogmat. compendium,* tr. X. th. c c l x x x i x, n. 719.

Les théologiens réformés ont fait remarquer, sans doute, que saint Paul n'applique jamais sa doctrine du coq)s mystique aux prières que font les saints pour nous, ni au secours que nous devons en attendre. Calvin, *Institut..* III, c. xx, § 24. Mais les broussailles ne devraient pas leur cacher la forêt, ni les abus du culte leur faire oublier son enracinement dans le fond vivant du christianisme. Il ne faut rien laisser perdre dc l'Écriturc : ou bien le corps mystique du Christ, avec ses échanges de prières et dc services, se restreint aux fidèles vivants; alors nous n'avons qu'une Église visible; ou bien cet organisme, prodige d'unité, s'étend au monde céleste, et les bienheureux en sont membres, bénéficiaires et bienfaiteurs, comme nous-mêmes. D'ailleurs le silence de l'Apôtre ne prouve rien Ici : car. malgré l'intérêt qu'il reconnaît à cc point capital de sa révélation. il ne l'applique dans scs lettres, qu'aux questions soulevées par ses destinataires : aux Corinthiens, il dit : ‹ Vous êtes le corps du Christ et scs membres; mais chaque membre a sa fonction propre. » I Cor., xn. 27 sq. Aux Galatcs, il écrit : « Le Christ se forme en vous; mais en lui, ni circoncision, ni incirconcision. » Gai., iv, 19 et v, 6. Aux Éphésiens et aux Colossicus» dont plusieurs s'inquiètent de chercher un supplément de salut dans le « culte des anges », Il demande de • s'attacher au Chef, duquel tout le corps prend force et accroissement », Col., n, 18-19, parce qu' « en lui vous avez tout pleinement, lui qui est le chef dc toute principauté ct de toute puissance. » Col., H, 10. Les problèmes ainsi posés par la situation dc ces Eglises : rivalité entre les ministères ecclésiastiques, superfluité des observances Judaïques, concurrence des moyens supérieurs dc salut, tout cela ne l'engageait guère a proclamer le concert établi par le Christ et dans le Christ entre l'Église de la terre et l'Église du ciel. Cependant Paul ne peut s'interdire de dépasser parfois le sujet précis dc scs préoccupations ct d'aborder de biais le problème dc nos relations avec les saints, dans le Christ-Jésus. Ne dit-ll pas aux Galatcs que notre mère est la Jérusalem d'en haut »? Gai., iv, 26, que le Christ qui est la tête du corps mystique a été constitué dans les deux au-dessus dc toute principauté »? Eph., i. 21. N'avalt-il pas déjà écrit aux Thessaloniciens que « les morts qui se sont endormis dans le Christ » demeurent · dans le Christ », l Thcss., iv, 14, 16; ct qu'au ciel ils habitent auprès du Seigneur, tandis que. vivants en cc corps, nous sommes, nous, loin de lui »? 11 Cor., v, 6-8. Si donc saint Paul a confiance dans les prières des fidèles vivants. 1 1 hess., v, 25; H Thcss., m. I; Rom., xv. 30; Col., iv. 3; Eph., vi, 19, etc..., combien plus efficacement l'aideront les « prémices des dormants ». avant même le jour du triomphe final, où Dieu ‹ sera glorifié dans ses saints ». II Thcss., i, 10. Car. dès maintenant, nous pouvons les appeler à notre secours. « étant les concitoyens des saints et membres dc la famille de Dieu », * de qui tire son nom toute une famille dans les deux ct sur la terre ». Eph.» n, 19 et ni, 15. Il faut évidemment vompléter, à chaque texte, la pensée de Γ Apôtre; mais ne le faisons-nous pas plus harmonieusement que les proiestants (pii veulent, après Calvin, qu'il n y ait aucun

commerce possible entre nous et les saints du paradis ? »

Aux gentils, saint Paul propose plutôt en modèle la foi d'Abraham. Horn., iv, 2 sq.; Gai., ni, 9. Pourtant l'Apôtre ne dit pas que les fidèles soient bénis par l'intermédiaire ou par l'intercession d'Abrnhnm.

2. Le rédacteur de l'épltre aux Hébreux réunit toute cette « nuée de témoins » : Abel. Énoch, Noé, Abraham, Sara, une femme, Isaac. Joseph, Moïse, les Juges ct les prophètes, dans une même louange de leur foi, de leur attente du Messie ct de · la patrie du ciel », Hcbr., xi, dans le rappel encourageant de leurs épreuves ct de leurs supplices, qui en faisaient les protagonistes des martyrs chrétiens : · Pour vous, vous n'avez pas encore résiste jusqu'au sang dans votre lutte contre le péché... Mais vous vous êtes approchés... d'un chœur et d'une assemblée de premiers-nés, inscrits dans les deux..·, des esprits des justes parvenus à la perfection. » Hcbr., xn, 1-22. Autant dire que les saints de l'Ancicn Tcstament sont des modèles parfaits pour la nouvelle Église : voilà ce qu'on peut appeler la portée inorale de leur culte. Et en voici le fondement dogmatique : ccs anciens serviteurs de Jahvé sont les aînés de la grande famille de Dieu, qui célèbrent scs bienfaits de la terre cl la perfection qu'il leur a donnée. Ne prient-ils pas aussi pour les frères encore vivants? Et ceux-ci, ne peuvent-ils les invoquer? L'auteur sacre ne le dit pas; mais, d'une part, ces derniers «scsont approchés des esprits des justes »; comment, sinon par la pensée ct la prière? D'autre part, les justes parfaits sont nommés entre le Juge, Dieu de tous les saints, ct Jésus, le médiateur suprême, xn. 21 : si Notre-Seigneur, qui cric miséricorde, est l'intermédiaire indispensable, les justes de l'ancienne Loi ne sont-ils pas des avocats utiles? Sans doute l'auteur, qui avait pris à tâche de montrer que Jésus était « l'excellent grand-prêtre de la nouvelle Alliance» Hebr., v, 1-11, celui que les anges adorent ct que les prophètes espèrent, n'avait pas à spécifier le secours à attendre des prières des patriarches; cependant, ccttc unique médiation ne lui cachait pas le rôle salutaire de ccs ‹ auxiliaires subordonnés, envoyés comme serviteurs pour le bien de ceux qui doivent recevoir l'héritage du salut ». Hebr., l, l l. Au vrai, toute sa doctrine est basée sur la communion des saints de l'Ancicn Testament, avec leurs frères puînés, en Jésus ct en ‹ Dieu, par qui sont toutes choses, car celui qui sanctifie ct ceux qui sont sanctifiés, tous sont d'Un ». Hcbr., n, 10-11. Il ne parle pas pourtant du secours des saints quand il énumère les soutiens de la vie chrétienne : Dieu, Jésus-Christ, mais il dit un mot seulement de l'exemple des saints apôtres ct des martyrs disparus : « Souvenez-vous de ceux qui vous conduisent, qui vous ont annoncé la parole de Dieu; cl, considérant quelle a été l'issue de leur vie. Imitez leur foi.» Hcbr., xm,7. Même exhortation de dévouement et d'imitation, Hebr., vî. 12. Cc serait trop d'y voir un encouragement à fêter les anniversaires des apôtres, comme le fait pseudo-Clément, dans les *Constitutions apostoliques,* l. VIH, c. xxxm; mais cc ne serait pas assez de n'y trouver qu'une froide consigne d'imitation; toute la doctrine de l'épltre aux Hébreux est inspirée du sentiment tout paulinicn de la communion des saints ct de la présence active des frères du peuple fidèle.

3. Les enseignements de l'Apocalypse sont en continuité avec ceux de la Sagesse sur le « règne des saints », règne qui semblait bien réservé au dernier jugement par l'auteur de la Sagesse : « Et celui qui vaincra », reprend saint Jean dans sa lettre à l'évêque de Thyatire, « el qui aura gardé mes œuvres jusqu'à la fin [de sa vie], je lui donnerai puissance sur les nations. Il les gouvernera avec un sceptre de fer, et clics seront brisées comme un vase «l'argile. › Apoc., n, 26-27; cf. Apoc.. m, 21; Ps.. n. 9 et Ps., ex. l. Comme on le voit, c'est une association au Messie dans us fonctions de juge suprême, « comme moi-même j'en ai reçu le pouvoir «le mon Père ». Apoc., n. 28. Voilà, dès l'origine du culte chrétien, l'association des saints à Jésus-Christ. Dès à présent, il y a ▮ des prières faites par les saints » ct présentées au ciel dans des coupes d'or par les vingt-quatre vieillards de la seconde vision du prophète, Apoc., v, 8; seulement ces saints, qui ont besoin d'intermédiaires, doivent être les fidèles vivant sur la terre; du moins peuvent-ils compter sur les bons offices des anges qui sont devant Dieu, ceux-ci connaissent leurs prières el les offrent à Dieu cl à l'Agneau, sans que leur intermédiaire fasse obstacle, bien au contraire. Mais voici les saints, les vrais saints du del : « Les âmes de ceux qui ont été tués pour la parole de Dieu et pour le témoignage qu'ils avalent rendu, criaient d'une voix forte : « Jusque à quand, ô .Maître « saint et véritable, ne ferez-vous pas justice et neredemanderez-vous pas notre sang à ceux qui habitent sur « la terre? Apoc., vî, 9-10. Voilà donc des âmes qui s'occupent de cc qui se passe sur la terre? Quelles sont ces âmes? Le texte le dit : celles des martyrs chrétiens. Où sont-elles maintenant? Non plus dans leurs corps, qui gisent dans les tombeaux, mais «sous l'autel », où se lient l'Agneau immolé, *loc. cil.,* et devant le trône de Dieu, donc au ciel des bienheureux. Mais la scène sc passe bien durant la phase terrestre de la vie de l'Eglise. Ère des martyrs n'est pas close, ct l'heure de la justice et de la punition des persécuteurs, celle de la parousie, pour si prochaine que Jean l'aperçoive, n'est pas encore sonnée, ils criaient d'une voix forte ». ils priaient avec assurance; ils exigeaient du « Maître saint et fidèle » la manifestation de sa sainteté et l'accomplissement de ses promesses. Ccs promesses visent surtout « la vengeance de leur sang », répandu par les premiers persécuteurs, la punition des Impies qui est la phase initiale de l'instauration du royaume messianique, ci. Apoc., n, 27; mais ccs promesses concernaient également la récompense des justes. Cf. E.,ι.χνι; Jvr., xxxm. Dans l'Apocalypse chrétienne, la perspective change sans doute ct la récompense des uns, la punition des autres s'opèrent toutes deux dans l'au-delà. Saint Jean annonce que le sang des martyrs criera vengeance encore quelque temps, mais il voit que tout de suite une première satisfaction est accordée à leur prière : « Alors on leur donna à chacun une robe blanche. » Apoc., vî, 11. Que signifient ces robes blanches? Ce ne sont pas encore les ultimes faveurs de Dieu, faveurs qui sont décrites plus loin, au futur : vu, 15 à-17; mais c'est plus que cette *gloria animie* qu'ont voulu y voir divers commentateurs. Ces robes sont un privilège des martyrs, de « ceux qui viennent de la grande tribulation, et qui ont blanchi leurs robes dans le sang de l'Agneau. C'est pour cela qu'ils sont devant le trône de Dieu et le servent jour et nuit dans son sanctuaire. › vu, l l-15o. Ce privilège comporte, semble-t-il, une union spéciale à l'Agneau immolé, à Jésus, le prince des martyrs et une intimité particulière avec Dieu, qu'ils servent el auquel ils adressent leurs louanges sans intermédiaire : « Ils criaient d'une voix forte : Le salut vient do notre Dieu...; ct tous les anges... disaient : Amen! » vu, 10-11. Le salut Certes vient de Dieu; mais ne vient-il pas aussi de l'Agneau ct ne peut-il pas être facilité par ccs martyrs, prêtres ct familiers de Dieu · dans son sanctuaire» céleste? Le présent texte n'en dit pas davantage; on y trouve, en somme, l'affirmation bien nette que les martyrs les prémices de nos saints, s'intéressent nux choses de notre monde, qu'ils prient dans celle intention, qu'ils sont unis à Jésus dans son triomphe ct dans sa sollicitude pour son Église, qu'ils ne sont pas — pourrait-on ajouter toujours exaucés Immédiatement dans leurs désirs : c'est plus qu'il n'en faut

pour justifier l'attention que les controversute·» du ❦vi siècle ont donnée à cc texte inspiré. On devra mémo remarquer quo celle vision — dont le caractère apocalyptique se laissait pénétrer plus facilement dans les milieux judaïsnnts — devait traduire en images somptueuses les humbles réalités du culte naissant.

Avant de passer à ces manifestations cultuelles, ct pour en expliquer le jaillissement subit dans l'Église apostolique, il faut marquer, par d'autres enseignements de l'Apocalypse, la place unique que l'apôtre saint Jean reconnaît nux martyrs, dans la conquête chrétienne. On y volt d'abord la glorieuse carrière terrestre de ccs deux « témoins, qui prêchent revêtus de sacs», Apoc., xi, 3, mais qui font des miracles à l'instar de ceux d'Élie cl de Moïse. Même si ces « deux témoins » doivent quelque jour être personnifiés, ils étaient, pour les premiers chrétiens, les types idéalisés de ces prédicateurs chrétiens qui tombaient martyrs de leur témoignage devant les représentants du pouvoir: « La bête qui monte de l'abîme, leur fera la guerre, les vaincra et les tuera... Mais, après trois jours et demi..., ils montèrent au ciel à la vue de leurs ennemis. » Apoc.J xi, 7, 12.

Voici d'ailleurs, au chapitre suivant, la suite de celte épopée des martyrs. Il y a sur la terre, dès le temps de l'auteur inspiré, un combat entre le dragon ct la Femme, entre Satan et scs anges ct l'Église du Christ; mais ce combat a eu son prélude dans la lutte victorieuse de Michel ct de ses anges contre cc · dragon, qui est appelé le diable et Satan »; ct les vainqueurs ont chanté : « Maintenant le règne est à notre Dieu el la puissance à son Christ, car il a clé précipité, l'accusateur de nos frères... Eux aussi l'ont vaincu par le sang de l'Agneau et par la parole à laquelle ils ont rendu témoignage, et ils ont méprisé leur vie, jusqu'à en mourir. » Apoc., xn. 10-12.

Et maintenant résumons les enseignements contenus dans cette doxologie : il n'y a qu'un maître souverain el qu'un médiateur tout-puissant : Dieu ct son Christ. Mais il y a aussi dans le ciel de puissants esprits : les anges qui sc passionnent pour le triomphe de Dieu dans sa création, par l'expulsion du ciel des mauvais anges. C'est déjà un gage de la victoire future des hommes, « leurs frères », auxquels ils s'intéressent pour la gloire de Dieu : car de ccs frères Satan était l'accusateur » nu ciel, accusateur obstiné ct souvent satisfait. Satan, précipité sur la terre, y continue sa guerre aux hommes; mais il y a déjà été combattu par l'Agneau immolé et par les martyrs immolés à son exemple : « Eux aussi l'ont vaincu par le sang de l'Agneau. · Dans la mesure où ils l'ont maîtrisé, les martyrs n'ont plus à craindre pour eux ses accusations; do là celte joie totale · des deux el de ceux qui y habitent ». Si l'on rapproche celte vision de lu précédente, on pourra conclure que les martyrs « servant Dieu jour el nuit dans son sanctuaire », Apoc., vu, 15, ct y demandant la punition de leurs ennemis, vi, 10, sont bien placés pour épargner à leurs frères les attaques du diable, « le séducteur de toute la terre », Apoc., xu, 9. Il y a là au moins une pierre d'attente pour la théologie de l'intercession des anges et des saints.

Enfin voici une réflexion morale sur le rôle de ceux-ci : les martyrs sont des vaincus de la tyrannie, mais ils ont gardé intact le dépôt de la foi : · La brie que je vis |monter de la nier) proférait des paroles arrogantes ct blasphématoires... Il lui fut donné de faire la guerre aux saints cl de les vaincre... La bête de la terre... séduisait les habitants de la terre par des prodiges... Et il lui fut donné de faire tuer tous ceux ‹pii n'adoraient pas l'image de la bête [de la mer]. » Apoc., xm, 2, 7, 11-15. Ne croyons pas qu'il ait été si difficile aux victimes des premières persécutions de deviner cc langage énigmatique. En tous cas. ils en comprenaient bien la conclusion pratique : ‹ Qu'il entende, celui qui a des oreilles pour entendre. Voilà la patience et la foi des saints! » Apoc.. xin, 10. C'est bien là le dernier mot du voyant de Palmos : les martyrs ont subi vaillamment les supplices ct conservé leur fol au Christ : r£13c έστιν ή ′/πομογή καi ή πίστν: των ἁγίων, · tel est [l'exemple de] patience que nom laissent les saints (martyrs) », ou bien « tel est (lr modèle de] patience qu'ont à suivre les saints », xm, 10; de quelque façon qu'on traduise cet adage, cf. xiv, 12, il se résout en une consigne d'imitation. Tout cet enseignement de l'Apocalypse se pourrait. une fols transposées les images, être répété dans une église d'aujourd'hui : Marchons sur les traces de nos saints! Mais il n'était pas donné à tous les chrétiens, même au ler siècle, de suivre les martyrs jusqu'au supplice : à côté de « ceux qui avaient été immolés pour leur témoignage », vî, 9, il y avait « le reste des enfants » de l'Église, « ceux qui observent les commandements de Dieu et qui gardent le témoignage de Jésus ·. xn, 17. Eux aussi, ils auront à maintenir la vérité de leur foi et la virginité de leurs relations, xiv, 4-5, en se gardant de l'idolâtrie ambiante : « C'est ici [que doit se montrer) la patience des saints, qui gardent les commandements de Dieu et la foi en Jésus. » xiv, 12. Cependant, ils ne sont, eux, l'objet d'aucun honneur religieux après leur mort, mais seulement d'une louange collective pour la béatitude qui leur est assurée : « Et j'entendis une voix venant du ciel qui disait : Ecris : « Heureux dès maintenant les ‹ morts qui meurent dans le Seigneur. Oui, dit l'Espnt, » qu'ils sc reposent de leurs travaux, car leurs œuvres «les suivent- » xiv, 13. l! faudra, en rfTet. attendre plusieurs siècles pour que la piété chrétienne s'enhardisse jusqu'à honorer el invoquer les saints non-martyrs; mais déjà leurs œuvres sont célébrées, et aussi leur mort qui les unit à jamais au Seigneur.

C'est seulement à la fin du monde que sonnera pour les saints l'heure du triomphe, et pour les martyrs la vengeance de leurs ennemis : * Après cela, j'entendis dans le ciel comme une grande voix d'une foule immense qui disait : «... Dieu a vengé maintenant Je sang de ses serviteurs.»- L'épouse de l'Agneau s'est parce ct il lui a été donné de se vêtir de fin lin, éclatant et pur. Ce fin lin. ce sont les vertus des saints. » Apoc., xix, 2 et 8. Cette idée du retard de la beatitude totale a pu entraver quelque temps les progrès du culte des saints; mais son explosion même fit éclater la lettre du texte inspire. Aussi bien celui-ci ne portait-il pas : Écris : « Heureux ceux qui sont invités — dès maintenant — ‹ aux noces de l'Agneau! » Apoc., xix, 9.

IL Aux TROIS l'REXIltHS SIÈcXKS DI l'Église.— *I. Hai n:* a VT/Q4 ζγα PF *cci* λ.ι/.ν Γν — Le culte «les saints, sous une forme ou sous une autre, dut être pratiqué dès la primitive Église, l'universalité de la tradition postérieure garantissant pour le théologien la primitivité ct la continuité de l'usage. Mais l'historien manque de documents valables pour l'époque qui précéda les grandes persécutions. Cependant il doit tenir compte, sinon tirer argument, du fait de la dillu->ion progressive et variée des écrits du Nouveau Testament. lus dans les réunions chrétiennes : sans doute l'Apocalypse et l'épltre aux Hébreux qui célébraient à l'avance la gloire des martyrs, n'eurent pas une diffusion universelle; mais il faut tenir compte «les quatre évangiles, qui donnaient les noms, les gestes et les privilèges des douze apôtres, colonnes de l'Église naissante, el particulièrement des deux évangiles de Matthieu ct de Luc, qui débutaient par les actes de Marie et de l'enfance de Jésus. Croira-t-on que les premiers disciples, mis au courant de vive voix de celte vie cachée ct pleine de conversations avec les anges, n'aient pas entouré la mere de Jésus d'un respect

empreint de la vénération qu'ils portaient â leur Maître? Et. quand parurent îes évangiles et que la vierge Marie fut disparue, le respect ne prit-il pas un caractère plus spirituel cl déjà religieux? D'ailleurs, pour le ras particulier, mais si important, de la première des saintes. l'Égiise était en possession d'une révélation contenue, non dans des paroles, mais dans des actes : l'exemple parlant de Jésus el des apôtres. Origine l'avait déjà bien vu, *Horn. in Lucam.,* vu et ix, *P.* G., t. xui, col. 1817 ct 1822. En effet. ‹ à n'en pas douter, cc qui n été dit déborde cc qui a été écrit. Il faut ajouter : cc qui a été dit déborde ce qui a été écrit cn mots... Un maître dit formellement quelque chose, quand, même sans articuler une parole, il suggère une idée par un geste, quand il approuve d'un signe un acte dont il est témoin... On sait le rôle de Marie à Cnna. Il y a bien des motifs de croire qu'elle ne le remplit pas en cette occasion unique, le Sauveur sc plaisant à autoriser l'intercession ‹lc sa mère, en agréant toutes ses requêtes. Était-il bien nécessaire qu'il vînt après cela, en termes comptés, enseigner son pouvoir de médiatrice? · II. Pinard, art. *Dogme.* dans *Didionn. apol.*. t. i, col. 1151. Voilà le geste qui fonde en foi chrétienne l'invocation de Marie.

1. Cependant nous voudrions bien avoir quelques témoignages écrits de ce culte primitif pour Marie ct les apôtres. Peut-être les trouvons-nous, au début du ﬠ siècle, dans les *Odes de Salomon.* Certains critiques ont pensé que · ces Odes formaient un recueil d'hymnes d'allcluia composées pour être chantées dans les agapes », dom Connolly, *Journal of theological studies,* 1920, ρ. 83. Or, il y est question de Marie :

L'Esprit étendit scs ailes sur le soin de la Vierge
Et elle conçut rt elle enfanta·
Et par grande miséricorde, elle devint Mère, la Vierge.
Elle l'enfanta cn ostension.
Elle le posséda en grande puissance.
Et l'aima cn salut
Et In garda dans la suavité.
Et le montra dans la grandeur.
Alleluia! (Ode xix).

Cc texte, qui avait déjà frappé Laitance, *Instil divin.,* I. IV, c. xn, suit assez bien l'Évangile de saint Luc, mais avec une note admirative tres accentuée. La Vierge-Mère! Quand on observe, dans île nombreux écrits de cette époque, à quel degré la chasteté chrétienne a frappé les premiers convertis, on voit bien que c'est la morale chrétienne qui engageait ainsi les fidèles à admirer la sainteté suréminenlc de la sainte Vierge ct à lui donner leur culte. Dans les mêmes *Odes de Salomon,* il est plusieurs fois question des élus, des saints vivant au ciel, par exemple : ode xvn : « J'ai été couronné par mon Dieu. J'ai semé mes fruits dans les cœurs, et je les ai changés en moi... › : ode x. 8 : ‹ 11s ont marché dans ma vie ct ont été sauvés; ils sont avec moi pour l'éternité, alleluia ». Et encore ode vxti, 11 :

' lis so sont rassemblés vers mol cl ils sont sauves.
Parce qu'ils sont pour mol des membres, ct mol leur tête.
Gloire u toi. gloire à notre tête. Seigneur Christ.
Alleluia!

La prière et la doxologic s'adressent au Christ, non aux saints. Pourtant l'ode iv. 12. béatifie les chefs de ces élus. διάκονοι, les apôtres, pour leur donner leur nom définitif :

Bienheureux «loue les ministres de celte boisson.
Leux a qui a été confiée son eau :
Ils ont calme les lèvres desséchées.
Et redressé la volonté paralysée...
Car tout homme les a connus dans le Seigneur.
Et ils vivent par les eaux vivantes pour l'éternité.
Alleluia!

Même bénédiction pour les ouvriers évangéliques dans l'ode xi, 15-18; beaucoup moins sûrement est-il question des martyrs dans l'ode xvn, 11. Ainsi, ces cantiques auraient été chantés dans des assemblées de la grande Église, ou dans des couventicules de mystiques chrétiens, avant d'être incorporés comme écrits inspirés dans la *Pistis Sophia* gnostique du ni· siècle. Cela nous donne à penser qu'avant les persécutions et l'extension du culte des martyrs, on pratiqua cn certains cercles le culte de Marie el des apôtres, avec un lyrisme qui de prime abord est assez près du culte des saints du iv· siècle.

Les actes apocryphes des apôtres qui s'échelonnent à partir du milieu du n· siècle, paraissent dès lors comme un prolongement Imaginatif de ce culte des apôtres : *Actes de Jean,* vers l 10; *Actes de Paul et de Thècle,* vers 160; *Actes de Pierre,* vers 180; et le *Protévangite de Jacques,* ou de son vrai nom. *['Histoire de ta nativité de Marie,* au milieu du ir siècle, a rempli le même rôle pour le culte de la sainte Vierge. On sait ‹ l'énorme influence qu'a exercée sur la pensée chrétienne la littérature apocryphe néo-testamentaire ». Malgré la lutte inaugurée contre elle par l'Égiise latine au iv· et au v· siècle, « les Pères ne réussirent qu'à demi à l'éliminer; eux-mêmes en seront dupes plus d'une fois ». En Orient, tous les chroniqueurs byzantins et les poètes ecclésiastiques s'en sont inspirés à l'cnvl; en Occident, elles finiront par prendre place dans l'énorme compilation de Vincent de Beauvais qu'on appelle le *Speculum historiale;* Jacques de Voragine ira les y chercher pour sa *Légende dorée,* cl les sennonnaircs en feront autant. Nos apocryphes ont été aussi largement exploités au Moyen Age par les arts plastiques. Bref, avec les *Gesta martyrum.* avec les Vies des moines du désert et quelques autres productions hagiographiques, ces vieux textes ont contribué a former le monde d'images où nos ancêtres ont coulé une bonne part de leur théologie », et ont alimenté leur culte des saints. É. Amann, art. *Apocryphes du* ﬠ /'., dans *Didionn. de la Ilihic, Supplément.* I. i, col. 167-•168. Pour le moment, remarquons qu'ils dénoncent un culte de Marie cl des apôtres dont nous ne connaissons pas malheureusement les manifestations officielles.

2. Le plus ancien témoignage sur le culte des saints concerne Polycarpe. évêque de Smyrnc, martyrisé dans celte ville en 155. Le *Martyrium Pohjcarpi,* rédigé un ou deux ans plus lard pour · l'Égiise de Philomé-llum ct toutes les autres *pairarciæ* de l'Égiise sainte ct catholique dans lout l'univers ». compense par sa précision le silence île l'àgc précédent. On a montré à l'article Kemqües, t. xm, col. 2319-2322, commentée culte était religieux, voire ecclésiastique, el s'adressait à un martyr, ‹ à un didascale apostolique ct prophétique », à qui était dévolu l'honneur assuré désormais aux prophètes et aux apôtres; c'était un culte d'honneur, mais aussi d'imitation ‹ soit pour honorer le souvenir de ceux qui ont lutté, soit pour exciter les combattants futurs ». On ne parle pas de l'invocation du saint.

Après ce témoignage si complet, il faut sc contenter, pour les n· et nr siècles, de documents épars ct fragmentaires, portant soit sur une pratique du culte des martyrs, soit sur un point de doctrine les concernant. Témoignages épars sur deux siècles d'une vie religieuse en plein bouillonnement, mal documentée, cl attestant tout juste l'usage de telle Eglise particulière; mais il faut bien remarquer qu'aucun de ces documents ne donne son culte ou son idée comme personnelle, locale ou même nouvelle : il n'y a donc pas grand risque à étendre la portée île ces attestations concordantes, et à conclure pour toute l'Égiise primitive.

/z. λα·s *nrv/nsrs* *ty: c u l t e .*— *1° Les anniversaires funéraires.* (.'est la plus ancienne forme du culte des martyrs Voir art. Ki.l iques, t. xm, col. 2325 sq.

1. *Rituel funèbre.* Il ne faut pas s'étonner de trouver les origines de notre, culte des saints dans un rituel funèbre. ‹ Sans vouloir nier qu'aux premiers assauts de la persécution sanglante, les fidèles n'aient admiré le courage des victimes, le sentiment qui parait avoir dominé parmi eux n'est pas celui [de l'admiration] qui scdéveloppa plus tard : il était bien naturel que le choc brutal, heurtant soudainement des âmes paisibles ct candides, produisit tout d'abord une impression de stupeur ct d'effroi. Le réveil, on peut le croire, fut douloureux, cl les premières larmes qui coulèrent sur les tombes des martyrs furent des larmes amères. » H. Delchaye. *Les origines du culte des martyrs,* p. L Il fallait d'ailleurs éviter d'attirer de nouvelles rigueurs sur les Églises par des honneurs intempestifs. Au reste, • la loi chrétienne ne décrétait pas une manière déterminée de glori lier les victimes » des reserits ou des insurrections populaires. « Les circonstances indiquèrent aux chrétiens la conduite à tenir , et leur conseillèrent de sc contenter des honneurs funèbres communs. Ainsi les anniversaires des saints gardèrent toujours quelque chose, même aujourd'hui, de leur origine funéraire. Si l'Égiise proscrivait tout ce qui était contaminé par l'idolâtrie, elle permettait à toutes les aspirations de l'âme de s'extérioriser avec la sainte liberté des enfants de Dieu ct conseillait de conserver tout cc qui relevait de sentiments respectables, comme l'affection des parents, le souvenir des grands hommes, les soins habituels pour les tombeaux, qui rappelaient aux païens eux-mêmes la survie des âmes de leurs amis.

Cette transfiguration des usages funéraires est à noter. Alors que le paganisme sceptique des derniers âges avait plutôt matérialisé et alourdi les conceptions spiritualistes héritées des vieilles religions, et qu'il se mettait de moins en moins cn peine d'expliquer les avantages apportés par des rites immémoriaux à des être dolents et amoindris, qui rôdaient, pensaient-ils, autour de leurs tombeaux, le christianisme â l'état naissant revigorait ces rites inspirés primitivement par la pensée de l'immortalité. Malgré la répétition mécanique des mêmes gestes traditionnels, ils rendaient aux anniversaires la signification religieuse (pi'ils avaient presque perdue. Bien plus, quand ils commémoraient des martyrs, ils sanctifiaient la cérémonie par la pensée de leur fraternité dans le Christ, ils l'ennoblissaient par l'idée que ces ancêtres glorieux, qui étaient morts pour Dieu, continuaient à vivre en Dieu et communiaient dans le Christ avec leurs frères de la terre. Ces idées très nouvelles transpiraient même pour les païens, témoins de leur ferveur pour les martyrs. Cf. Lucien, *La mort de Pérégrinus,* c. xm.

Sans doute, ù côté de ces pratiques traditionnelles se sont glissés, chez les premiers chrétiens, des usages funéraires d'origine païenne. C'est que ‹ les chrétiens, vivant pendant des siècles parmi une société païenne et partageant sa civilisation, n'ont pas songé » — ou pas réussi, malgré leur réprobation — « â s'en séparer sur tous les points. Lorsqu'un usage n'offrait rien qui offensât la croyance des fidèles et la morale chrétienne, ils continuaient â le pratiquer et parfois avec un vif attachement à tout cc qu'il évoquait des traditions chéries ou respectées du passé. » Leur choix entre usages à conserver ou à rejeter peut nous surprendre, à vingt siècles de distance. Mais il faut croire que la signification religieuse de certains rites était désormais abolie, comme, hélas, celle de nos funérailles chrétiennes pour certains de nos contemporains, tandis que d'autres rites assez anodins avaient peut-être été brandis comme signes de ralliement dans les familles restées païennes. Pourquoi, par exemple, les chrétiens réprouvèrent-ils pour leurs martyrs l'usage de l'incinération? Pourquoi, au contraire, continuèrent-ils à estamper leurs tombeaux de l'invocation aux mânes : D, .W. S.? Nous sommes mauvais juges cn la question: ct puis les abus ne sont pas inadmissibles, même à cette époque.

2. *Rituel religieux.* - Mais le culte des saints doit être autre chose que cc qu'on appelle un enterrement religieux. Comment peut-on déceler dans ces trois premiers siècles de l'Egiise, le caractère cultuel des anniversaires de martyrs? La question vaut une réponse nette. Nous distinguerons donc comme trois étapes, qui, selon les Églises, ont été franchies plus ou moins rapidement. Dans une première période, d'un siècle et demi environ, les martyrs ont eu, ni plus ni moins, les honneurs funèbres accordés à tousles fidèles: mais c'est que, justement, à cette époque, on admettait que tous les fidèles, en mourant dans la foi, allaient immédiatement au ciel, et on les priait comme des saints.

Dans une période d'incertitude commençante sur le sort des justes non martyrs, on sc mit à prier pour eux à leurs anniversaires; mais alors on continua à ne pas prier pour les martyrs, et même à les invoquer.

A la fin de l'âge des persécutions, les anniversaires des martyrs prirent un caractère tout différent de celui des morts ordinaires.

a) De la première manière, il ne nous est resté que peu de documents. Faut-il rappeler pourtant cet usage si caractéristique des chrétiens de toutes provinces de célébrer l'anniversaire, non point au jour de la naissance du défunt, mais au jour de sa déposition, de sa mort? On lui garda son nom ancien de *dies natalis,* ce qui était une façon de marquer que. pour des chrétiens, pour tous les baptisés fidèles à leur foi, la mort était l'entrée dans la v ie immortelle ct bienheureuse. Encore une fois, les rites de service funèbre étaient les mêmes pour un martyr ct pour un autre défunt; mais, |>our les deux, le service était une sorte d'apothéose au sens chrétien du mot. Pour les simples fidèles, les preuves ne manquent pas, dans ces deux siècles, de la note honorifique qui présidait à leurs funérailles et aux soins de leur tombeau. Peu après 175, à Porto, aux portes de Home, des parents saluent leur fille déjà dans la gloire :

« Accipe me, dixIt. Domine, in tua limina. Christe. »
Exaudita cito, (ruitur modo lumine cœli.
Zo/.ime, sancta soror, magno defuncta periclo.
Jam videt ct socios sancti certaminis omnes...
Tecum, Paule, tenens, calcata morte, coronam.
Nam tide servata cursum cum pace peregit.

(Carmina sepulchralia, ‹lati H. Leclercq, *Monumenta liturgica.* t. I» n. 3304.)

On verra plus loin qu'on adressait des prières à ses morts. Si de simples chrétiens morts en paix sont appelés ‹ saints » et ‹ vainqueurs du saint combat · de la vie, s'ils méritent des honneurs religieux et si leur anniversaire prend déjà figure de culte, il n'y a pas de raison de faire un autre rite pour les martyrs. Tant qu'on a regardé tous les justes comme entrant au ciel au jour de leur mort, le culte assuré qu'on leur donnait pouvait très bien s'appliquer aux martyrs, qui n'étaient que l'élite de ces élus. Qu'on dise que les honneurs ainsi donnés aux simples chrétiens étalent trop grands pour notre conception actuelle, soit; mais ils réalisaient très suffisamment la notion de culte des saints. Peut-être disait-on qu'on offrait l'oblation • pour eux · : du moins saint Cyprien dit semblablement : *pro eis offerimus,* quand il parle des défunts ordinaires, *Epist.,* i. 2, ct quand il parle des martyrs à commémorer. *Epist.,* xxxix, 3; xn, 2. Les liturgies conservatrices d'Orient ont d'ailleurs encore la vieille formule : *Offerimus pro apostolis.* Cf. Brightman. *Liturgies eastern and western,* p. 331. l. 12. Mais on a remarqué que, dans la mesure où elles ont garde

l'esprit antique, ces liturgies (cf. P. £., t. i.xxxv, col. IN) sont dirigées quasi exclusivement vers l'idée de la gloire éternelle, plutôt que vers la rémission des péchés. Cc rituel étant le même pour un défunt ou pour un martyr, nous ne pouvons distinguer à première vue s'il s'agit d'un martyr, par exemple dans ces mots des *Ada Joannis,* c. 1 x x ii, qu'on date du milieu du ir siècle : · Le troisième jour après sa mort, nous nous rendrons A la tombe pour y rompre le pain. · Bonnet, *Ada apost. apoc.,* t. n *a,* p. 186. l.a liste des martyrs était sans doute mêlée à celle des anciens fondateurs ou donateurs ou chefs de famille chrétienne dans ces • fastes chrétiens » auxquels Tcrtullicn renvoie les fidèles : *Habes, Christiane, fastns tuos.* par allusion à ces *fasti municipal··* dont il parle al'lcurs, communs A tout un municipe ct marqués par des fêtes annuelles.

à) Cependant, vers la fin du iii siècle, un décalage se produit entre les deux catégories de défunts. Tandis que les martyrs montent dans le ciel des chrétiens, nu point que ceux de Lyon refusent d'en porter le titre, ct prennent celui plus humble de confesseurs, on s'inquiète du sort étemel de quelques chrétiens moins exemplaires, et puis de celui de tous les fidèles non martyrs. C'est justement Tcrtullicn qui leur donne une place tout à fait au-dessous des martyrs. *De anima,* c. i.v, *P. L.,* t. n, col. 7 11. C'est Clément d'Alexandrie ct Orlgène qui prévoient une purification ct des prières pour ces chrétiens. Cf. ici art. Purgatoire, t. xm. c. 1195-1200. A ceux-là, on assure un service liturgique que commandent des sentiments religieux : • Tu ne pourras pourtant pas te désintéresser de ta première femme, dit Tcrtullicn à un veuf qui veut sc remarier, ct même lu lui donneras une affection plus religieuse encore, depuis qu'elle a été admise près du Seigneur; à ce titre, tu pries pour son Ame, tu lui dois rendre chaque année des oblations ·. *De exhortatione castitatis,* c. xr, *P. L·,* t. it, col. 928; cependant leur sort laissait encore place à des inquiétudes. Cf. *De monogamia,* c. x. t. n, col. 942. Les inscriptions funéraires communes portent de plus en plus des intentions de prières. A Home, au milieu du iiie siècle. Aucune notation de cc genre n'envahit les tombeaux des martyrs. Même réserve A leur sujet, nu iiie siècle, dans les recommandai ions à la messe: ▮ Dans vos assemblées, dans vos cimetières [de martyrs), à la sortie de ceux qui meurent, offrez le pain sans tache », dit la *Didas·calie des apôtres;* mais, dès qu'il s'agit de prières, elle continue : · Priez ct offrez sans hésitation aucune pour ceux qui dorment. » C. xxvi, n. 2. C'est que le cas des uns et des autres est bien différent : « Les martyrs sont bienheureux el purs de toute iniquité. » Il y a peut-être place pour des bienheureux non-martyrs, puisque ‹ les péchés ne sont pas imputés A ceux qui ressemblent à Abraham...,aux patriarches ct aux martyrs·. Mais tout chrétien, après son baptême, « est exposé au péché » ct. à sa mort, il est bon de prier pour lui. tandis qu' · un homme qui quitte le monde par le martyre, bienheureux est-il parce que scs péchés sont couverts ». C. xx, n. 8. édiL Nau. p. 161.

c) Mais on ne tarde pas a mettre sur ces saints tombeaux. au contraire, des recommandations cl invocations. Cela suppose que les anniversaires des martyrs revêtaient une note de fête et d'enthousiasme: · S'il est glorieux déjà de laisser après soi le souvenir d'une vie parfaite, *quanto majoris taudis d honoris est fieri in csrlesti pnrdicattone qloriosum!* · Pour ces martyrs, il n'y a qu'une chose à faire, c'ert de remercier Dieu de leur victoire. Cyprien, *Epist.,* xxxix, 3. Martel, p. 583; cf. *Epist.,* 1 x x ix . p. 319. Que celte note d'actions de grâces ait aussi distingué plus ou moins vite te cérémonial des anniversaires de martyrs de celui des autres chrétiens, c'est vraisemblable. Du moins Tcrtullicn emploie-t-il deux expressions distinctes quand il énumère les institutions chrétiennes Issues de la tradition non écrite : *Oblationes pro defundis, pro nutatidis, annua die facimus. De corona,* m, *P. L.,* t. n, coi. 79; et saint Cyprien marque bien, par le soin qu'il inet à dresser sa liste de martyrs, que ceux-ci avalent droit A des honneurs spéciaux. On peut conjecturer qu'en sus de l'oblation du sacrifice de la moue, ces honneurs comportaient souvent une vigile *(Ada Pianti, Ada sanctorum,* febr. I. I. p. 302) où · l'on chan tail des hymnes, des psaumes, des louanges à Dieu qui voit toutes choses ·. *P. G.,* t. xxxt. col. 189.

3. *Rituel officiel.* — Eaut-il parler d'églises des martyrs? Pas encore. Mais, sinon à Home, du moins en Orient, on signalait, au fn· siècle, la dignité des martyrs par une place d'honneur dans les cimetières. Ainsi, parmi les écrits qui portent à titres divers le nom d'Mippolytc, celui qui risque d'être romain la *Tradition apostolique,* xiv, 2. n'en parle pas. mais les *Canons d'Hippolyte,* xix, eau. 101, regardent la chose comme admise; le livre VIH des *Constitutions apostoliques* a supprimé un privilège qui n'avait plus de bénéficiaires.

A un autre point de vue, les anniversaires de martyrs devaient, par la nature des choses, se différencier des autres : ils devenaient *h* la longue le lot d'une Eglise entière, tandis que les autres tombes n'étaient visitées que par les parents du mort ct durant une génération.

Devant ccs services funèbres qui se muent en chants de triomphe, les évêques constatent qu'il s'agit bel ct bien d'un culte désormais officiel. Le *De aleatoribus* place les martyrs A côté de l'autel, avec le Christ ct les anges, en situation de bénéficiaires du culte. Dans *Cypriani opera,* éd. Martel, t- L P- 103.

Mais, au n· siècle déjà, les martyrs n'étaient plus avant tout des victimes que l'on pleurait; c'étaient des combattants victorieux auxquels tout honneur était réservé au ciel ct sur la terre. On les déclarait bienheureux; on leur adressait des prières dans les discours et dans les inscriptions; on donnait leurs noms aux nouveaux baptisés. Quand Ils échappaient à In mort, aucune marque d'honneur n'était trop élevée pour ces témoins du Christ. Il faut même, si l'on veut suivre l'ordre des temps, examiner ccs distinctions ecclésiastiques concédées aux martyrs survivants (à ceux que bientôt l'on appellera les confesseurs), car elles remontent à une époque très reculée. Pourquoi ne pas dire jusqu'à l'âge .subapostolique? Car enfin les évangélistes avalent pris soin d'enchâsser dans les enseignements du Christ A ses disciples des paroles qui dépassaient le cercle des apôtres : · Celui qui reçoit un prophète, ... un juste à titre de juste, recevra une récompense de juste. » Matth., x, 41. Quels étaient désormais ccs privilégiés sinon ceux qui avalent confessé le Christ?

2° *Martyrs associas au clergé.* — A côté de la hiérarchie régulière, subsistait une sorte d'ordre charismatique dont saint Paul parle souvent. Or, le martyr est un privilégié de l'Esprit. Sa victoire sur les tourments ne s'explique que par la présence en lui de l'Esprit même de Jésus. A cc spirituel, pourquoi ne rcconnaltrait-on pas. s'il survit, certains privilèges de la hiérarchie? C'est là, peut-être, la plus antique marque d'honneur accordée aux confesseurs. I fégésippc rapporte qu'en Palestine, au début du n· siècle, on fil prêtres des parents de Jésus, martyrs sous Domitlcn. Eusèbe. *Hist, ecd.,* L III, c. xx, n. 6. En Egypte, vers le milieu du même siècle, Valentin fut évincé du sacerdoce par un ancien confesseur « grâce A la prérogative du martyre ». Tcrtullicn, *Ado. Valenti·nlanos,* c. iv. L'usage est atteste dans les décades suivantes par Tcrtullicn. *De fuqa,* c. xi, par Eusèbe, *Htst. ecd.,* I. V. c. xxvm, 1l ; L VI. c. vin, 7 ct c. Xî, <; I. IX, c. xi-xn. Les écrits attribués à Hippolyte

sont extrêmement curieux sur la question; ct relui qui de tous est le plus Authentique, le *Réglement ecclésiastique égyptien,* traduction de ΓἈποστολικὴ τταρἀδοσι , est aussi le plus généreux pour les martyrs : • Au confesseur qui a été enchaîné pour le nom de Dieu, on n'imposera pas la main pour la fonction de diacre ou de prêtre, rai il possède la dignité (τιμὴ) du sacerdoce par sa confession. Mais s'il est Installé évêque· la main lui sera pourtant imposée. » *Réglement,* c. iv, n. 1-2. Un simple persécuté *dignus est omni clcro* (?). n. 3. Pour ccs vocations tardives, on sera indulgent dans la célébration de l'eucharistie, *modo integre oret in orthodaxin,* n. 1. Les *Canons* d'Hippolyte sont déjà moins catégoriques î « Si quelqu'un souffre une peine et esl ensuite relâché, il mérite le rang de prêtre devant Dieu, non par l'ordination de l'évêque. S'il n'a pas été torturé, il faut qu'il soit ordonné par l'évêque, qui omettra seulement la partie de l'oraison qui a trait au Saint-Esprit », ce qu'elle implore étant déjà acquis par l'acte même de la confession. *Canon. Hippolyti,* c. vi, n. 13-17, dans Cabrol, *Monum. certes. liturgiea,* t. i *b,* introd.» . Li. Cette bizarrerie liturgique n'est déjà plus comprise par le rédacteur du *Testamentum Domini,* 1. 1. . xxxix. ct elle est formellement récusée par celui de *VEpitome : Constitutiones per Hippolytum, c.* xiv, et par le compilateur du L VIII des *Constitutions apostoliques, c.* xxm. n. 2-3, *toc. cil.,* p. xci cl cxm. Cependant ces derniers regardent toujours les confesseurs comme · dignes d'un grand honneur », et la place qu'ils leur donnent à la suite des sous-diacres el des lecteurs, marque bien que, « sans ordination », les martyrs occupent cependant un rang plus élevé que les fidèles.

C'est surtout la correspondance de saint Cyprien qui montre les confesseurs en possession de la *prorogation martyrii :* ils seront agrégés au clergé, comme prêtres, s'ils sont en état de l'être, comme lecteurs, s'ils sont encore jeunes, mais toujours par l'ordination de l'évêque. *Epist.,* xxxvm-xi. et xux-i.v Le droit primitif est devenu un honneur, mais l'honneur est ofll-dcllemcnt concédé par la hiérarchie, jusqu'à la tin de l'âge des persécutions.

3° *Martyrs dotés de pouvoirs pénilentiels.* — L'aspect proprement pénilenliel de cette question controxcrséc a été exposé à l'art. Pénitence, t. xn, col. 757 sq. Mais de ccs pouvoirs extraordinaires qu'on leur reconnaissait pour le pardon des fautes, il est permis de conclure avec quelle force ct quelle unanimité s'imposa à la fol chrétienne l'intercession des martyrs, dès qu'elle apparaît dans l'histoire, à Lyon comme à Carthage, à Home comme à Alexandrie. En somme, d'irénée à Cyprien, de 177 à 250, l'Eglise croit que les martyrs ont, de par le mérite de leur confession ct de leurs souffrances, un crédit spécial auprès de Dieu, qu'ils ont droit d'intercéder pour les pécheurs et que Dieu, par leur ministère efficace» reçoit en grâce les coupables. D'où vient cc pouvoir de pardon? La lettre des chrétiens de Lyon, en 177, lui assigne un fondement mystique : les martyrs ont été sacrés par ΓEsprit. Cf. Eusèbe. *Hist, reel.,* 1. 11, c. i, 19 et l. V, c. n, 3. Origène et Denys d'Alexandrie y voient un ministère de pardon subordonné, semble-t-il. à quelque autorité, ct au repentir des pécheurs : Διακονούσι [μάρτυρε] τον εὐχομένοι ὠφεσιν αμαρτιών. *Exhortatio ad martyrium,* c. 30. et Eusèbe, *Hist, sect.,* 1. VI, c. xui. A en croire Tertulllen, le pape Callisto aurait été plus loin, faisant des martyrs des espèces de rédempteurs. *De pudicitia,* c. i, *L.,* t. Il, col. 980.

Mais, pour Tertulllen lui-même, les martyrs ont leur mol à dire dans la question : les pénitents ▮ s'agenouillent aux pieds des blcn-aimés de Dieu », *De poenitentia, c.* ix. P. *L.,* t. î, col. 1213; et les confesseurs peuvent solliciter des évêques le pardon des coupables. » *Ad martyras,* c. 1, P. *L.,* t. i, col. G21. Mais, vers 230, toute Irarc de pouvoir pénitent Ici a disparu à Borne. En Afrique pareillement, saint Cyprien ne nie pas le bien-fondé de l'intervention des martyrs; mais Il la réglemente et en élague les abus. *De lapsis,* c. xxxvi, éd. Martel, t. r, p. 264 ; *Epist.,* xv, xvi. xvm, t. n, p. 511, 518, 523. Y eut-il, de la part des grands évêques du ₥ siècle, un refus de suivre l'indulgence de leurs prédécesseurs? Il y cul plutôt dans leur geste un retour à la discipline antique, comme l'insinue Cyprien. *Epist., xv,* 3, éd. Martel. p. 515. En fait, les libelles Impératifs d'indulgence n'apparaissent clairement qu'en Afrique, au t» mps de Cyprien. mais sous diverses formes. Sculrmcnt, comme il est toujours difficile de supprimer une racine bien vivante, il vaut mieux reconnaître que l'Église» en supprimant les interventions autoritaires des · confesseurs » dans l'administration du pardon, a par compensation reconnu leur pouvoir d'intercession posthume devant Dieu. C'est ainsi que s'explique au mieux l'insistance des docteurs de l'âge suivant pour recommander aux pécheurs le recours aux martyrs dans la gloire. D'un autre côté, le pouvoir d'outre-tombe des martyrs et d« s justes sera désormais attribué, non plus à leurs prérogatives charismatiques, mais bien a leurs mérites, cc qui est tout l'essentiel de la doctrine catholique sur l'intercession des saints. On trouve déjà tout cet enseignement dans la conclusion que saint Cyprien donne, en 251, à cc long débat sur la prérogative du martyre : *Solus Dominus misereri potest. Veniam peccatis qua: in ipsum commissa sunt solus potest ille largiri... Credimus quidem posse apud Judicem plurimum martyrum merita ct opera justorum, sed cum judicii dies venerit. De lapsis, c.* xv!i. éd. Hartel, t. i. p. 219.

4® *Prières aux martyrs glorieux.* — Celte fois, il ne s'agit plus de pratiques semi-profanes comme les anniversaires des martyrs» ou de prérogatives ecclésiastiques passagères; c'est tout à fait l'invocation des saints telle que l'entend l'Église contemporaine. Nous ne prétendons pas, pour autant, en faire une pratique spécifiquement chrétienne. En sold des antécédents lointains. Qu'on sc rappelle Electee dans les *Choéphores* implorant son père mort, acte v, vers 125-1 il. 476-478, cl Platon parlant des intermédiaires qui transmettent aux dieux les prières des hommes ct rapportent a ceux-ci les réponses divines. *Banquet,* c. xxm. Aurélius Festus « honore » sa bru. Eurcia Flavia, et un père place crt appel sur l'épitaphe qui couvre la tombe de ses deux filles : « Toi qui lis cela el doutes que les Mânes existent, fais une promesse, invoquc-les cl tu verras! » *Corp, inscr. latin.,* t. vi, n. 13 101 et n. 27 365.

Malgré des différences essentielles, la pensée chrétienne avait des principes analogues sur le sort des àrnes ct « l'analogie des principes devait engendrer l'analogie des pratiques »; cette invocation des simples fidèles devint la règle commune parmi les chrétiens. Voici un choix d'épitaphes, toutes relativement anciennes : *Vincentia, in Christo petas pro Plwebe et pro Virginio ejus.* De Hossi, *Roma sotterranca,* t. ii. pl. x l v ii, n. 53: *Januaria, bene re/rigera el roga pro nos.* De Hossi, *op. cit.,* t. m. pl. xxviit. 22 et p. 211-215; t. n, p. 276. pl. x l v ii, n. 25; *Ballet, di arch, exist.,* 1873, p. 71 ; 1892. p. 111; 1898, p. 233. Voir .Marucchi, */ monumenti dei museo crist. Pio Lateranense,* pl. l i, n. 15, 18, 19.21.

Évidemment rctlicacité de la prière à ces morts est suspendue à la condition qu' « ils vivent en Dieu », qu'ils soient « en paix », ((u'ils soient « avec les saints ». Cf. Mnrucchl, *Epigrajia crishana,* p. 113. Mais on n'attend pas une assurance absolue : *Juliane, vibas in Christo et roga.* Munitori. *Novus thesaurus veterum inscriptionum,* 1892. p. 9. Ainsi Grégoire de Nazianze montre sa mère Nonna répondant aux prières de scs enfants; H exprime la confiance dans l'intercession de son père. *Carm.,* n, 78, *P. G.,* t. xxxvm, col. 52;

Oratio funebris in patrem, t. xxxv, coi. 990. Saint Jérôme écrit à la mère de Blésilla : ‹ Elle prie le Seigneur pour vous et m'obtient Λ moi-même le pardon de mes péchés »; et s'adressant à Paula : ‹ Adieu, Paula, et soutenez par vos prières la vieillesse de celui qui vous vénérait! Votre foi et vos œuvres vous unissent au Christ; en sa présence, vous obtiendrez plus aisément cc que vous demandez. » *Epist.,* xxv ct cvni, P. A., t. xxn, col. 473 et 906. Voir dans Delehayc, *Les origines.,.,* p. 123-127, d'autres exemples dc la persistance atténuée de cet usage aux iv· ct v® siècles.

Λ l'âge des persécutions, les martyrs surtout furent invoqués comme intercesseurs pour les vivants ct les défunts : témoins les inscriptions funéraires sur les tombeaux des fidèles et les *graffiti* marqués sur les parois des catacombes au voisinage des corps saints. En voici quelques spécimens, qui s'adressent à des martyrs renommés ou aux ‹ saints martyrs › en général :

Sancte Laurenti, suscepta abeto anim[anij. Mommsen, *hucript. regn. Neapolit.,* n. 5736.

Salba me domne Crescentlone. Marucchl, *Guida dclcimilero di Priscilla,* 1903, p. 56.

Martyres sancti in mente havlte Maria. *Corp, inter. lat.,* t. v, n. 1630.

Cyrlacc... ad quietem pacis translata cuique pro vitæ testimonium sancti martyres apud Deum ct Christum erunt advocati. De Ilossi, *Hull, di areheol. crisi.,* 1864, p. 31.

Sonte Sustc In mento habeas In horationes Aurelia Hcpcntlnu. Dc Kossl, *Horna sotterranea,* t. n. p. 17.

Ippolito in mente Petru peccatore. De Itossi, *Hull, di areheol. crist.,* 1883, p. 101, 107.

Ilcfrigerl lanuarius, Agatopus. Felicissimus martyres. *Ibid.,* 1863, p. 3.

Kefrlgcri tibi domnus Ipolitus. Bcincslus, *Syntagma inscr. antiq.,* cl. xx, n. 326.

Sancti Pctrfc), Marcelline, suscipite vestrum alumnum. Davanzntl. *Notizic delta basilica di santa Pratscde,* Koine, 1725, p. 211.

En additionnant les titres ct prérogatives donnés aux martyrs dans ces inscriptions — synthèse légitime puisque cc sont là des idées courantes — on voit que les saints sont, pour les fidèles, des « seigneurs », « nom qui avait une dignité si haute » (Delehayc), des maîtres qui tiennent école dc vie chrétienne : voilà pour les vivants. Pour les défunts, ensevelis sous ces dalles. Dieu et le Christ sont évidemment les seuls maîtres dc la destinée humaine; mais les martyrs · reçoivent les âmes » des chrétiens « selon le témoignage dc leur vie » et même celles dc ceux qui s'appellent « pécheurs »; ils s'en souviennent dans leurs prières célestes, qu'on sollicite sur le tombeau comme à la synaxe, selon la vieille formule liturgique : *In mente habete;* par ces prières, ils se font · les avocats » des fidèles — c'est le mot dc saint Augustin, ‚SVrm.,ccLXXXvi, n.5, P. A.,t. χχχνπτ, col. 1209; ils leur procurent le « rafraîchissement » dont parlait Tcrlullicn, et finalement le salut. *Salua me!* n'est qu'un cri sans nuance arraché à l'angoisse. ‹ Malheureusement ces textes épigraphiques sc refusent â un classement chronologique, dont la majeure partie appartient visiblement à une époque où l'invocation des martyrs est, dc l'aveu dc tous, universellement pratiqué. » Dclebayc, *op. cit.,* p. 129.

Mais, pour l'âge des persécutions, nous avons mieux : les *Acta martyrum* les plus authentiques, qui nous montrent à la fols que les fidèles ont confiance en la prière des martyrs, nu moment dc leur mort, et que les martyrs sont dans la même conviction. A Alexandrie, Potamicnnc promet au soldat Basillde d'intercéder en sa faveur quand elle sera près de Dieu, Eusèbe, *Hist, teel.,* I. VI, c. v. En Afrique, les martyrs Montan et Lucius écoutent les fidèles se recommander a eux. *Passio SS. .Montani et* Audi,n. 13. A Tyr, sainte Theodosio supplie les confesseurs mis en jugement dc sc souvenir d'elle quand ils auront reçu leur récompense. Eusèbe, *De martyr. Palest.,* vu, 1. A Tarragon? h communauté chrétienne environnait dans sa prison l'évêque saint Fructueux, *ut illos in mente haberet;* à l'heure du supplice, un chrétien s'approcha, ‹ ct lui prenant la main, lui demanda dc sc souvenir dc lui. A quoi saint Fructueux répondit à voix haute, chacun pouvant l'entendre : Je dois avoir en intention toute l'Église catholique répandue de l'Oricnt jusqu'à l'Occdent ». *Actu Fructuosi,* c. i, vu; *Passio S. Fructuosi,* n. 3. Cf. *Acta Julii,* c. v, dans *Hibl. hagiogr. lat.,* n. 1555. Ces textes ont été réunis par H. Delehayc, *Let origines...,* p. 132.

5® *Honneurs ct litres donnes aux martyrs défunts.* — Le plus significatif de ces honneurs était de garder pour la postérité le souvenir dc leur confession, en rédigeant leurs *Acta.* Les plus authentiques de ces actes, ceux dont les éléments ont été pris au greffe du tribunal, n'étaient pas destinés à ce que nous appelons l'édification, c'est-à-dire à fournir des exemples précis dc morale chrétienne; et, si quelques-uns des plus complets ont été tournés à une intention doctrinale, comme la *Passio Perpetua* c'est assurément une préoccupation bien secondaire pour la plupart des autres. Voir l'art. Acta martyiwm, t. i, col. 320 sq.

Dans ces *Acta* lus dans les synaxes, on accumule autour des noms des martyrs les épithètes d'honneur ct dc bénédiction : *beatus, beatissimus, benedictus, forUssimus.* 11. Delehayc, *op. cil.,* p. 5. « Le respect domine tous les autres sentiments. Le nom dc seigneur, *dominus,* qui avait une signification si haute, est resté, dans plusieurs langues, le titre officiel réservé aux martyrs et aux saints : *Per eos dominos nieos qui coronati fuerint.* Cypricn, *Epist.,* xxi, éd. iîartel, p. 530; ci. *Epis!.,* xxn, p. 533. Tertullien, lui, a trouve une expression heureuse : *martyres désignaii,* faisant allusion à la plus haute magistrature du peuple romain. » *Loc. cit.,* p. 17. Les prêtres ct les diacres étaient au service des confesseurs prisonniers, pour ‹ faire l'oblation dans leurs prisons ». Cyprien, *Epist.,* v, Martel, p. 479, pour veiller à l'ensevelissement des martyrs el assurer leur anniversaire... EL IL Delehayc, *Sanctus,* dans *Anal, bolland.,* t. xxvm, p. 179.

G° *Noms dc saints portés par les fidèles.* – Entre bien d'autres manifestations dc piété destinées à disparaître avec les persécutions, il faut signaler une coutume qui devait sc développer aux siècles suivants, sc perpétuer au Moyen Age ct devenir de nos jours une loi dc l'Église : celle de donner aux chrétiens, au moment dc leur baptême — plus tard, à l'occasion dc leur entrée dans la vie religieuse — le nom d'un ou dc plusieurs saints : acte dc dévotion inspiré par la prédilection pour ce saint, par le désir d'assurer sa protection au baptise ct de proposer à son imitation les exemples de sa vie. Le fait et l'intention nc sont pas toujours faciles à discerner dans un cas particulier, mais, « si un nom revient fréquemment dans les inscriptions d'un pays, dit le P. Delehayc, c'est une preuve de la popularité du martyr qui l'a porté le premier ».

Le plus ancien texte à examiner, celui de Denys d'Alexandrie, (t 265), dans Eusèbe, *Hist, eccl.,* l. VII, c. xxv, n. 14, constate, à son époque ct à Alexandrie, l'imposition fréquente parmi les chrétiens des noms dc Pierre ct de Paul. Le nom dc Jean avait été très répandu, ce qui tenait à l'admiration qu'inspirait ccl apôtre, et au désir de s'attirer l'amour du Seigneur comme Jean en avait été favorisé; mais le nom était moins fréquent désormais. Vers le ive siècle, il connut un retour de faveur. Les martyrs égyptiens dc Palestine avalent adopté les noms d'Élie, dc Jérémie, d'Isaïe, de Samuel, de Daniel, pour mieux sc défendre des noms de divinités païennes, comme ce nom dcΔιονύσιο , qui fut. au nr siècle, celui d'un évêque dc

Corinthe d'un évêque de Home ct d'un évêque d'Alexandrie.

A Antioche de même· au ₹v siècle· Jean Chrysostome constate qu'on donnait les noms aux enfants « tout simplement ct au hasard ». Pour lui, qui prêchait d'exemple· il conseille de préférer même aux noms des aïeux d'une famille, ceux des hommes illustres par leurs vertus ct comptant au nombre des amis de Dieu. Jean Chrysostome, *Homil, in Genesim,* xxi, 3. P. *G.,* t. 1 u i, col. 179. Théodoret demande qu'on leur donne des noms dc martyrs qui seront désormais « leurs protecteurs · particuliers. *Græcar. affection.curalio,* J. VIII, c. Lxvn. Le nom de Marie parait s'être répandu surtout aux ₹i et vu· siècles, consécration populaire d'un culte liturgique alors en plein épanouissement.

7° *Quelques remarques* s'imposent au sujet de ce culte primitif.

1. Au sujet de son universalité, « parmi les sectes hérétiques, plusieurs prétendent avoir aussi leurs martyrs» et les montanistes «se réfugient près de leurs martyrs » dans la persécution. Anonyme antimontaniste, dans Eusèbe. //is/, *eccl.,* I. V, c. xvi, 21. Au contraire, toutes les Églises orthodoxes nc semblent pas y avoir mis la même ferveur, moins encore tous les individus. On aura de la difficulté à trouver trace dc ce culte dans les Églises judéo-chrétiennes dc Syrie el de Palestine. L'Église dc Rome pareillement nc conservait dans sa *Depositio martyrum* que la liste des héros du m® siècle cl l'on nc saurait y découvrir aucune trace d'un culte rendu par les papes à des martyrs aussi authentiques que le philosophe Justin et le sénateur Apollonius. Sans doute peut-on remarquer que la *Depositio episcoporum* (pii lui fait pendant est incomplète aussi pour le in· siècle ct ne mentionm aucun pape des deux premiers siècles. On peut donc croire <pie le désordre du document explique seul ce silence ct espérer que des inscriptions révéleront quelques marques de cc culte, mais d'un culte privé el familial.

2. Dans les Églises les plus ferventes pour le culte de leurs martyrs, comme celles d'Asie Mineure ct d'Afrique, la qualité de martyr nc suffit jamais à donner droit au culte officiel; il fallait y pouvoir joindre la mort pour la foi» donc l'orthodoxie, la patience dans les tourments ct une certaine dignité de la vie. « Des douze chrétiens dc Smyrnc, dont le martyre en 155 ne fait aucun doute, Polycarpe seul parait avoir été l'objet d'une commémoraison spéciale. » U. Delehayc, *Le témoignage des martyrologes,* dans *Analecta boll,,* 1907, p. 88. L'Église catholique nc reconnaissait pas les martyrs dc l'hérésie. Asclépios, un évêque dissident, qui, volontairement, partagea le bûcher du martyr Pierre Absehimos à Césarée, ne fut évidemment pas inscrit aux fastes ecclésiastiques. Eusèbe, *De martyribus Palestine?,* c. x. Chez les montanistes également, la persécution fait des victimes, mais les catholiques ne les reconnaissent pas. *H. E,,* l. V, c. x m, n. 22. Les fauteurs ou adeptes d'un schisme ne peuvent pas davantage prétendre aux honneurs du culte : *Martyr esse non potest qui in Ecclesia non est,* dit saint Cyprien, *Dc unitate Ecclesin·,* χιν; cf. *Epist.,* xxxvi. Plus tard, saint Augustin mettra en faveur, au sujet des donatistes, cet adage : *Martyrium facit non pana, sed causa;* cf. *De sermone Domini in monte,* I. I. c. v, ₹ /.., t. xxxiv, col. 12 10. Le concile de Laodicêe, vers ; 80, dira pareillement : « H nc faut pas que tout chrétien indistinctement désigne les martyrs du Christ et s'en aille vénérer les pseudo-martyrs, ceux des hérétiques. Can. 31; cf. can. 9. Ainsi le jugement de la cause du martyre était réservé à l'autorité ecclésiastique.

3. De même. fallait-il examiner les circonstances de la mort. La question de savoir s'il était pennis à un chrétien dc sc livrer au persécuteur a été diversement résolue suivant les cas. Plusieurs, ct non des moindres, ont blâmé cette ardeur indiscrète, mais dc grands personnages sc sont trouves aussi pour l'excuser ct admirer la générosité qui l'inspirait. Eusèbe, *Hist, eccl.,* l. VII, c. xu; *De martyr. Palestine,* m, 2. D'autre part le concile d'Elvîrc (300) porte cc décret : « Si quelqu'un brise les idoles et se fait tuer sur place, comme le fait n'est pas mentionné dans l'Évangile ni rapporté comme accompli du temps des apôtres, nous avons pensé qu'il ne devait pas être reçu au rang des martyrs. » Can. 60. On peut citer d'autres exemples pour l'une ct pour l'autre discipline.

« On voit, conclut le P. Delehayc, que le contrôle exercé par l'Église sur l'admission des martyrs au privilège du culte public était presque partout commandé par la nature des choses et que l'équivalent dc la *vindicatio,* dont la pratique régulière se constate en Afrique, devait fatalement s'observer partout. L'on nc conçoit pas d'ailleurs une commémoraison annuelle ct d'un caractère solennel sans l'assentiment de l'autorité. Mais dans la bienheureuse antiquité, ces choses sc passaient fort simplement, ct l'on n'a pas besoin dc sc figurer dans chaque Église un tribunal ecclésiastique réglant les affaires du culte et discutant l'inscription des martyrs sur les diptyques. » IL Delehayc, *Le témoignage des martyrologes, loc. cil.,* p. 91. Cependant « l'évêque cl son clergé veillaient à cc que tout s'accomplit avec régularité, car il s'agissait dc nc pas laisser les intrus pénétrer dans le catalogue officiel cl authentique. Pour cela, il avait suffi dc recueillir le témoignage des assistants qui connaissaient le martyr ct, après l'avoir vu vivre, l'avaient vu mourir. Dès lors aucune hésitation n'était possible, aucun délai n'était nécessaire; cl. du consentement de l'évêque, le culte liturgique s'établissait autour du tombeau. Le culte remontait, peut-on dire, au jour même du supplice suivi de la déposition. » I L Leclercq, *Dictionn. archéol, chrét. et liturgie,* art. *Martyr,* L x. col. 2441.

d) Pour ceux qui étaient morts en prison, après l'interrogatoire, avant ou apres la torture, cl qui méritaient le litre dc » confesseurs », au sens primitif du mot. les précautions ont été minimes aux premiers siècles. Saint Cyprien recommande · dc noter aussi leur *dies natalis,* pour en faire l'anniversaire avec ceux des vrais martyrs ». *Epist.*. xn, 2, éd. Martel, p. 503. Pourtant, a cette même époque, au milieu du iu· siècle, une inscription du cimetière de Prétextât rapproche les martyrs ct les confesseurs, avec une distinction pour ces derniers : *Mart. Januari. Felicissimi. Agapiti], et coff. Quirini,* 3/u/o[ris]. *Nuovo bull, di arch, cris!.,* 1909, p. 45, pl. l et il. Le mol *con/essor* a perdu sa signification primitive, pour en prendre une intermédiaire, dans celte inscription de la crypte de l'église Saint-Ambroise de Milan : *Et a domino coronali sunt beati confessores, comites martyrorum. Aurelius, Diogenes confessor, ct Valeria felicissima bibi in Deo fecerunt. Corp, inscr. lat.,* t. v, n. 6186. Cf. I L Delchaye, *Sanctus, c. Martyr et confesseur.* p. 7 I sq.

///. la nocTWytms irbt ursiècles. — L'enseignement des premiers auteurs chrétiens n'est pas aussi profond qu'on l'attendrait d'une pratique aussi fervente; c'est là qu'on constate le rôle imparfaitement conservateur de la tradition ecclésiastique : elle attendra les siècles suivants pour éclairer les usages par les principes gardés dans l'Écriture. Pour le moment, le culte des martyrs esl une coutume chère, mais inexpliquée. C'est une tradition apostolique dont on garde la possession tranquillo (Hermas), que l'un mentionne parfois aux païens, mais pour en écarter tout soupçon de polythéisme (Justin, Irénée). que l'on rappelle aux fidèles, mais pour en montrer le bien-fondé en droit chrétien (Tertullicn), pour en signaler les avantages (Irénée, Hippolyte, Origène, etc...), pour en régler la

pratique (Cyprien). pour en tirer quelques considérations mondes (Clément, Ignace, etc...).

1· *Pères apodoliqin s.* — C'est une leçon morale que saint Clément «le Borne lire «le la vie cl «le la mort «les apôtres Pierre et Paul et «les autres victimes «le In persécution de Néron. *I Cor.,* v-vi. L'est un exemple «le courage «pie saint Ignace «l'Anlioche recueille pour lui-même dans la mort «le Paul, son symmyste, «pii a été sanctifié, martyrisé et béntiflé dignement ». *Ephes.,* xn. 2. Pourtant l'auréole du martyr brille déjà d'un éclat tout spirituel, sans qu'il soit besoin de reliques ou d'actes louangeurs : Alors je serai un véritable disciple «lu Christ, écrit encore saint Ignace, lorsque le monde ne verra plus même mon corps. » *Rom.,* iv, 2. L'évêque n'escompte point un culte liturgique, mais tout de même une place «l'honneur dans le souvenir des chrétiens. Quand les confesseurs meurtris reviennent dans les assemblées, on leur fait un rang honorifique : La place â droite, «lit Hennas, est pour ceux qui se sont déjà rendus agréables à Dieu et «pii ont soufTcrt pour son nom. » *Pastor, Vis,,* III. î, 9. Mais, quand ils avaient consommé leur martyre, étaient-ils moins dignes d'honneur? Ne prenaient-ils pas séance avec les saints anges de Dieu, auxquels le Seigneur a confié toute créature? » *Ibid.,* iv, l. N'élaient-ils pas associés du moins ‹ aux apôtres, évêques, didascales et diacres, vivants ou défunts, qui ont marché dans la sainteté «le Dieu? » *Ibid.,* v, 1; cf. *Simii.,* V, vî. 2-7. Si ces derniers, comme il semble, ont droit aux honneurs de l'Église, les martyrs assurément n'en sont pas frustrés. Or, il faut peut-être faire remonter bien avant le pontificat de son frère Pie (l 10-155) la rédaction par Hermas de ses premières visions.

2" *Apologistes.* La situation des apologistes était dilïérentc. : parlant à des païens, ils insistaient plutôt sur le monothéisme des chrétiens. Cf. Aristide (vers l 10), *Apologia ad Adrianiim,* n. 5; Arnobe, *Adv. nationes,* I. I. c. xuv-XLvi. *P. L.,* I. v, col. 776.

(L'est une préoccupation semblable, mais dirigée celle fois contre les déformations gnostfques, qui dictait à saint Irénéc celte consigne au chrétien orthodoxe: «Comme il a reçu gratuitement de Dieu, il donne aussi gratuitement; il ne fait rien par des invocations aux anges, ni par des incantations, ni par toute autre vaine curiosité; mais, en tout honneur et pureté, sans rien «le secret, il adresse ses prières au Dieu qui a tout créé et il invoque le nom «lu Seigneur Jésus-Christ. Ainsi il fait «les prodiges *(virtutes)* pour l'utilité «les hommes, mais non pour leur séduction, parce que le nom «le Notre-Selgncur Jésus-Christ procure «les bienfaits, et guérit vraiment et énergiquement ceux «pii croient en lui. · *Cont. hier.,* I. 11, c. χχχπ, n. 1-5, *P. G.,* t. vu. col. 830. (Les conseils n'étalent pas de trop, à une époque où la prière chrétienne s'évadait parfois de la simplicité primitive et cherchait sa vole dans les divagations gnost iques. C'est évidemment contre ces déviations. condamnées par l'Église ancienne et moderne, que s'élève ici l'hérésiologue, comme le montrent bien les scènes de magie, «l'occultisme et de dévergondage qu'il a décrites au même chapitre : *Magica operati, fraudulenter nituntur seducere insensatos..., pueros investes adducentes et oculos deludentes, rt phantasmata ostendentes statim cessantia..., non Jesu Domino nostro, sed Simoni Mago similes ostenduntur. Loc. cit.,* n. 3. Il devrait être évident pour tout critique «pic les abus cn «pi'stion n'ont rien «le commun avec la prière catholique aux anges et aux saints.

Precise pour la doctrine comme pour la pratique, vient sc placer ici l'admirable lettre «le l'Eglise «le Smyrne sur le martyre de saint Polycarpe: « Le Christ, nous l'adorons comme étant le Fils «le Dieu; quant aux martyrs, c'est à bon droit «pie nous les aimons, comme disciples cl imitateurs «lu Seigneur... ‡ *Martyr. Polgc.,* xvn, 3, Funk, *Patres apost.,* p. 320; A G'., t. v, roi. 1036.

3° *Saint Irénér.* — On peut faire élut aussi — quoiqut le texte latin en soit controversé du mol d irénet sur Marie : *Ut virginis Eva virgo Maria fleret advocatn, ct quemadmodum adstriclum est morti genus humanum per virginem (Evain), salvatur per virginem (Mariam), irqua lance disposita virginalis inobedientia per virginalem obrdirntiam. Coiit. hirr.,* I. V, c. xix, /». G., t. vn. col. 1180. Lu pensée si juste de l'évêque, qui volt en Marie la cause instrumentale de notre salut,passe de loin l'idée de lu simple intercession et fonde le culte d'hyperdiilic : il la tenait de saint Justin. *Dialog,,* c. 100. Mais le rôle de défenseur, *advocata,* reconnu à la sainte Vierge, était de soi extensible et a clé étendu «h fait à tous les saints, pur saint Grégoire de Nyisc, *In .v/. Martyres,* par saint Augustin, Serzn., c c l x x x v i, n. 5, A /.., t. xxxvm. col. 1299, cl par les docteurs du Moyen Age Nul doute qu' Ircnée n'en soit le coryphée, et qu'il ait entendu celte *advocacie* nu sens d'un droit d'intercession de Marie pour la première femme.

10 *Hippolyte.* — Lui aussi (f vers 235) avait lu saint Judin et il avait réfléchi sur les nouvelles formes du culte des martyrs; aussi était-il sûr d'être comprit quand il interrompait son exposé sur Daniel de celte prière aux trois enfants dans la fournaise : Souvenez-vous de moi, je vous en prie, afin que j'aie part à voire sort, au martyre! *In Daniel.,* u. 30, cd. Bonweslch, p. 90. Double progrès de la doctrine : si Marie a été l'avocate d'Eve par son obéissance passée, les trois enfants sont des intercesseurs actuels au ciel; si Marie a intercédé sans être sollicitée, les martyrs de Babylone sont priés dans un discours prononcé à Rome. Qui s'étonnerait de découvrir des *grafllll* delà même époque et du même sens auprès des fresques des catacombes? Sans doute, il faut « remarquer qu'au point de vue spéculatif, il convient de ne pas confondre, comme on le fait parfois, les notions d'Intercession cl d'invocation... L'intercession peut être un acte spontané..., pour lequel il sullit que les saints s'intéressent à nous ct que Dieu écoute leurs prières. Si l'invocation ne va pas sans la croyance au pouvoir d'intercession, elle s'appuie également sur la persuasion que nos suppliques arrivent à la connaissance des saints. Dans les faits, la nuance perd beaucoup de sa'Valeur : dans le culte de leurs morts, les chrétiens passaient logiquement de la croyance à la pratique, et l'idée des bons olllces qu'ils pouvaient attendre «les Aines de leurs proches se traduisait par des recommandations et des prières ». II. Delehaye, *Les origines....* p. 131. Mais les docteurs ne faisaient pas autrement, comme on le voit par le texte d'Ilippolyle qui vient d'être cité : il y n seulement, dans leurs écrits, · une certaine hésitation apparente à passer de l'idée d'intercession à celle d'invocation, hésitation «pii s'explique par la recherche de l'expression scientifique de la croyance commune ». *Ibid.,* p. 132. Origène cl Augustin «i mueront de curieux exemples de ce travail de métaphysique du culte des saints.

5° *Tertullicn.* — Il ne sc préoccupe guère de philosophie, mais recherche simplement le caractère exact des anniversaires de martyrs, et d'abord leur fondement juridique cn droit chrétien. · C'est une discipline qui, comme beaucoup d'autres, n'a pas été codifiée dans l'Ecriture sainte, mais dans la tradition, encore que non écrite »; mais où est le mal? » tradition primitive » des apôtres, · confirmée par l'usage des Églises ct observée par les fidèles. Sous cette tradition il y a une raison : vous la trouverez vous-même, ou vous l'apprendrez d'un plus savant ; mais d y en a une ». *De corona, c.* ni et IV, *f'. L.,* t. n, p 99. Autant dire que l'usage d'honorcr les saints peut se développer de bien des façons nouvelles, pourvu qu'il reste cn conformité avec

le dogme révélé cn «pioi il trouve sa raison dernière. (Let usage, il le s/pure nettement du culte païen envers les dieux ct envers les défunts, qu'il unit dans la même réprobation *De spectaculis,* c. xm, *P· L.,* t. i, roi. 720 721. Les anniversaires des martyrs ont donc un caractère bien différent de l'idolàtrle; si on y prie lrs suints, cc n'est pas d'eux, mais de Dieu seul, que l'un espère obtenir le secours. *A/wloq.,* c. xxx. Si le peuple chrétien s'était parfois égaré sur cc point, ce n'était pas hi faute de scs docteur». Cf. Clément «l'Alexandrie. *Stromal.,* l. \ II, c. i sq.; *P. G.,* I. ix, col. 404 s«p; Origène, *Contra Celsum,* I. \ 111, 26; *P. G.,* t. xi, col. 1510; *Adamantins, Dialogus.* I. III. c. ix; *P. G.,* t. xi. col. 1800; *Ada Ignatu,* il 8. etc... L'essentiel est dit : les saints ne sont pas des «lieux, ni même «les hires familiaux; mais cc sont des intercesseurs.

6° *Saint Cyprien»* Quant à saint Cyprien, non content de recevoir de la tradition ecclésiastique l'usage déjà ancien et perpétuel des anniversaires des martyrs locaux. *Epis!.,* xxxix. 3, éd. l fartel, p. 583; non content d'en recommander le maintien dans les circonstances les plus périlleuses, *Epis!..* xn, 2. p. 503, il explique le sens profond de ces ânniversaire et leur portée doctrinale â l'aide de tous les témoignages dont il dispose. Dans sa première lettre aux confesseurs prisonniers, il n'avait eu recours qu'aux *testimonia scripturarum* sur la mort glorieuse des saints. *EpisL,* vi. p. 480 sq. Mais ces textes sacrés ne disaient pas assez explicitement, à son gré, le rôle eminent des martyrs dans l'Église chrétienne, ni le secours que les fidèles pouvaient en espérer dans la persécution. Cyprien, qui devait, â la fin «le sa vie, résumer la vertu et l'espérance «lu chrétien clans la patience (cf. *De bono ƥatientia* et dans l'ai tente «lu celeste rendez-vous (ci. *De mortalitate),* «lait bien préparé à approfondir la doctrine traditionnelle du culte des saints. Au cours de sa correspondance, il l'explicite en cinq points : *a)* les confesseurs, dans leurs tourments, obtiennent le secours «le Dieu; *b)* ils sont un exemple pour les fidèles; *c)* leurs prières ne sont pas interrompues par la mort, bien au contraire; *d)* car, au ciel, les saints s'intéressent au salut «le leurs frères; *r)* enfin, ils sont exauces par le Dieu qu'ils volent. Ces affirmations se présentent successivement dans ses lettres, «lans l'ordre même qu'il aurait donné ù une analyse théologique des enseignements «le l'Evangile. mais sans raisonnement laborieux, comme l'expression de la pensée commune. Voici ces textes précieux.

a) Pour les martyrs non encore couronnés, leur prière est exaucée dès avant leur mort : Vtx *ilia de his subacti mundi partibus ad superna transmissa, impetrat de Dei bonitate guod postulat. Quid enim petitis de indulgentia Dei guod non impetrare mereamini? Eplst.,* xxxvn, I. p. 578. De ce passage «le In correspondance, on peut rapprocher l'exhortation aux vierges par quoi il termine son traite contemporain, *Dr habitu vtrginnm :* · Par des encouragements mutuels. excitez vous |à la vie chrétienne), par les exploits «le courage «pie vous lisez, provoquez-vous & la gloire |du martyre cl du ciel). Oui. supportez courageusement, persévérez spirituellement, arrivez au but heureusement! Seulement, souvenez-vous alors de nous, quanti en vous la virginité en viendra à recevoir sa récompense, *cum incipiet in vobis virginitas honorari.* » Ainsi l'évêque propose aux vierges l'honneur » promis à la virginité, honneur qui est d'abord le glorieux martyre, mais qui n'exclut point l'honneur suprême de « rhciircuse arrivée au ciel, autour de l'Agneau Immolé.

b) D'ailleurs les martyrs ont une autre inlluence posthume : l'encouragement de leurs exemples. La x alliance des martyrs dans leurs supplices est un soutien pour la foi. un appel au martyre : ... *Nutantem multorum /idem martyrii cestri ventate solidn.itts; martyria veslra exempta /ecidis. Episl.,* χχχvπ, I. p. 578. A exalter ainsi l'exemple «lrs martyrs, l'évêque ne risquait rien; mais il s'aperçut bientôt qu'il n'était pas sans inconvénient pour la dÎM iplinc ceclcsiasliqur de vanter « la toute-puissance d'impétration des confesseurs sur l'indulgence de Dieu ». Plusieurs d'entre eux s'errogèrent «l'exiger pour lrs *lapsi* le pardon de l'Églisc. Il maintient pourtant que leurs prières nous obtiennent de Dieu la persévérance·

c) Ces prières continuent au ciel : s'adressant à son collègue de Rome, le pape Corneille, et prévoyant le cas où l'un d'eux précédera l'autre an ciel, il écrit : *Si guis istinc nostrum prior distnir largitatis celeritate pnreesserit, perseveret apud Drum nostra dilectio; pro /ratribux ct sororibus nostris apud misericordiam Patris non cesset oralio. Eptst.,* ux, 5. p. 695. Voilà un témoignage capital, où les théologiens catholiques sc heurtent malheureusement â une interprétation protestante qui terni à minimiser la portée du texte. Or. dans cette lettre, Cyprien parle d'abord à Corneille «le leurs communes prières durant leur vie : où ‹|u'ils sc trouvent l'un et l'autre jetés par la persécution, *utrobique,* leur charité cl leur prière doivent sc maintenir Indéfectibles. Et, si l'un d'entre eux vient a mourir le premier, évidemment le survivant ne cessera pas de prier pour ses lidclw; mais, écrit saint Cyprien, le défunt aussi continuera d'intercéder pour les fidèles des deux Églises, cl de la sorte « notre amitié persévérera » au delà «le la mort; elle sera seulement transportée nu ciel, · devant le Seigneur Cette explication est obvie cl il est surprenant que des auteurs anglicans aient cherché par une subtile exégèse à cn contester l'exactitude.

d) Nos amis du ciel, pense encore Cyprien, sc préoccupent toujours de nous; la chose est certaine, non seulement pour les martyrs, mais pour les fidèles qui sont morts «lans le Seigneur; celle pensée consolante est la fol commune « a tous ceux qui vivent dans l'Églisc ». *De mortalitatr,* c. vî, p. 300. « Là-haut, c'est la multitude de nos amis qui nous attend; de nos parents, «le nos frères, de nos lits; la foule nombreuse ct dense nous désire· *jam de sua incolumitate sccuru, et adhuc de nostra salute sollicita.* » *Loc. cit.* L'aflinnalion est aussi claire que possible de la sollicitude des saints pour les fidèles de la terre. Mais qu'on ne pense pas que cette sollicitude soit inquiète cl désarmée; qu'on ne croie pas que l'attente des fnlèles soit purement admiratis v : « Notre rendez-vous *ad harum conspectum et complexum* est notre commune joie, à eux comme a nousl... Le paradis, c'est notre patrie, nous le pensons bien; déjà sur la terre, par le saint baptême, ‹ nous avons commencé à avoir pour parents les patriarches!» *Loc. cit.* Si · nous avons un avide désir de les rejoindre pouvons nous croire que ces célestes parents le désirent moins que nous? De là le culte «le saint Cyprien pour les apôtres cl les martyrs, qui s'exprime dans les termes enthousiastes qu'empruntera l'auteur du *Te Deum : Illic apostolorum gloriosus chorus, illic prophetarum exullantium numerus, illic martyrum innumerabilis populus!... Triumphantes illic virgines...; remunerati misericordes, qui... ad carlcstes thesauros terrena patrimonia transtulerunt. Loc. cit.* On remarquera la place donnée par saint Cyprien aux vierges cl aux bienfaiteurs des Églises : son énumération jalonne à l'avance les étapes «lu culte des saints cl marque les titres des vierges chrétiennes et des grands pontifes à partager un jour la gloire des apôtres.

c) Quant aux marly'rs, leurs litres sont désormais bien établis : dès leur dernier soupir, « le ciel est ouvert devant eux... Suit l'immortalité cl la vie éternelle est toute prête ». Ne craignez pas que ces immortels

rentrent dans le sommeil et l'indifférence : « Ils ferment leurs yeux un moment, mais pour les rouvrir aussitôt et voir Dieu ct le Christ. » *Ad Fortunatum, de exhortatione martyrii,* n. 13, p. 317. Sur celte dernière apothéose des saints, écrite quelques mois avant sa mort, Cyprien clôt son enseignement ou plutôt conclut son plaidoyer pour un culte qu'il a trouvé bien vivant ct qu'il laisse tout illuminé de son humanisme ct de la doctrine mystique de l'Évangile.

7° *Origène.* — On a dit de lui qu'il est le premier à attester clairement l'intercession des saints : le fait est que son témoignage, antérieur d'une vingtaine d'années à celui de saint Cyprien, est plus profond ct plus obvie, plus général et plus complet. C'est qu'Origène, au Heu de partir de la simple considération de la mort chrétienne ct de s'en tenir, comme le fait Cyprien, aux textes exprès de l'Évangile, remet le culte des martyrs à sa place secondaire, mais d'autant plus harmonieuse, dans la grande doctrine de la communion des saints, qu'il documente à son habitude à l'aide de l'Écriture tout entière. Cf. *In Levilic.,* hom. îv , ŋ. I; hom. vn, 2; *Jn Numer.,* hom. xxvn, 7; *In Cantic.,* π, l ; m, 7, etc... Il avait « appris d'un ancien maître que l'Église des saints s'emploie à soutenir celle de la terre », *In Jesu Nave,* hom. xvi, 5, P. G.. t. xn, col. 909 et « qu'elle dévore la cohue des mauvais esprits comme le bœuf tond les herbes de la prairie ». Aussi expliquait-il de nos relations avec les anges ct les saints les textes de saint Paul sur le corps mystique de l'Église. ‹ Pressés par leur charité, ceux-là sc font nos médecins et nos bienfaiteurs. » *De oral.,* xi, 2, P. *G.,* I. xi, col. 118-452; cf. *In Cantica,* c. ni, P. *G.,* t. xm, col. 160.

Cependant, par contraste avec la solidarité raciale de l'ancienne Alliance, il revient souvent sur le caractère spirituel des relations ainsi créées entre nous ct nos pères dans la foi : Souviens-toi aussi, cher Ambroise, de celui qui priait en esprit pour les Ills des martyrs, pour les ills qu'ils avaient [mérité de] laisser après eux â cause de leur amour pour Dieu. Il disait : *Posside filios mortificatorumI* (Ps., ι.χχνιιι, 11, selon les I.X.X). Sachez pourtant une chose : c'est que « ce ne ‹ sont pas les enfants de la chair qui sont les enfants ‹ de Dieu » (Boni., ix. 8); et, comme il a été dit à ceux qui sont de la race d'Abraham : ‹ Je sais que vous êtes enfants d'Abraham; mais, si vous étiez enfants « d'Abraham, vous feriez les œuvres d'Abraham » (Joa., vin, 37 ct 39), de même aussi sera-t-il dit à tes fils :« Je sais que vous êtes la descendance d'Ambroise; ‹ et, puisque vous êtes les tils d'Ambroise, faites les ‹ œuvres d'Ambroise h Peut-être les feront-ils, recevant désormais de toi, après une telle mort, des secours plus précieux que si tu étais resté avec eux. Car tu sauras mieux alors comment il faut les aimer et tu prieras pour eux avec plus de clairvoyance, sachant désormais qu'ils sont tes tils, et non seulement tes descendants selon la chair. » *Exhortatio,* c. xxx. Origène, selon sa coutume, donne un tour moral à la doctrine du corps mystique : fondée sur des promesses spirituelles et universelles, elle enseigne aux fils des saints et à tous les enfants de Dieu, à rester dans la lignée des martyrs par l'imitation de leur courage: elle apprend, pour ainsi dire, aux saints eux-mêmes à purifier leurs prières pour les fidèles. Ainsi le docteur alexandrin arrive, comme en sc jouant, â une synthèse mystique ct pratique de la dévotion aux saints qu'on voudrait retrouver aussi nette dans tous les livres de piété modernes : les prières des bienheureux sont efficaces, non pas infaillibles, dans la mesure où les fidèles sont cn disposition de suivre leurs traces. Ces prières ont même la valeur d'un sacerdoce : ‹ Les âmes de ceux qui ont expiré sous la hache pour le nom de Jésus, ne sont pas en vain ministres de l'autel céleste, pour procurer la rémission des péchés à ceux qui prient. » *Loc. cit.,* c. xxx, P. *G.,* t. xi, col. 601. On sent poindre une première exagération du rôle des saints, qui cn amène une autre : « L'apôtre Jean écrit dans l'Apocalypse que les âmes de ceux (pii ont été décapités pour le nom du Seigneur Jésus se tiennent près de l'autel : or. celui qui se tient ainsi près ‹le l'autel se dénonce comme faisant office de prêtre, et la fonction du prêtre, c'est de supplier pour les péchés du peuple. Aussi, je le crains, c'est peut-être depuis qu'il n'y a plus de martyrs cl que les sacrifices des saints — *hostile sanctorum* - ne sont plus offerts pour nos péchés, que nous n'obtenons plus la rémission de nos péchés! » *In Num.,* hom. xi, *P. G.,* t. xn, col. 650, vers 215. Exagération, â coup sûr, mais qui vient de l'admiration même dr l'auteur pour les martyrs du temps de sa jeunesse. O serait une erreur que de faire de l'affluence des martyrs et des sacrifices des saints en général, une condition de la rémission des péchés. Cc n'est pas d'ailleurs la pensée du docteur grec. : il dit fort exactement dans la même suite de catéchèses que « parmi toutes les hosties salutaires, H n'y a que le seul Agneau qui puisse effacer le péché du monde entier... Les autres effacent les péchés par leurs prières. Lui seul le fait par puissance ». *In Num.,* hom. xxiv, n. l, P. G., t. xn.col.75G.

Comment cette intercession sc déclenche-t-elle? Elle n'a pas en principe besoin de notre appel. ‹ Tous les amis de Dieu, anges, âmes, esprits.... connaissent ceux qui sont dignes de la bienveillance divine... et ils assistent ceux qui veulent servir Dieu, leur gagnent sa bienveillance, appuient leurs prières et leurs demandes : j'oserais dire que les hommes, fermement résolus a bien faire et priant Dieu, sont, sans même l'avoir demandé, appuyés dans leurs prières par d'innombrables puissances célestes. » *Contra Celsum,* I. VIII, 61, *P. G.,* t. xr. col. 161. Même pensée fort pieuse sur l'assistance de la sainte Vierge : ‹ Personne ne peut comprendre l'Évangile spirituel de Jean, sinon celui qui s'est reposé sur la poitrine de Jésus, ou qui de Jésus a reçu Marie, devenue sa mère à lui aussi : την Μαρίαν γινομένην καί χὐτου μητέρα... En effet quiconque est parfait, ne vit pas lui-même, niais en lui vit le Christ. Vivant ainsi dans le Christ, c'est de lui qu'il est dit à Marie : Voici ton fils, le Christ! » *Comment, in Joa,* t. i. n. 6. *P. G.,* t. xiv, col. 32. On voudra bien dégager ccs phrases du fatras de l'allégorie ct y sentir vibrer l'ardente piété d'Origène ct de ses disciples pour la mère de Jésus : ‹ Il faut que nous devenions d'autres Jean » pour avoir Marie comme mère; et alors les paroles ne seront plus nécessaires.

Cependant, il faudrait examiner de plus prés ces textes des Alexandrins sur la prière des saints et la prière des chrétiens. On y verrait qu'au m® siècle on croit fermement à l'intercession des saints eu faveur des grands intérêts de l'Église, cn faveur de leurs parents et amis. Quant à la prière aux saints, elle n'est encore ni fréquente, ni conseillée. Une fois, Origène. *In Ezcch.,* hom. i, *P. G.,* t. xm, col. 675, fait une prière à l'ange du prophète, jamais il n'en formule pour un martyr ou un apôtre. C'est que, pour lui comme pour tous les anciens Pères — ct pour les vrais chrétiens - ‹ la prière est une conversation avec Dieu... Comme Dieu seul est bon, c'est à lui seul que nous et les anges devons demander les biens ». Clément, *Stromales,* L VII, 3, P. *G.,* t. ix, col. 105. Origène est moins absolu : pour lui, par exception, la prière des saints peut être appelée par la prière des chrétiens, mais par une prière adaptée â leur puissance d'intercession : ‹ entre les quatre sortes de prières énoncées par saint Paul, l Tim.. ii,I, la προσευχή est réservée à l lieu, seul maître absolu; les trois autres, δέησιν μέν ούνκαί ἐντευζινχαΐ ευχαριστίαν, il n'est pas déplacé de les adresser aussi aux saints »; et m ᵐe les deux dernières sont de mise avec les hommes en général, que l'on supplie ct

remercie. En somme, h· mode de prier qui cit le mieux proportionné aux saints, c'est l'exposé tranquille de nos besoins : La 3έησι ne doit s'adresser qu'à des suints, tels que Pierre et Paul, afin qu'ils nous viennent en aide et nous rendent dignes de participer au pouvoir do pardonner les péchés qui leur n été accordé. · *De oratione,* c. xiv, *P. G.,* t. xi, col. 46 L La prière aux martyrs sc distingue donc de la demande, si humble soit-clic, qu'on fait aux puissants de la terre; elle sc différencie également de la prière qu'on fait a Dieu ct nu Christ : *Quippe solus est orandus supremus Deus, sed rt orandus Unigenitus ejus ut preces nostras perierat ad Deum suum rt Deum nostrum. Cont. Celsum,* I. vul. 26> *P. G..* i xi. coi 1541· H y · en toutes ccs distinctions, un effort pour trouver à l'invocation des saints une *via media,* que la théologie postérieure s'efforcera également de préciser.

8° *La Didascalie des apôtres.* — Résumant les considérations cl consignes précédentes, cct écrit syrien du m· siècle prescrit cc qui suit : · Si un chrétien est condamné à l'amphithéâtre ou aux bêtes ou aux mines, pour le nom de Dieu, pour sa foi ou pour son amour, ne détournez pas vos yeux de lui. mais de votre travail et de la sueur de votre visage, envoyez-lui de la nourriture... afin que votre bienheureux frère ne soit pas complètement affligé. » *Didascalie,* c. xix, édition Nau. p. 148. Pourquoi est il bienheureux déjà de son vivant? · Car vous regarderez celui qui est condamné pour le nom du Seigneur Dieu comme un saint martyr, un ange de Dieu ou Dieu sur la terre; il a revêtu spirituellement l'Esprit-Salnt de Dieu, car, par son moyen, vous voyez le Seigneur, notre Sauveur, parce qu'il a été jugé digne de la couronne incorruptible. » *Loc. cit.* Voilà bien la source de ces privilèges que les Pères lui accordent ici-bas et après sa mort. Nous avons vu plus haut qu'à cause de cela, la *Didascalic* canonise d'office tout martyr : « Tout homme qui quitte le inonde par le martyre pour le nom du Seigneur, bienheureux est-il, car les péchés des frères qui quittent le monde par le martyre sont couverts. » C. xx. En conséquence, elle ne fait pas prier pour les saints, mais seulement pour ceux ‹jui meurent ct pour ceux qui dorment ·, c'cst-à-‹lire aux enterrements ct aux anniversaires des simples fidèles : Pour eux. priez ct offrez le saint sacrifice et réunissez-vous dans les cimetières, *in memoriis,* dit le latin. *Loc. cil..* c. xxvi, n. 2.

III. AI'IIÈS IJ TIIOMIIIE DE I/Eg LISE. - *K LA nocTKtx/;.*- l)ans la première moitié du ivr siècle, où les martyrs trouvèrent leur apothéose, les premiers docteurs de cette époque triomphale sc contentent de dire leurs titres 'à la reconnaissance des survivants ct. allant au plus pressé, de défendre les pratiques nouvelles contre les retardataires. Ecoutons Eusèbc de Césarée (t 340), le grand panégyriste du triomphe.

Nous .mires, nous n'asons pas été jugés dignes de combattre jusqu'au bout et de répandre pour Dieu notre sang. Mais nous sommes les fils de ceux qui ont souffert le martyre, nous sommes ornés du courage de nos pères. Aussi nous demandons miséricorde cn considération des saints, \ussi nous disons : Soyez le « défenseur des fils «les opprimes... Soyez notre défen- ' seur, mm pas à cause de nous, mais à cause des nos « pères. » *In ps. LXAitlt,* t. 11Ί2. *P.* G., t. xxm, col. 919. On verra que c'est là une prière a Dieu, non une invocation aux martyrs; et il est bien possible (pie de telles formules fussent encore peu habituelles aux orateurs chrétiens. Mais elles étalent déjà usitées au temps d'Eusèbc, qui en proclame la légitimité : A l'anniversaire de la mort des hommes chéris de Dieu, les chrétiens font de solennelles réunions; car nous avons coutume de fréquenter leurs tombeaux, dy prononcer des *prières* et des *t^rux* ct d y vénérer leurs âme bienheureuses. Et tout cela nous pensons bien avoir raison de le faire. » Eusèbc. *Pneparaho evangrlica.* L XIII, c. xi, *P. G.,* t. xxî, col. 1096.

Cependant ces pratiques nouvelles n'étaient pas du goût de tout le monde, des païens d'abord qui se persuadaient que lrs chrétiens n'élevaient des tombeaux à leurs martyrs qu'afln de leur rendre un culte divin. Eusèbc, *llisl. ecxk,* l. VIII, r. vi, n. 7; puis de certains chrétiens observants, mais conservateurs a l'excès. C'est au moins l'impression que donne cet Eustathc ct scs amis, condamnes par le concile de Gangres vers 360. On n'a pu réussir à les identifier, mats leurs prétentions â mener une vie a part fait penser à quelque essai de cénobitisme trop fermé pour l'époque. Le concile asiatique ne dit pas, en effet, que ces gens aient mis cn doute la gloire des martyrs ct leurs droits aux prières, mais seulement ‹ qu'ils dédaignent les *toca sanctorum martyrum* et leurs basiliques, et trouvent à redire à ceux qui s'y réunissent pour y faire la liturgie ». Tout au plus avaient-ils quelque aversion à changer leurs habitudes et a quitter leurs anciens oratoires pour les nouvelles églises bâties sur les tombes des martyrs. D'où le canon 20 qui les condamne : Si quelqu'un par orgueil, se croyant parfait, calomnie les réunions qui sc font aux lieux (de sépulture] ct aux basiliques des martyrs, ou méprise les oblations qui s'y célèbrent, et [ainsi laisse) croire qu'on doit faire peu de cas des *memortx sanctorum,* qu'il soit anathème. » Mansi, *Concit.,* t. iî, col. 1104.

Il y eut, à la fin du îv· siècle, à l'autre bout du monde chrétien, un autre adversaire du culte des martyrs, le prêtre Mgilance. dont H faut dire quelques mots, bien qu'on le connaisse assez mal. Ne dans le diocèse de Toulouse, il tenait une paroisse du nom de Barcelone, voisine de celles des prêtres Riparius ct Désidérius. Il fut d'abord dénoncé par Riparius comme attaquant le culte des martyrs. Sur cette simple donnée, Jérôme, en 101. écrivit au dénonciateur une lettre où Vigilance était brièvement réfuté. *Epist.,* cix. Ad *Riparium.* En 406, les deux mêmes prêtres faisaient connaître au solitaire de Bethléem les erreurs scandaleuses de leur voisin ct lui communiquaient ses écrits. Malheureusement. nous n'avons ni la dénonciation, ni l'ouvrage» qui nous permettraient une appreciation objective. Par les citations que Jérôme en fait dans son *Contra Vigilantium. P. L..* t. xxm, col. 339-352. on voit cependant que le prêtre \ igilancc attaquait, non seulement le culte des martyrs et des reliques, mais aussi l'efficacité de l'intercession des saints après leur mort.

Il condamnait le respect que l'on rendait aux reliques des martyrs ct nommait cinéraires · et idolâtres ceux qui les honoraient. Il traitait de superstition païenne l'usage d'allumer en plein jour des cierges en leur honneur. Mais il soutenait aussi qu'après la mort on ne pouvait plus prier les uns pour les autres, en s'appuyant sur le livre apocryphe IV Esdras, vu. 45. Il disait que « les apôtres et les martyrs sont désormais dans le sein d Vbraham. dans le lieu de rafraîchissement, sous l'autel, ct qu'ils ne peuvent s'échapper de leurs tombeaux et assister ceux qui les prient ». *P. L.,* t. xxm. col. 311. Il concluait que les miracles qui se faisaient aux tombeaux des martyrs n'étaient que pour les intldêles. Il condamnait les vigiles liturgiques, excepté la nuit de Pâques, donc il voulait supprimer celles des anniversaires des saints. Il y aurait bien à dire sur la trop virulente réplique de Jérôme. Vigilantius ne reparaîtra plus que dans Gcnnade. *De viris illustribus,* c. xxxv, *P. L.,* t. l v u i. col. 1078. Cf. E. C.avallera. *Saint Jerome,* t. i, p. 307.

A l'autre extrême, saint Épiphane *Mlivr.,* l x x ix. *P. G.,* L x l ii, col. 710) avait découvert de son temps une autre erreur, celle des eollyridiens (voir ici. t. m, col. 369 sq.) qui adoraient Marie, dit Vau

leur; du moins des femmes prêtresses lui offraient-dies des sacrifices. · Marie, sans doute, est ù mettre au-dessus «le sainte Thèclc, à cause du mystère céleste qui s'est accompli dans son sein; mais aucun saint ne doit être adoré et il ne faut pas retomber dans l'ancienne superstition. » Col. 718.

Pendant que, aux îv* et ✝ siècles, les manifestations du culte des saints prenaient une ampleur toute nouvelle, les Pères de l'Eglisc sc sont appliques ù en définir exactement le caractère : c'était du dogme; ils ont pratiqué ct conseillé l'invocation aux martyrs, comme le faisait la tradition; ils ont essayé de comprendre, selon la foi. l'intercession des bienheureux ; mais c'était de la spéculation théologique; enfin, ils n'ont pas ornis de recommander l'imitation des exemples des saints : c'était de saine morale.

P *Nature du culte des saints.* I.es nouveaux convertis étaient assurément portés à voir dans les anges ct les saints des successeurs «le leurs dieux abolis. Les Pères grecs se sont élevés surtout, nu début du ✝v siècle, contre les abus du culte des anges. Sans doute, Origène avait dès longtemps fixé la doctrine orthodoxe sur ce point, dans son excellente apologie *Cont. Celsum,* I. V, 1; I. VIII, 5. G, 13, *P. G.,* t. xi. col. 1511 sq. ‹ Des anges, ainsi nommés des œuvres qu'ils assument, nous avons appris qu'ils sont divins, mais qu'ils ne sont Jamais nommés dieux dans Γ Écriture; et, partant, qu'il ne nous est pas ordonné de les révérer et adorer â titre de dieux, eux qui servent Dieu ct nous apportent ses bienfaits. Tous nos vœux, nos supplications, nos demandes ct nos actions de grâces doivent être adressées à Dieu... et au Verbe vivant, Dieu lui-même, qui est au-dessus des anges. » Op. *cil.,* 1. V, L Cependant ♦on doit aussi honorer les anges, ministres de Dieu. Si Celse avait bien compris quels sont, après le Fils unique, les vrais ministres de Dieu, comme Gabriel, Michel ct les autres anges ct archanges, ct qu'il eût dit qu'il faut les honorer, peut-être en surveillant la signification de ce mol · honorer » et les devoirs qu'il implique, j'aurais, en cet endroit, vu l'importance de la matière, apporté le fruit de mes réflexions. Mais cc qu'il appelle ministres de Dieu, ce sont ccs démons qui sont adorés des païens; il ne faut donc pas admettre le culte [de ccs mauvais anges], que l'Écriture dénonce comme des serviteurs du Mauvais, du Prince de ce inonde.» *Op. cit.,* I. VIII. 12, col. 1535. Cependant le culte des anges était si populaire en Asie Mineure, depuis le temps de l'épîtrc aux Colossicus, π, 18, que le concile de Laodicéc (381), can. 35, dut le prohiber à nouveau : · Il ne faut pas que les chrétiens désertent l'église de Dieu, pour invoquer les anges et faire des réunions. Si l'on en surprend a se livrer à celte idolâtrie secrète, qu'il soit anathème, parce qu'il a abandonné Notre-Seigneur .Jésus-Christ el passé ù l'idolâtrie. » Et cependant, au canon qui précède, le même synode préconise le culte des martyrs; il veut donc parler ld du culte des démons ou d'un culte vraiment idolâtrique des anges, tel que celui qu'a encore connu Théodoret : · Encore aujourd'hui, chez les gens de Colosses et des environs, on peut voir des oratoires de saint Michel. Ils conseillaient d'en agir ainsi, disant que Dieu ne peut être vu ni atteint, et qu'il faut absolument par les anges sc concilier la bienveillance de Dieu. › Théodoret, *Quœsliones in Scriptur. sacrum, In Col.,* il, 18, *P.* G., t. lxxxii, col. 550, Cependant Théodoret est loin de réprouver le culte éclaire des saints anges. *Loc. cil., In Daniel.,* c. x, 13, *P. G.,* t. lxxxi, col. 1496. Mais le culte â leur rendre est différent du culte de Jésus-Christ.

Pour le culte des martyrs, il était urgent de faire, la même distinction. « Les saints martyrs, nous les honorons comme témoins de Dieu et scs serviteurs très aimants. · Théodoret, *Gncc. affection, curatio,* I VIII, ✝ *G.,* t. Lxxxvn. col. 1012; cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julianum imperat.,* I. VI, *P. G.,* t. lxxvi, col. 929 : ‹ Nous n'appelons pas dieux Ici saints martyrs, ct nous ne les adorons pas comme tels, nuis d'un culte d'amour et d'honneur. » De même saint Augustin : · Nous honorons les martyrs de cc culte de dilectiori ct de communion qui est donné, même en celle vie, aux saints hommes prêts â souffrir le martyre pour la vérité de l'Évangile; mais aux martyrs, nous le donnons avec d'autant plus de dévotion ct de sécurité apres tant d'incertitudes ici-bas. nous les célébrons avec d'autant plus de confiance qu'ils sont déjà victorieux dans la vie bienheureuse. · *Contra Eaustum,* I. XX. c. xxr. *P. L.,* t. xur, col. 381. On entend Ici un écho, combien fidèle ct unanime, de la .simple déclaration des chrétiens do Smyrnc, ct des enseignements d'Orlgène et de Cypricn.

Mais il fallait préciser encore la distinction des deux cultes; ct, comme toujours, le mot exact ne vint qu'après de multiples tâtonnements. · Mes bicn-aimés, vénérez les martyrs, louez, aimez, célébrez, honorez ces martyrs mais *Deum martyrum colite.* · S. Augustin, *Serm.,* cclxxui, n. 9, *P. L.,* t. xxxvm, col. 1248. Ainsi, le culte proprement dit est réservé à Dieu, de meme la *religio,* au sens étroit du mot : *Non sit nobis religio, cultus hominum mortuorum; quia, si pie. vixerunt, non sic habentur ut tales quierant honores; sed illum a nobii coli nolunt, quo illuminati laetantur meriti sui nos esse consortes. Honorandi ergo sunt propter imitationem, non adorandi propter religionem.* S. Augustin, *De vera religione,* c. lv, t. xxxiv, coi. 169. L'adoration est done aussi réservée Λ Dieu. Mais le mol *religio* a aussi un sens large, dit saint Augustin, de même (pie les expressions θρησκεία el ευσέβεια, · les (irecs ont le mot λατρεία epic nous traduisons *servitus l)ei;* mais nous n'avons pas en latin la possibilité de dire cela en un mol. * *Ik civ. Dei,* I. X, c. i. Cependant cc mot latrie deviendra officiel; quant au mot dulic il ne sera employé qu'à la renaissance carolingienne. Saint .Jérôme ne trouvera pas davantage l'expression appropriée. « Pour nous, culte ct adoration ne s'adressent ni aux reliques des martyrs, ni même au soleil, à la lune, ni aux nnges, ni... à tout nom Invoque dans le monde présent ou à venir. Mais nous honorons les reliques des martyrs, de façon à n'adorer que celui dont ils sont les martyrs; nous honorons les serviteurs, pour que leur honneur remonte à leur maître. · S. .Jérôme, *Epis!.,* cix. *Ad Riparium,* I. *P. L.,* t. χχπ, col. 907.

Chez les Grecs, le mot adoration, ττροσκύνησι;» n'avait pas un sens aussi rigoureux; saint Cyrille d'Alexandrie distingue plutôt entre « adorer Dieu λατρευτικώ ,H adorer les saints σ/ετικώ καί τιμητικώ -. *Cont. Julian.,* I. VI. *P. G.,* t. lxxvi, col. 812. Ccs mots seront authentiqués par saint Jean Damaseène, *Discours,* 111, c. XL, cite plus loin. Ainsi les mots techniques diffèrent selon les Églises; mais la doctrine catholique ct les marques de vénération sont suffisamment claires pour faire sentir ccs distinctions. Cf. S. Avit, fragment dans *P- / ·.* t. tax. col. 209.

2° *Invocation des saints.* La pratique cultuelle la plus caractéristique de la croyance commune était de prier les saints.

1. *Chez les Pères grecs.* — Elle s'explicita dès le milieu du ιν· siècle. Saint Basile énumère les faveurs, surtout temporelles, accordées par saint Marnas à ceux qui le prient. *Oratio in sanctum Mamantem,* n. 26. *Hiblioth. hagiogr. gner.,* 1021, 26. Saint Grégoire de Nazianzc (t c. 390) invoque avec ferveur le martyr Cypricn ct lui recommande les intérêts qui lui sont chers, ou bien encore, il appelle la protection des martyrs sur son frère Césairc, qui repose auprè‹ d'eux. *Oratio in sanctum Cyprianum; Epitaph, in Cirsaritim,* 20, *P. G.,* t. xxxv, col. 1193, cl t. xxxvm, col. 20.

Saint Cyrille de Jérusalem rappelle que la liturgie commémore les patriarches, les prophètes, les apôtres, les martyrs · afin que Dieu, pur leur prière cl leur Intercession accueille nos supplications :* *Cafcch. myslag.*, v, 9, *P.* G., I. xxxni, col. 1116,

Saint Grégoire de Ny&sc supplie saint Théodore de réunir le chœur de scs frères, les martyrs, et de joindre aux siennes l'effort de leurs prières, afin d'obtenir 1rs faveurs qu'il vient d'énumérer. *Oratio dr S. 'Ihrodoro, P. G.,* t. ma i, col. 746 7 I

Saint Jean Chrysoslome fait de fréquentes allusions à lu pratique de l'invocation des martyrs dans ses discours et scs panégyriques, qui sont une perpétuelle exhortation à la confiance dans le pouvoir des martyrs; H. Delehaye,*Les origines...,* cite *Hom. in Genes.,* xuv, 2; *Ado. Judiros oral.,* vin, 6; *Hom, in II Cor.,* xxvi, 5; *Horn, in sunclos liernicrn et Pro\docen,* n. 7; *Hom. in S. Juventiniim et Maximum,* n. 3; P. (λ. t. un, col. -108; t. x l v iii, col. 937 ; t. LX, col. 582; t. L. col. 640 et col. 576. Plusieurs de ccs textes ont été donnes à l'art. Hi.u q i s. t. xm. col. 2340. Voici un mol de saint Éphrem : Souvenez vous. Seigneur, des larmes que j'ai versées devant vos saints martyrs! qui marque bien que la prière aux saints s'adresse finalement à Dieu. *Sermo usertie.*, Asseinani. *liibl. orient.,* t. i ‹/. p. l'l.

La prière aux saints ne reste pas sans réponse : Nous qui avons le bonheur de célébrer la mémoire de ccs grands hommes, rcndons-leur grâces, non pas autant que nous le devons — cela ne sc peut — mais autant que nous le pouvons, ils s'en contentent. Les saints attendent de nous ces hommages, non pas pour en tirer quelque bien, mais pour nous (aire part de leurs bienfaits. · Grégoire de Nysse, *In S. Stephanum, P.* t. x ia i. col. 732.

Au v« siècle, Théodoret détaille tout ce qu'on est en droit d'attendre des martyrs : santé, postérité, heureux voyage, guérisons. ▮ Et la preuve que la prière faite avec foi est exaucée se trouve dans les ex-voto qui attestent les guérisons. Ces offrandes représentent des veux, des pieds, des mains en or ou en argent. Car leur matin· accepte les hommages simples et modestes, mesurant le présent aux moyens de celui qui l'offre. Ces objets attestent les guérisons obtenues par ceux qui les ont apportés, en même temps qu'ils proclament la puissance des morts qui sont là. › Théodoret, *Cnecorum a/Jection. curatio.* L XIII. *P. G.,* t. ι.χχχπι, col· 1032·

Inutile de prolonger une énumération d'auteurs; ils sont désormais légion à pratiquer et à recommander la prière aux saints.

2. *Chez les Pères latins.* - Saint Ambroise encourage les fidèles à adresser leurs prières aux martyrs : « Ils peuvent demander grâce pour nos péchés, eux (pii ont lavé leurs péchés, s'ils en avaient, dans leur propre sang. Ils sont les martyrs de Dieu, nos chefs, les témoins de notre vie et de nos actions. Ne rougissons pas de les prendre comme intercesseurs dans notre faiblesse; eux aussi ont connu les faiblesses du corps, même en les domptant. » *De viduis,* c. ix, 55, *P. L.,* t. xvi. col. 251. Cf. S. Jérôme, *Epist.,* cvm. *Epitaphium Paulir,* n. 31. *P. L.,* I. xxii» col. 905.

Saint Augustin expose la croyance de ΓEglise : ‹ l.a justice des martyrs est parfaite; ils ont acquis la perfection dans leur passion. Aussi ΓEglise ne prlc-t-elle point pour eux; elle prie pour les autres fidèles défunts, elle ne prie pas pour les martyrs. Ils sont sortis de ce monde si parfaits, qu'au Heu d'être nos clients, ils sont nos avocats. » *Serm..* c c l x x x v, n. 5. *P. L.,* t. xxxvm, col. 1295. Cf. *Serm.,* eux, n. 1. *ibid.,* col. 868 : *Injuria est pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari.*

Cette distinction entre défunts ct martyrs ne s'était pat toujours faite; mais elle était désormais passée dans la discipline ecclésiastique. Tous les fidèles, en effet, prient la Vierge et les saints; cf. Paulin de Noie. *P. L·.,* t. 1 x î. col. 577, col. -162-161, col. 6-12; Maxime de Turin, t. tvn, col. 466. 671. etc.; Grégoire le Grand, t. Lxxvn, col. 102, 391-392; Grégoire de Tours. t. r.xxi. col. 562, 781, 799-800, 991-992.

Affirmations bien significatives de la croyance des Églises, mais qui tombaient *ù* faux quand elles s'adressaient à des hommes comme Vigilance, qui mettaient en doute cette fol commune. Contre lui, saint Jérôme (406) ne met en frais de ₹aisonnement ; ‹ Vous dites dans votre livre : durant notre vie nous pouvons prier les ₮n pour 1rs autres; mais, quand nous serons morts, personne ne verra exaucer sa prière pour un autre; ct la principale raison (que vous en donnez], c'est que les martyrs (Apoc., VT, 10-111 n'ont pu obtenir que leur sang fût vengé. » Il rétorque l'argument : « Si les apôtres ct les martyrs encore prisonniers dans cette chair peuvent prier pour ₮e autres, alors qu'ils doivent être encore soucieux pour eux-mêmes, combien plus prieront-ils maintenant qu'ils sont couronnés, victorieux» triomphants? » *Cont. Vigilantium.* c. vi, *P. L..* t. XXIII, col. 344. Il cite comme prière des suints : Ex., xxxii, 30 sq. el Act., xxvn. 37. Mais il trouve dan.% l'Ancicn Testament le texte désolé de I'Ecclesiaste, ix, 9, qu'il éclaire par ceux du Nouveau : Joa.» xx. 11 ; I Thcss., iv. 13. Dans son commentaire sur ce livre (vers 390). il avait noté plus exactement : «Avant l'arrivée du Christ, les saints ₹ux-méme étaient enfermés aux enfers. Mais, après la résurrection du Seigneur, ils n'y sont point retenus, comme l'atteste l'Apotrc quand il dit : 11 est mieux pour moi de mourir el d'etre avec le Christ. PhiL, i, 23. · *P. L..* t. xxm, col. Il 11. Mgilantius aurait-il mis en doute l'immortalité des âmes? c'est iy vraisemblable : saint Jérôme lui prête pourtant des arrière-pensées matérialistes : ‹ Les martyrs, vous les donneriez pour un peu comme morts; en quoi vous blasphémez; lisez donc l'Évangile : Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants (Matth.. xxn. 32).» ₮us efficace est le recours a la tradition de l'Eglisc universelle, de l'Églisc romaine en particulier, *loc. cit..* col. 361.

3e *Intercession des saints.* — Beaucoup moins claire que l'invocation aux martyrs, qui était une pratique donnée par la tradition, était la question théologique du pouvoir d'intercession des saints au ciel.

1. Scs *limites.* — Les premiers théologiens du ₮v siècle, débordés peut-être par la confiance exagérée de leurs ouailles» ont voulu poser des limites à cette puissance supra-terrestre. L évêque de Poitiers, saint Hilaire (t 366), les prévient que le secours des saints, pour précieux qu il soit, n'est pas comparable à celui de Dieu, et ne peut compenser notre mauvaise conduite. *In ps. c.xxn . P·* L-, t. ix. col. 682. Au reste, les saints ne peuvent point nous passer leurs mérites personnels. Cc qui est admissible, c'est que les saints, par leurs prières et leurs exemples, nous engagent a acheter au Seigneur de quoi garnir nos lampes. *In Matth.,* c. xxvn, *P. L·,* t. ix. col. 1061-1062. 11 n'y a rien que de très orthodoxe dans cette réserve, dont les réformateurs ont fait une objection.

Le secours des anges eux-mêmes puisque les docteurs du iv· siècle tiennent a mettre ceux-ci au-dessus des martyrs leur secours n'est pas infaillible, note saint Ambroise:· Chervhons-donc pour médecin quelqu'un des anges. Mais comment pourront-ils me protéger du péché, puisque le premier d'entre eux, l'archange Lucifer, n'a pas pu se garder de pécher? *In Lucam, P. L.,* t. xv. col. 1717. Pareillement les apôtres et les martyrs ne sont que des intercesseurs pleins de bonne volonté pour nous. Cf. *De induis,* ix, 55, t. XVI, col. 231; *Epis!.,* xxxv, *ibid.,* col. 1024. L.a

prière des saints ſ heurterait sans fruit *h* notre mauvaise volonté· Jean Chrysostomc avait bien quelque fois exagéré, dans le feu du discours, l'efllcacité de leur intercession : · Prions ces saintes, pour qu'elles soient nos patronnes. Elles ont eu un grand crédit près de | lieu, de leur vivant, et mémo après leur mort, surtout après leur mort. Maintenant en effet elles portent les stigmates du Christ; et, montrant ces stigmates, il n'y a rien qu'elles ne puissent obtenir de Dieu. · *Hom. in SS, Merentem rt Prosdocen,* n. 7, Zl. G,, t. L, col. 640. L'orateur avait dit cela un jour de fête, devant l'assemblée des ſèlerin mais, dans scs ſour de religion à scs fidèles d'Antioche, il fait plus dc ſéserve : « SI ſion étions ſégligent nous-mêmes et que nous mettions toute notre espérance de salut dans les saints, leur secours ne ſion apporterait rien de plus, non point que ſe justes en soient moins ſuissant pour cela, ſnai parce que notre paresse personnelle nous aurait trahis... » *tn Gen.,* hom. x l i v, I, *P. G.,* t. 1 u i, col. 407. Sages ſarole que tous les ſrédicateur devraient méditer·

Mais pourquoi Dieu sc sert-il ici-bas des ăngе et des ſaint pour ſion secourir? Saint I lilairc avait déjà répondu : · Leur intercession, ce n'est ſa la nature divine qui en n besoin, ſnal bien notre faiblesse : Ils ont été envoyés, en effet. ⁑ pour ceux qui doivent hériter le salut » (Hcbr,, i, | I). Dieu n'ignore certes rien de cc que nous faisons; mais notre faiblesse, pour demander cl pour mériter, sent le besoin du ministère de leur intercession spirituelle. » *tn ps, cxxrx,* T. 7, / /. . I IX. coL 722.

2. *Srn conditions.* Comment néanmoins les anges ct les saints ĕonnaisscnt-il ſe ſesoin particuliers des hommes? Car il n'y a pas Heu dc distinguer, après ſe ſrotestant entre ſe ſesoin généraux dc l Eglisc ct ceux ſde fidèles en particulier : Il est manifeste, à qui examine ſh· ſexte ſdc ſaint Pères sur l'intercession des saints, qu'ils parlent, non seulement de l'Eglise, ſnai de chaque cite et même des ſersonne particulières, comme le reconnaissent certains réformés, et plus .spécialement Pearson, parmi ſe ănglican » Trornbelll, *Dr cutlu sanctorum,* ďis 111. c. xx.xiv, n. 2, I. h i, p. 211. Pour les saints anges, une réponse générale était assez facile, puisqu'ils sont députés â notre salut », Ilcbr., t, I I; cf S. Hilaire, *toc. cit.* .Mais pour les ſnartyr défunts, il faut avouer que la question était bien abstraite ct étrangère aux |>réocciq>alions des ſocteur du iv· siècle. Plusieurs ſère grecs ont même inséré dans leurs panégyriques de ces phrases dubitative ſoute faites qui étaient de tradition ďan les oraisons ſunèbre Cf. (irégoire de Nazian/.e, *tn Julianum,* début ; *Grat, in sororem suam,* fin. D'autant qu'ils avalent pour eux certains textes de l'Ancien Testament (Job, iv, 21; Eccle., rx, 5; h., l x v h, 16; IV Beg., xxil, 20). Notons pourtant que ſe Pères parlent ici de leurs ămi défunts et que, dès qu'lie traitent des ſnartyr ſeconnu ils sc montrent au moins ĕirconspect : ‹ SI vous tenez compte de nos affaires, dit le même Grégoire de Nn/ianze, ct si les Ame saintes reçoivent dc Dieu comme récompense le privilège de connaître ſio besoins, recevez donc notre prière... *Loc. cit.*

Les solutions plus précises qu'lis donnent n'ont souvent que la valeur de ſieuse hypothèses. Saint \mbrolsc assimile ăn explication les ſnartyr aux anges ſrotecteur : *Slcul amjrli priesunt, ita ď lu gui vitam meruerint angelorum. In Luram,* I. \ HI, 96, *P. L.,* I. xv, col. 1791; cf. S. Hilaire, *tn ps. CXX/V,* 6, / /. . t. ix. ‹ol 6K2.

Suint Jérôme, lui, avait besoin de répondre aux difficultés do Vigilantius : « Les Ames des apôtres cl des martyrs, disait celui-ci, ne peuvent s'éloigner de ſeur tombeaux. Comment pourraient-elles sc rendre présentes là où elles le désirent? Elle sont, en effet,enfer ſniée dans ſe Champ Eh ſée » Cf. *Conl. Vigibmi P. L.,* t. xxiii, col. 357. Là-contre, Il fallait a l'apologiste des ſéférence· ſositive : Il crut en trouvir une dans l'Apocalypse, xiv, I : Les ſnartyr aul vent l'Agncmi partout où il va. Or, ai l'Agneau ctl partout, on peut considérer que ceux qui sont auprès de l'Agneau sont partout présents. › *Pont. Vigilant^* c. vî, col. 315. Celte solution semble avoir eu du succès chez les écrivains grecs du v‘ cl du vr slèdr. on la trouve exposée dims des œuvres mises sous le nom des grands docteurs, par exemple *Dr i^ra virginitate, inter opera Hastlit,* il 29; *Qiiiesttonu ad Antiochum,* q. xi, *inter opéra Athanasii;* Sévcricn de (iabahi. *Srrm.,* vi, *Dr mundi opi/lcio,* n. 10, *Intrr opéra (Jirysostomi.* C'était aussi l'image que s'en font, parmi les Latins, des poètes comme xaint Paulin dr Noie et Prudence, *Prristrphanon, hymn, t in Hemeterium,* v. 30; *Hymn,* zz *in tandem Eulalia·,* v, 213; *Hymn, vm in Cassianum,* v, 95.

En somme, les ſaint connaîtraient nos prières par une propriété des esprits bienheureux, sinon par une faculté naturelle des âmes séparées, comme l'explique saint Ambroise : · Si durant le repos dc la nuit, attachées encore aux liens du corps, les Ames peuvent percer des secrets profonds, combien plus les voiclitcllcs avec leurs sens élhérés et délivrés des taches Corporelles? » *Oratio de morte Satyri,* il 73, *P. L.,* t. xvi, col. 1335.

Le problème apparaît plus complexe à raint Augustin qui se le pose *ex pro/esso, Dr cura pro mortuis gerenda,* c. χvι, *P. L.,* t. XL, col. 607 sq. Ses solut loin, qui méritent par conscipient une attention spéciale, sont encore celles entre lesquelles les théologiens ont à choisir. Bien que cette question passe les forces dc mon intelligence, on me demande comment ſe martyrs viennent en aide à ceux le fait est bien certain — qu'ils secourent. Est-ce que, par eux-mèmes, ils sont présents en un même moment en plusieurs lieux très «list nid s, soit là où sont leur· tombeaux, soit loin d'eux, partout où nous les sentons agissants? Ou bien, dans le Heu convenant à leurs mérites, et donc loin de toute relation avec les mortels, est-ce qu'ih prient en général pour les besoins de ceux qui les supplient comme nous prions, imus, pour les morts, auxquels nous ne sommes point présents el dont nous ignorons le Heu et les actes? Alors ce serait h· Dieu tout-puissant el omniprésent qui, pur h· ministère des ăngv répandus partout, distribuerait les secours aux hommes comme il le jugerait équitable. · Le saint docteur ne récuse pas ces réponses philosophiques; mais il sent qu'elles ne répondent pas entièrement a l'idée confuse que se font les dévots de leur communion avec les martyrs : aussi en avait H. à la page précédente, proposé deux mitres : · Ils peuvent aussi apprendre quelque chose des anges, ‹pii président aux affaires d'Iclbas, selon que Dieu h· juge bon.,. Ils peuvent enfla connaître de nos actes, ce qui leur est nécessaire par une révélation de l'Espril dr Dieu, comme ſe prophèles lr recevaient dr leur vivant. » *Loc. cit,*

Co ne sont pas là, on le voit, des systèmes bien arrêtė on pourrait y ajouter encore celui d'une révélation du i.hrist ŭ ses martyrs, dont parle une fois saint Paulin de Noie ;

> Te truro; tu sch ubl slut, hlillilio (Jirlsti
> Cunchi. el operta vidts, Inngeqiio absentia cernit.
> Et čapi Includente Deo, quo cuncta tenentur.
> *In natali D. Pellets, Poema* vi, 291.

Ce dernier non plus n'est pas très sûr dc son explication, rl H en donne mie autre : lrs saints sont en Dieu ct voient en lui («mtr hi création! (Zest l'amorce dc cette dernière hypothèse que saint Grégoire le Grand mettra en circulation ; . Ceux qui voient de l'intérieur la clarté du 'I out Puixsnnt, croyons le bien, rien n'est en d‹ hors pour eux, ih n'ignorrnl rien! » *Moralia in Job,}.* XII. c. xiv rt I. IL c. Ht. *P· E,,* t. l x x v, col, 995, 556, ¢f *Dialogorum,* L IV, c. xxxiif, t. Lxxvn, col. 373.

Saint Augustin, retournant rctlr qurtllon, qui lui tient à cœur, étudie ailleurs, non plus la connaissance, mnli l'assistance des saints : ‡ h· fait en ‹st Incontestable, H avoue que h· pourquoi et le comment en sont mystérieux. Il y volt bien une première raison provl dcnllclie : Dieu veut donner gain dr causr h ĕ martyrs, qui ont donné leur vh pour affirmer la vie éternelle· *Dr civ. Dri,* I. XXIl, c. ix, *P. L.,* t. x l i, col. 770. Le processus ſion est inconnu, soit; ſnal le dogme de la vie éternelle en est confirmé et aussi celui de la communion ďe ſaint et de l'unité de Dieu : *cos non dfos esse nostros, sed unum Drum habere nobneum. Lctc. cil.,* c. x. Dès ſor Il faut laisser à Dieu h· choix ďe ſniracle qu'il opère par tel ou tel saint. A Noie et a Milan, il ĕ fait ďe miracles. L'Afrique aussi n'ctt-eUe pas remplie de tombeaux de martyrs? lit cependant nulle part, à notre connaissance, U ne s'y passe dc telles merveilles. Mais, comme lr dit l'Apôtrc, *non omnes sancti habent dona curationum, nec omnes habent judicationem spirituum;* ainsi Dieu n'a pas voulu que ſe ſniracle ĕ produisent ù toutes ſe *memoria·* ďe ſaint c'est lui qui les distribue à chaque salut comme il veut, (.cite réflexion ouvre le champ a la dévotion aux ſatron spéciaux qui fleurira au Moyen Age.

3. *Son fondement : la communion des saints.* Pour quoi les martyrs sont-ils si ĕmpressé a nous secourir" Parce qu'ils sont devenus, dit *J'Ambrosiaster,* les debi leurs de leurs dévots; parce que, ďan l'occasion, ſe saints ont subi l'indigence pour le profit d'un grand nombre; alors ſe croyants ont dû subvenir aux besoins des ſaint Et maintenant ceux-ci, au ciel, ou il sont riches, communiquent aux fidèles de la terre, pauvres |de mérites] : ils leur rendent la pareille pour leurs anciens services. Z7 *jiat aequalitas,* dit saint Paul : en ce temps les fidèles servent les saints (du ciel?); qu'on leur rende l'équivalent un jour, parce qu'ils ont fait des saints leurs débiteurs. · *In 11 (.or.,* vm. 14, *P.* Z... t. xvn, col. 399. Mais Il y a une condition préalable c'est ď imiter leurs vertus. Il est bien clair que celui qui veut voir exaucer scs ſrière doit imiter la vie des ſaint Se souvenir des ſaint communier à eux. c'est imiter ſeur ăction

La même notion de solidarité ĕ mise en pleine valeur par un docteur si familiarisé avec lu pensée de saint Paul qu'il est assuré de ne pas la déformer, même quand il la dépasse Ďan le corps du Christ, nous sommes les pieds, les martyrs sont la tête. Mai la tête ne peut pas dire aux ſied Je n ai pas besoin de • ſon ». H sont, eux, dc ſnembre glorieux, ſnai l'excellence de leur gloire ne les rend pas étrangers à l'union (pii règne entre eux et les autres parties du corps : ih tirent en effet le, ſlu beau de leur gloire du fait qu'ils n'ont pas rompu ſe ſien qu'il ont avec nous. L'h Il aussi ĕ bien plus brillant que tout le reste du corps, cependant, s'il garde sa gloire, c'est tant qu'il n'est ſu séparé du reste du corps. › S. Chrysostome, *Srrmu in* S. *Komanum.* î, t, *P G.,* t. L, col. 606. Saint Basile préfère mettre celte communion en dépendance dc l'Esprlt Suint : 'fotis ſe ſnembre constituent mi même ĕorp du Christ ďan l'unité de l'Esprlt, et ſou doivent communiquer ſe ăn aux ăutre h· bienfait ďe ĕharisme ďivin » *De Spiritu Sancto,* xxvi, 61, *P. G.,* t. xxxii, col. 180; cf. *Eptsl..* XL, c x x w iii, etc... Saint Hilaire de même, *In psalm, n,* 3; *exui,* 5; *c x l v ii.* 2; ct saint Ambrohc, *Eptsl.,* ‰x . xxxix, cviii. Saint Augustin voit cette communauté comme la (Jté de Dieu. · La confession de fol, pour procéder a\ec ordre, devait unir a la Trinité ſ Eglise, comme la malton a l'habitant, à Dieu ton temple, et la cité h ton fondateur. Cité qu'il faut ici prendre dans tu totalité, qui comprend non seulement l'Eglise qui voyage sur la terre, mais aussi celle qui, toujours, au del, depuis ta fondation, adhère à Dieu, rt qui vient en aide comme cil·· le doit n sa partie voyageuse. » *Enchiridion,* c. l v i, 15, *P. L.* t. XL. col. 238. Voir Comm‹ NIOX ih * s a i n t s, t. tn ‹oL 410.

l· *Imitation des saints.* C'est un devoir qui **n'a** jamais été oublié des docteurs de l'Eglise. Il supposait naturellement une certaine similitude entre la situation des saints et celle des fidèles ĕontemporain ct une certaine Initiation Λ l'égard dc ces vertus des saints. Aussi les saints de ſ Ecrit un , beaucoup plus que tant dc ſnartyr inconnus, ont été donnés en exemple. Abraham, par exemple, pour su foi. Joseph pour sa chasteté. Ainsi Origine, *In Job.* I. I. a qui fait écho saint Ambroise : De *Joseph,* c. i, *P, /...* t. xrv, col. 642. Saint Basile, écrivant à son ami Grégoire de Nazianzc, est plus précis encore, sur l'utilisation, non seulement des Livres saints, mais des *Passiones* et des panégyriques qui commençaient à se répandre. *Eput.,* n, *P.* G., t. XXXII. col. 228 Saint Jean Chry sostome, termine la plupart de scs ſanégyrique pur une exhortation morale : Ne nous contentons pas d'écouter, imitons! Il ne faut ſa honorer ſe saints en paroles, mais en actes, et que lrs belles choses que nous disons ne soient pas déflorées par notre conduite. · *Hum. in Harlaam, Hom. in Lueianum, Hom. de sanrtis martyribus, Hom. in martyres, P. G.,* t. i.. col. 680, 526, 647, 663, etc. Pour lui. toute une partir de l'Ancien Testament est écrite en vue de susciter l'imitation, mais ſe saints du Nouveau Testament sont encore ſlu cio quents. *In haiam,* l, 1. *P. G.,* t. 1 v i. col. 13. Quand il ne savait rien de précis sur leur compte, il développait des lieux communs sur la patience ct la vie étemelle : cf S. Jean Chrysostomc, *Hamit, m S. Philogonium.* Et l'orateur constate qu'à ce titre, les nouveaux ŝuint sont plus Intéressants que les anciens. *Homil. in SS. Juventmum et Maximinum, P. G.,* t. L, coL 571. Il faut attendre que les martyrs anciens s'adjoignent lrs phalanges des ĕvêque ct ďc moines. Alors Isidore de Pélusc recommandera l'imitation dc ſeur vertus. *Epist..* t. 189. *P. G.,* t. 1 x x v îii. col. 304.

En Occident, c'est saint Augustin qui le fait avec prédilection. « Si ſion aimons les ſaint imitons-l·'* Los saints martyrs ont suivi Jésus-Christ jusqu a répandre leur sang. Jusqu'à souffrir u son exemple les ſlu ĕruel ſourment ĔLe martyrs, oui. mais il ne sont ſa ſeul après eux. le pont n'a ſu été coupé, la source [de la sainteté] n'a ſa été tarie... Il y a dans le jardin du Seigneur, non seulement ſe ſose ďe martyrs, mais les H ďe vierges, les ſierre des époux, les violette ďe ŭeuve Ůpprenon donc — de ĕc nouveaux ŝaint comment. sans affronter ſe souffrance du martyre, un chrétien doit imiter Jésu t.hrist. · *Serm.* m. /n V *Laurentium. Serm* . ccciv, n. 2. Z‹ /.., L ŴXX col. 1395. Ěr ĕxemple ďe saints ŏnt In monnaie dc l'exemple du Christ; et ĕe ĕxemple sont à la portée dc chacun. Voir le très beau développement du ĕrmon ccuvi, Z». *L,*. I. xxxvm, cul. l 103-

Sainl ŭnbroi comme saint ŭugu avait bien noté que ſe exemples ďe ŝaint nous redisent ceux du Christ,' ſnal l'un et l'autre font remarquer que les ăcte et ſe ŝentiment de l'l lonime-Dleu sont moins accessibles que ceux de ſio frères, les saints. Saint Césnire ď Arles, à qui sans doute il faut attribuer le sermon que le bréviaire donne ŝou le nom de saint Augustin, dit également : Ěe ŭrai ďévot des martyr sont ceux qui suivent leurs ĕxemple Car les ŝolennité ďe ſnartyr sont ďe ĕxhortation au mur·

tyre : de sorte qu'il nc faut pas trouver pénible d'imiter ceux que nous trouvons agréable de célébrer. Chaque fois que nous célébrons les solennités des saints martyrs, nous comptons bien, par leur intercession, obtenir du Seigneur des avantages temporels: mais il ne faut pas oublier qu'en imitant les martyrs cc sont des avantages éternels que nous mériterons. » Cette page bien connue montre donc la relation inséparable entre le culte d'honneur et le devoir d'imitation. P. /.., t. XXXIX. col. 2161; cf. col. 2158.

5° *Synthèse de la doctrine chez les derniers Pères.* — Le culte des saints qui apparaissait à saint Hilaire ou à saint Augustin comme un à-côté, presque une excroissance de la religion, excroissance légitime dont saint Jérôme ct saint Cyrille d'Alexandrie avaient dû défendre le principe ct les manifestations, cc culte fait désormais un ensemble de pratiques accessibles au peuple. Les Pères des derniers temps de l'empire l'aperçoivent mieux et en donnent la synthèse.

Saint Léon, qui assista au triomphe du culte des saints dans toutes les Églises de la chrétienté, est aussi net que possible sur leurs prérogatives ct leurs services, doctrine qu'il appuie sur l'Écrilure sainte et sur la tradition ecclésiastique : ‹ Maintenant notre bon pasteur (saint Pierre), exécute l'ordre du Seigneur (Luc., xxii, 32) : il nous confirme par ses exhortations, cl ne cesse de prier pour nous, afin qu'aucune tentation nc nous abatte. *Serm.,* m, *P. L.,* t. i iv, cul. 116. « Comme nous l'avons nous-mêmes éprouvé, et comme nos ancêtres l'ont approuvé, nous croyons avec confiance qu'au milieu de toutes les peines de cette vie. nous serons aidés toujours pour obtenir la miséricorde de Dieu par les prières de nos protecteurs particuliers », les saints apôtres. *Serm.,* i.xxxu, *Dr SS. Petro cl Paulo,* roi. 128. L'idée d'un patronage spécial des saints est chère à saint Léon, qui en avait senti la réalité lors de l'invasion de Genséric. Mais, la prière des saints ne dispense point de l'effort personnel, leurs mérites donnant une intime cillcacilé d'encouragement à leurs exemples et à leurs enseignements, les saints possédant ainsi, dans le corps mystique du Christ, une double influence vitale, externe ct interne, pour ainsi dire. « Leur protection nous a été ménagée par Dieu pour encourager notre patience el con tinner notre foi... De celte façon, si nos propres péchés nous accablent, les mérites des apôtres nous donnent la force de nous relever, par Jésus-Christ Not re-Selgneur. » *Loc. cit.* Bien plus, comme dans un champ fertile, les apôtres, ces grains de choix de la divine semence, quelle magnilique moisson de milliers de martyrs n'ont-ils pas produite! Et ceux-ci, à l'envi des premiers, ont multiplié le peuple fidèle... Ainsi, dans toutes les fêtes de saints, sans exception, il faut faire remonter notre joie reconnaissante jusqu'à ces pères de notre fol à qui la grâce de Dieu a donné, entre tous les membres de l'Église, celle place éminente, d'être comme 1rs deux yeux de ce corps dont le Christ est la tête! Sur leurs mérites et leurs vertus particulières, il n'est pas nécessaire de s'attarder, puisque tous ccs saints travaillent à la même œuvre ·. *Loc. cit.* Telle est. largement traduite sur le texte de saint Léon le Grand, celte doctrine catholique de la vénération des saints, si compréhensive qu'elle unit harmonieusement la dévotion spéciale aux patrons locaux, au grand courant du culte chrétien le plus authentique, ct qu'elle équilibre la confiance tranquille dans le secours des apôtres par les efforts personnels pour suivre leurs conseils et leurs exemples. On peut lire les sermons de Maxime de Turin, *P. L.,* L 1 v ii, col. 166 ct 671; les récits de Grégoire de Tours. *P. L.,* t. 1 x x i, col. 562, 781, 799-800, 991-‘

Saint Grégoire le Grand a beaucoup fait pour le culte des saints ct scs « Dialogues » ont malheureusement donné licence à tant d'hagiographes postérieurs d'ajouter toute espèce de merveilles à leurs *Vita.* Plus qo» ses prédécesseurs peut-être, il accentue l'importance de l'intercession des saints ; ‹ Faites-en, frères très chcn, vos patrons dans l'affaire de votre jugement, que vous subirez (levant le juge sévère. Prencz-les comme défenseurs en ce jour si terrible... Voici que Jésus le juite juge, va venir, avec l'appareil épouvantable des anges et archanges qui l'accompagnent. Dans celte assemblée. notre cause sera discutée, et cependant nous nr recherchons pas tout de suite d'avocats qui prennent alors notre défense. Ils sont là, ce sont les saints martyrs : ils veulent être priés, cl ils cherchent, pour ainsi dire, à être cherchés. Demnndez-les donc pour auxiliaires de votre prière. » *Hom.,* xxxir, *in Evangel.,* n. 8. P. Λ., t. i.xxvi, col. 1210. Ce recours est toujours fructueux, *P. L.,* I. i.xxvir, col. 102, 391, 392. Il y a. dans ces paroles ct beaucoup d'autres semblables du pieux pontife, une tendance à exagérer la nécessité du culte des saints. On a vu plus haut sa théorie sur la connaissance des saints.

Parmi les Pères grecs, citons Jean Darnascènc, ci. arL Reliques, col. 2318-2349. Le docteur grec, â l'encontre de quelques autres de son temps, marque bien le caractère relatif ct théocentrique du culte: ‹ Nous vénérons les saints ù cause de Dieu, parce qu'lh sont ses serviteurs, scs enfants et ses héritiers, des dieux par participation, les amis du Christ, les temples vivants du Saint-Esprit. Cet honneur rejaillit sur Dieu qui est honoré dans ses serviteurs et. à cause de cela, nous comble de bienfaits. ▮ *Dr /Ide orthodoxa, P. G..* t. xciv. col. 1161. G'est un culte relatif, au sens de culte subordonne à celui de Dieu, à qui seul est duc vraiment l'adoration : Λ aucune créature on ne doit l'adoration, προσκυνειν, si ce n'est à la seule nature divine. » Cependant, un peu plus loin, il admet pour les saints la προσκύνησέ τιμητική, réservant à Dieu, après saint Augustin et saint Cyrille d'Alexandrie, la λατρεία : « προσκυνήσωμεν καi λατρεύσωμβν, le seul Créateur et Démiurge, Dieu, étant seul adorable par nature. Adorons aussi, ℜροσκυνήσομε la sainte Mère de Dieu, non comme Dieu, mais comme mère de Dieu selon la chair. Adorons encore, προσκυνήσωμεν. les saints, à titre d'amis élus de Dieu, qui ont obtenu leur entrée près de Lui. » *Dr imaginibus,* orat. m. c. XL-XLi, P. G., t. xciv, col. 1356-1357. Relatif en ce sens, le culte s'adresse pourtant aux saints eux-mêmes, parce qu'ils sont vivants au ciel et « sont les patrons du genre humain tout entier ».

6° *Les liturgies du /re au vu· siècle.* – lilies nous présentent une synthèse assez complète de la doctrine, en même temps que l'expression olllcielle de la prière. Des liturgies du iv' siècle nous n'avons pas beaucoup de textes, mais ils nous disent du moins la place qu'elles faisaient nu culte des saints et le sens général de l'invocation.

1. .1 *la messe.* En Orient, les plus archaïques de ccs liturgies gardent encore, dans la prière aux martyrs, quelque réminiscence de l'anniversaire funèbre : ainsi dans le livre VUE des *Constitutions apostoliques,* dans la messe (dont on n'a pas encore retrouvé la source), on semble prier après l'anamnèse pour les martyrs : ‹ Nous vous «dirons pour tous les saints qui vous ont plu depuis l'origine, pour les patriarches, les prophètes, les justes, les apôtres, les martyrs, les confesseurs, les évêques, les prêtres, 1rs diacres... les laïques cl tous ceux dont vous savez 1rs noms. · \ 111, xn, 43. Cependant, à l'instant d'après, le diacre donne une formule plus nuancée, dont lu source doit être moins ancienne : ‹ Prions pour cette Eglise et pour le peuple... Souvenons-nous des saints martyrs, pour que nous devenions dignes de participer à leur combat. » xm, 4-6.

\ oicl les constitutions relatives au sanctorui : « Aux

jours ‹k-s apôtres, que ce soit (Mc : car Ils furent vos docteurs dans le Christ et Ils vous ont donne le Saint-Esprit. Au jour d'Étienne, premier martyr, fête également. ainsi qu'aux jours des autres martyrs, qui ont préféré le Christ Λ leur propre vie. · C. xxxm, 8, 9.dans ùibrol. *Mon. lilurg.»* I. i ft, p. cxvi-cxvn. Il prescrit de prier chaque jour le Dieu des esprits »,c. xxxvm, 1, cl « le Dieu de tous les saints ‣, c. xi., 3; il fait demander à Dieu de ‹ conduire les ûrnes des défunts dans la région des saints », · d'envoyer au-devant d'elles des anges favorables cl de les placer dans le sein des patriarches. des prophètes ct de tous les apôtres qui lui ont plu depuis le commencement ». C. xi.i. 2, 5. /oc. ci/., p. exix. Mais il nc prie pas les saints eux-mêmes. Cet amalgame liturgique répond bien à l'état transitoire que nous imaginons dans la liturgie nntiochicnne du iv· siècle.

Il y avait, dans de pareils services liturgiques, des flottements dont la pieté des fidèles s'accommodait peut-être, mais dont les évêques soucieux de faire concorder leur prière â la doctrine désormais fixée nc pouvaient souffrir l'incohérence. Ainsi Scrapion. évêque de Thmuis, rédigea sers 350 un *cuchôloge* et en particulier une anaphora où la prière pour les suints est sans doute omise, mais tout autant l'invocation aux saints : reprenant après l'anamnèse, une commémoration analogue à celle «les *Constitutions.* i) ne parle plus que des défunts. Cf. IL Leclercq, *Monumenta eccl. liturgica,* l. i ft, Introd., p. c l x x v iii. Autant le souvenir des anges est accentué chez Serapion, autant celui des martyrs y est discret, s'il s'y trouve.

Les autres anaphoras égyptiennes du ₹v siècle sont encore plus exubérantes pour les saints anges, /oc. ci/., p. c l x ix et ccxxxni sq . et Swainson, *Greek liturgies,* p. 18-19; mais elles font aussi une place d'honneur aux saints, qui sont nommés désormais à part des évêques cl «les empereurs. Bien que les liturgies usuelles de Syrie et «l'Asie Mineure, rl les liturgies byzantines de saint Basile et de saint Jean Chrysostome nc soient plus conservées dans leur texte primitif, on ne peut douter qu'à la fin du ₹v siècle, elles ne fissent déjà la commémoration séparée des saints et des suintes. Cyrille de Jérusalem rappelait que, dans la liturgie, on faisait mémoire ⁑ d'abord «les patriarches, des prophètes, des apôtres, des martyrs afin que Dieu par leurs prières cl leurs bons offices accueille nos demandes ». *Cut. myst.,* v. 9, *P. G.,* t. xxxiv, col. 1116.

Bien «l'étonnant qu'ayant ainsi donné son tribut d'hommages aux saints dans sa propre liturgie, saint Basile trouvât celle «le Grégoire le Thaumaturge (t 270) « archaïque cl inachevée : on n'a voulu rien ajouter, ni une pratique, ni une parole, ni un rite mystique à ceux qu'il avait laissés à son Église ». S. Basile. *De Spiritu Sancio,* c. xxiv. n 71. Mais on était loin désormais de cette discrétion : une anaphora grecque du v· siècle se reconnaît à la complication progressive des énumérations d'anges et «le saints. Cf. l'anaphore de Timothée, *Peinte bénédictine,* 1936. p. 182. Si le culte «les saints ne devient pas plus fervent, l'expression devient plus verbeuse, en respectant néanmoins la subordination des saints à Dieu.

Pour l'OccIdcnt, nous ₹vons aucune anaphora de cette époque reculée; mais on y trouve une autre manière d'honorcr les saints. Saint Augustin est le témoin «le la longue tradition africaine de nommer les martyrs Λ la messe : « Dans le sacrifice que nous offrons sur ces autels, leurs noms sont prononces en leur lieu, comme étant ceux d'hommes «le Dieu qui ont vaincu le monde en son nom. Mais ils ne sont pas invoqués par le prêtre «pii offre le sacrifice (bien plutôt par le diacre qui lit les diptyques); car c'est à Dieu, non à eux qu'il l'offre; il est prêtre de Dieu, non «les martyrs. Quant au sacrifice, comme c'est le corps même du Christ, il ne leur est point offert â eux, attendu qu'ils sont eux mêmes cc corps. » *De etvilale Dei,* I. XXII. c. x. *P. L·,* t. xu, col. 761. Cette raison, qui n'est pas dans la liturgie, mais dans le système d'Augustin, devra être examinée bientôt. La liturgie romaine a aussi ses diptyques. Quelle que soit la place ct donc le sens premier de ce mot *communicantes,* qui se rapporte peut-être — par delà le *Memento* des vivants d'insertion plus récente — aux personnes nommées encore à la fin de notre prière *Te igitur,* il est évident que les saints martyrs sont les seuls par qui le (Lanon romain se soit laissé pénétrer ; il leur offre notre vénération : *Communicantes et memoriam renerantes imprimis gloriosæ semper virginis Marne... sed et beatorum apostolorum ac martyrum tuorum...* Au vî· siècle, une seule invocation ne suffira plus : c'est sans doute a cette époque que la liturgie accueillit notre seconde liste, celle qui suit le *Nobis quoque peccatoribus,* dont la série est beaucoup plus cosmopolite que la première ct plus hétérogène, puisqu'elle admet l«rs vierges martyres dont le formulaire est plus hiératique : *cum luis tandis apostolis et martyribus, cum Joanne. Stephana, Matthia, Barnaba, Ignalio...* Beaucoup de cc.s saints n'ayant pas même leur sanctuaire à Borne, on les a énumérés pour compléter la liste locale, qui semblait incomplète. Après le *Pater,* de même, saint Grégoire ajoutera le nom de son cher saint André a ceux des apôtres Pierre ct Paul. Les liturgies gallicane, mozarabe et celtique avaient aussi, depuis le ₹ siècle, leurs diptyques des saints martyrs ct confesseurs, ceux-ci prenant une place jusque-là réservée a leurs afnés «les persécutions.

Voici maintenant une autre marque de vénération moins austère : on chante les saints; ou plutôt, n'anticipons pas. on chante Dieu en ses saints, mais dans les alentours de l'acte sacrificiel : a Γavant-messe, dès le iv· siècle, la *schola caniorum* chante le graduel tira des psaumes de David; nu siècle suivant, à tous les moments où le sacrifice fait une pause, par suite des déplacements de l'assistance, à l'introït, a l'offertoire ct à la communion, se chante quelque antienne empruntée à la sainte Écriture. Ccs innovations sc développent «lu v· au vi« siècle. Au début, les chants de l'antiphonaira «lurent être peu variés et adressés exclusivement à Dieu; mais bientôt la gloire des saints y trouva son echo ; *Te laudamus Domine... quem laudant propheta· ct apostoli,* chantaient les Milanais; rn Sicile, c'est déjà un chant triomphal : *Gaudeamus omnes* (sainte Agathe); *Dileristi justitiam* (sainte Lucie), etc... On n'a peut-être jamais fait remarquer que les anciennes messes stationales «lu carême ne font aucune allusion, dans leurs chants, aux saints dont on visite les églises; au contraire, parmi 1rs six messes ajoutées par le pape Grégoire 1l (715-731). quatre au moins ont «les chants en l'honneur des saints : saint Laurent, saints Corne cl Damien, etc... De même, c'est une «les messes complémentaires du Temporal, celle du samedi des Quatre-Temps de l'Avcnt. qui introduit dans t'antiphonaire la seule prière qui fût alors directement adressée à un saint : Are *Maria.* Celle évolution des chants n'a rien que «le très naturel, étant donnée l'évolution des idées : autrefois le sacrumenlairc léonlen disait : *Tibi Domine festiva solernnitas agitur;* désormais on chante les saints triomphants, sans oublier le Dieu qui est en eux admirable.

A celte froide liste de noms et à ces chants presque impersonnels, on ajouta très vite, en certains pays, la lecture de leurs Actes au début de l'avanl-messe : «lès le tv« siècle, on le faisait en Afrique (S. Augustin, *Serm,* x x x v ii. n. 1; 1 i, n. 2; ccLXXVf, 1; cccxv. n. 1. etc.), en Orient et dans les pays danubiens. Au v‹ siècle. Home adopta la même coutume (S. Léon, *Serm , In Machab;vos,* n. 1; *in S. Laurentium;* S. Gré-

goire, *Hom. in Evangel,* nr. 1; xi,3; xxvm, 3); mais on tint à écarter · les *Gesta martyrum* qui multipliaient les tourments ct les confessions retentissantes, tels que ceux de saint Quiricus, de sainte Julitte et de saint Georges, qui ne ont pas lus dans l'Église romaine ». *Décret dit de Gélose.* En Gaule, à la lin du vr siècle. Grégoire de Tours remarque que · les hommes frustes vénèrent avec plus d'attention les saints de Dieu dont on lit les combats ». *Dr gloria martyrum,* r. LXiv, P. A.. t. Lxxi, col. 720. Beaucoup plus tardive fut l'introduction de ccs lectures à l'office.

2. *Les parties variables de la messe,* — Quant aux collectes ct aux préfaces latines des sacramcntaires gallicans, wlsfgothiqucs et celtiques, du léonien et du gélasicn. dont les embolismes parlaient des saints du jour, elles sont adressées au Père ou au Fils : la prière officielle se met ainsi en règle avec le plus essentiel caractère du culte des saints : en eux, elle honore Dieu. Toutes les préfaces, romaines, milanaises, gallicanes, wlsigothiqucs, commencent par Faction de grâces à Dieu : *Vere dignum.,. Tuas enim Domine virtutes admiramur quotiens horum festa celebrantur. Sacram, I|onien.* Aucune de ccs prières strictement liturgiques ne s'adresse à la sainte Vierge ni aux saints; il n'existe pas de messe de la sainte Vierge ou d'un saint dont la collecte, la préface ou la postcommunion constitue une seule exception ù cette règle. Le culte des saints a pu prendre des proportions trop grandes qu'il a fallu restreindre; jamais la prière sacerdotale d'un office de saint n'a etc adresser à l'autel au saint lui-même : elle s'adresse toujours à la sainte Trinité. › A. Motion, *La liturgie des saints,* p. 100. Pour l'intercession des saints, qui est formulée sans recherche théologique : *intercedente beato* A.. *beati .V. precibus, intercessionibus beatarum* A cl A'., *rorum orationibus adjuvemur,* elle est subordonnée à la suprême intercession du Christ par la conclusion stéréotypée: *Per Dominum nostrum Jesum Christum I'ilium luum,* et elle n'a qu'un but dernier, qui est de nous obtenir l'indulgence de la bonté de Dieu (postcomm. des saints Félix et Simplicius), parce que Dieu est ‹ apaisé par l'intercession des saints qui lui ont plu ·. Dans les formules : *suffragantibus mentis* (S. Laurent, etc.), le mot *mérita* n'a certainement pas le sens théologique que la scolastique lui a donne; dr même le mot *patrocinium* a une acception quasi contraire à relie que lui donne volontiers la dévotion moderne; cf. les trois oraisons de la mémoire de saint Paul, au 22 février. Cependant l'intercession d'un saint caractérise par certains mérites peut fort bien être invoquée pour des grâces appropriées. Enfin les exemples des sain»s sont proposes à Limitation : *ut quorum gaudemus meritis, accendamur exemplis :* cette collecte â conclusion pratique des saints Gervais et Protais (19 juin) a été reprise plus tard pour le commun des martyrs, de même (pie celle de saint Eusèbe (l l août) pour le commun des confesseurs : *Drus qui nos.,, etiam actiones imitemur.* Les anciens sacramcntaires cependant ne se sont pas mis en quête de précisions historiques : pour les saints de l'Évungile, comme saint Jean-Baptiste ou saint Jean l'Evangéliste, l'application morale était facile; pour d'autres, comme les saints Innocents et saint Laurent, l'austère saeramentairc grégorien glisse pour une fois dans le sens mystique; pour d'autres martyrs enfin, dont on ne connaissait pas encore les *Acta,* on s'est contenté du sens accommodat ice» en jouant sur le nom des martyrs (saints Guy et Modeste, 15 juin). Sc déliait-on de leurs actes? Du moins, même pour les plus connus, les missels romains sc bornent à dire : *gloriosos martyres fortes in sua confessione cognovimus. C,c* n'est qu'à l'époque moderne (pie les collectes ont cherché â remplacer les leçons historiques, au grand détriment du style liturgique.

Les secrètes romaines des messes des saints apportent quelques nouveautés de doctrine, en même tempi quelques difficultés. en mettant les saints en relatio» avec le sacrifice eucharistiqne ou plus simplement a\n l'ofTiande des cléments du sacrifice. On peut tnlerprter dans ce dernier sens celles qui demandent que«les prières et oblations des fidèles deviennent agréable. Dieu à cause de la fête des saints › (saints Mariai tt Marthe. 19 janvier; cf. 22 février). .Mais il faut ble appliquera l'oblation eucharistique les expressions *Hostias tibi. Domine, beati Lucii,,, dicatas mcnlh* (1 mars) qui peut s'entendre d'une suppléance 6 l'apport humain dans le sacrifice du Christ; ct surtout celle-ci : *ut per hire piir placationis officia, et ilium [sanctum Leonem] beata retributio comitetur* (Il avril) On a dit (pie cette messe de saint Léon, ajoutée aux sacramcntaires du ᵛᵎ siècle quelques années après L mort du grand pape, garderait une part des préoccupations qui inspiraient les messes des défunts. G n'est pas impossible. Voir une autre explication de dom Gasel, *Mysterium und Martyrium,* dans *Jahrbuïi fur Lilurgieivisscnschaft,* t. n, 1922.

3. A *Poffice,* — En Orient, les fêtes des saints accueillirent très vite, dès le début du v· siècle au moins, ct avant les grands schismes, des pièces propres les ménologes ct les τυπικά de tropaires de l'offlce nocturne. Nous dirons un mot des plus anciens à proposâl la prière aux saints; car cc sont les liturgies orientales qui ont fait la fortune de cc genre de prières, étranger aux liturgies latines jusqu'au vm· siècle.

Celles-ci connurent aussi des arrangements spéciaux de psaumes, puis des antiennes adaptées, enfin des répons et leçons propres aux saints dont on faisait la fête : on pense que ccs parties propres étaient d'abord très courtes. Cf. *Kegula S. Benedicti,* c. xiv ; *In sanctorum festivitatibus ipialitcr vigilia' agantur.* A Home. In plus anciens de ces offices doivent être ceux des saints locaux : saint Pierre, saint Laurent, sainte Agnès. Mais â Milan, â Bavennc, à Arles et à Tolède cet *onln officii* devait être bien différent ct l'histoire ne peut même en être esquissée ici. En effet, non seulement l'office d'un saint était particulier à un diocèse; il était même spécial pour chaque église et les iucsmᵉ sanctorales pareillement étaient localisées, (.'est ce qui explique que le saeramentairc léonien ait accumulé (leux et quatre messes du même saint. Les messes d'un saint ne devinrent communes à une région qu'avec le saeramentairc de saint Grégoire au vu· siècle, les offices encore plus tard : Aux environs de 750, l'office des saints, maintenu Jusqu'alors en dehors de l'office quotidien des basiliques urbaines, et fidèle en cela à sa tradition d'office cimitérial, s'est fait sa place dans l'office des basiliques. Cette place devait être d'abord petite à côté du grand office quotidien; plus tard il se fondit avec lui. Batitlol. *Uist, du bréviaire romain,* p. 152.

En Occident, en elïet. les offices propres que nou< venons de mentionner, étaient encore excessivement discrets : les antiennes (estivales étaient tirées des psaumes qu'elles annonçaient et quelques-unes seulement du IV· livre d'Esdras, de la *Hcvelatio Esdr^r* ou d'autres Ecritures apocryphes; et elles ont pu devenir sans changements nos communs des apôtres ct des martyrs» Les répons de saint Pierre étaient empruntés tout simplement à l'Evangile; ceux de saint Étienne sont pris aux Actes des apôtres; ceux des martyrs romains sont extraits (tes plus belles pages de leurs actes. Seuls peut-être, à celte époque, les offices des vierges siciliennes, sainte Agathe et sainte Lucie, reproduisent des phases de leur martyre. En tout cela, ni litres excessifs, ni même invocations directes aux inart vrs.

Il ne faut encore parler ni de litanies, ni d'hymnes

aux saints ; jusqu'au vjir siècle, en effet, la *supplicatio litaniir* dont parle saint Benoit est une liste d'intentions conclue par l'invocation *Kyrie eleison;* ct les liymnairc.s de saint Césairv et d'Aurélien. comme celui de saint Benoit, ne contiennent qu'une douzaine d'hymnes « ambrosiennes » adressée s â Dieu également. En Gaule et en Espagne, comme à Borne, h › conciles ct les papes interdisent de · chanter rien de poétique » dans les églises séculières (concile de Braga de 563). Ce n'est qu'au vir siècle (pie les hymnes sanctoralcs de Prudence cl nos litanies des saints entreront, par les moines irlandais, dans l'usage liturgique de la Gaule cl de la Germanie.

Mais au vm· siècle, on donna une place dans l'office de matines aux vies de saints ct aux passions des martyrs. (L'est sans doute à ccttc nouvelle discipline que sc réfère le pape Hadrien, dans sa lettre de 791 ù Charlemagne, P. *L.,* t. xcvni, col. 12SL Nous avons du reste une preuve directe de l'introduction des *passiones martyrum* dès le vin· siècle, dans *VOrdo canonis decantandi in ecclesia sancti Petri,* où l'on prescrit : *tractatus, passiones martyrum et vitee Patrum catholicorlun leguntur,* ms. de Paris du vni· siècle. L. Duchesne, *I.e Liber pontificalis,* t. i, p. ci, n. 2. Quant aux leçons historiques, ce serait une erreur de croire (pie chaque fête de saints, aux ᵛᵎ et vr siècles, était comme aujourd'hui, accompagnée d'une légende de cc saint. D'aucuns prétendent même que « cette manie germa bien plus tard (pie le viir siècle ct ne s'épanouit qu'au XIIe et au xnr siècle ». Dom Chamard. *Les reliques de saint Benoit,* p. 61. Admettons que les passionnaires pléniers ne datent guère, en effet, que du xir siècle;mais,bien avant Charlemagne,on copiait pour l'oflicc de nuit, cl même, pour la messe, des séries aussi copieuses (pie possible *A'Acta* et de *Passiones* séparées. Le *Décret de Gélose,* pose des exclusions sévères contre certaines légendes apocryphes sur les apôtres ct les martyrs : il y avait donc déjà l'usage et les abus. Cependant ‹ les apôtres el saint Pierre lui-même n'ont vu pendant de longs siècles aucune légende liturgique. Quant aux saints confesseurs, une multitude innombrable ont reçu un culte public, cl parfois même assez étendu, avant qu'on ail songé à faire, pendant l'olllce divin, la lecture de leur Vila ». Dom Chamard, *ibid.,* p. 65.

7° *Objection : Les saints sont-ils les successeurs des dieux?* — C'est le litre d'un livre de P. Saintyvvs, (E. Nourrv), 1907. L'auteur y dénonce lecultedessaints comme une prolongation du paganisme idolâtrique. Celle objection n'aurait vu aucune vraisemblance à l'époque des persécution. A ses premières origines, la religion du Christ se garde pure de tout mélange et repousse tout ce (pii eût pu obscurcir la notion du Dieu unique. Mais, lorsque les fidèles cessèrent d'etre une élite, l'Eglise dut sc relâcher de sa sévérité, céder aux instincts de la multitude et accorder quelquc'chosc aux idées polythéistes. Par l'introduction du culte des saints, elle ouvrit tes barrières ù un courant païen des mieux caractérisés. Il n'y a pas de difiérence essentielle. en effet, entre les saints de l'Eglise et les héros du poix thésime grec. Cf. Deubner, *De incubatione,* p. 57; Wobbennln. *Keliglonsgeschichtliche Studien,* Berlin, 1896, p. 18; Mans, *Orpheus,* Munich, 1895. p. 211... Les héros, chez les Grecs, sont des mortels supérieurs au vulgaire par les dons qu'ils ont reçus des dieux... Ils disposent d'une partie de la puissance des immortels cl Il leur est donné d'intervenir efficacement (huis les affaires humaines. · P. Salnlyves, *op, cit.*

1. La première partie de cette thèse déborde le titre de cet article, puisqu'elle ne concerne pas tant le culte des saints (pie la personnalité ct le rôle des saints dans le christianisme. Mais, comme ccttc question n'a pas trouvé place ailleurs, et qu'elle concerne en somme l'objet ‹t lu raison d'être de notre culte, on en dira ici qiicl(pies mots, d'autant (pic l'objection est tombée dans le grand publie avec les grossissements d'usage. Λ propos de divers saints. « on s'est appliqué à montrer que tel saint célèbre n'est qu'un dieu déguisé, un échappé du Panthéon habillé d'une défroque chrétienne . Ce n'est point faire tort à la nouvelle école que de se refuser a admettre les rapprochements futiles par quoi clic a réussi a retrouver Aphrodite dans sainte Pélagie, les Dioscurcs dans les saints Gervais ct Protnis, les saints Cosine ct Damien, etc... Malgré ccs applications, qu'on pourrait croire simplement malheureuses, examinons la théorie d'ensemble et distinguons : la personnalité des saints et leur légende.

Pour la personne des saints, l'ensemble de notre martyrologe échappe à toute confusion avec les dieux el les héros de la mythologie. Les martyrs locaux que les Églises honoraient au ive siècle, puis les ascètes el les évêques étaient toujours des individualités bien déterminées, bien connues du milieu qui rendait témoignage de leur courage et de leur dévouement. Parmi les saints › trouvés après un long oubli, il y avait aussi bien des noms célèbres. On sait qu'à Home la nomenclature des richesses de l'Église en martyrs avait été dressée sous le pape Libère, dans le férial romain, qui réunissait deux catalogues, la *Depositio martyrum* et la *Depositio episcoporum.* On trouva alors que plusieurs de ccs gloires manquaient à l'appel, soit que la haine vigilante des persécuteurs eût nix'elé le tombeau du martyr, soit (pic les chrétiens, craignant les profanations, eussent pris des dispositions matérielles pour masquer la tombe, ct l'eussent en somme fait oublier des pèlerins. Hors de l'Italie, telle Invasion ou telle catastrophe axait pu aboutir au même résultat. Le pape Damase se mit en devoir de compléter l'inventaire : « C'est lui. dit le *Liber pontificalis,* qui chercha ct retrouva nombre de corps saints ct orna de vers leurs tombeaux. » Que les procèdes d'invention de Damase, ou d'Ambroise qui opérait à la même époque, à Milan, donnent toujours pleine confiance, on ne saurait l'affirmer. Mais, quand le saint était connu par ailleurs, les seuls doutes qui puissent s'élever ont trait à l'authenticité des reliques retrouvées, et ceci est en dehors de notre sujet. · D'autres fols, il est vrai, cc sont des inconnus que l'on voit surgir, des noms nouveaux que l'on entend pour la première fois. Mais, parmi eux, on chercherait en vain un exemple (pii donne quelque appui au système que nous combat Ions. Nulle part, avant le Moyen Age, parmi les saints ‖ trouvés », on n'en signale dont le nom fasse songer à un dieu de l'Olympe; nulle circonstance n'invile â regarder de ce coté. » l i. Delchaye, *Les origines...,* p. 465.

Mais l'Eglise ne s'cst-dlc pas servie du culte des saints comme d'un moyen de christianisation? Et l'une des méthodes employées n'etait-elle pas de substituer à l'idole locale un saint dont le nom rappelait celui de la divinité? ici encore, distinguons entre l'introduction olliciclle du nouveau culte ct scs développements populaires. Pour enrayer une propagande païenne trop active, on élève autel contre autel; mais c'est là une arme loyale de la concurrence chrétienne; on prévient les populations. A Daphné, aux portes d'Antioche, le culte de saint Babylas fut introduit, sous le césar Gallus, pour contrebalancer le succès du sanctuaire d'Apollon; dans le Gévaudan, cc fut le culte de saint Hilaire qui eut raison de la superstition; à Menouthi, sous saint Cyrille d'Alexandrie, les martyrs Gyr et Jean achevèrent de faire oublier Isis ct son temple. Mais Cyr n'était pas Isis; et. si l'évêque» par un innocent calembour, opposait Gyr, Κύρο , à « madame » ¡ Bis, Κυρά, ‹pii oserait dire qu'il eût compté sur la

vertu de cc jeu de mots pour convertir les gens de Mcnouthl? II. Dclchaye, *op. cit.,* p. 467, 168.

Pour la légende silbséqliente, c'est autre chose : disons qu'il y η là dépendance lit férairc, non point cultuelle. Du nouveau saint, on ne savait parfois rien que son nom, son titre de martyr et le jour de son anniversaire. Encore souvent, la translation des reliques ayant etc faite au Jour d'une fête païenne, la fête chrétienne sc trouvait coïncider avec l'ancienne. Les membres éclairés de la communauté se contentaient de célébrer le martyr sur ces pauvres données; mais pour le populaire, cc n'était pas assez. ᵗ ... Pour lui faire écouter l'histoire d'un saint, il n'y avait qu'à multiplier les épisodes émouvants cl les faits merveilleux. Cette psychologie a inspiré une foule d'Actes artificiels, composés de traits épars – la plupart du temps tout à fait étrangers à la légende du dieu que le martyr remplaçait — empruntes Λ des récits connus d'autres martyrs ou puisés au trésor des traditions populaires. › *Op. cit.,* p. 468-169. Mais ces légendes, attachées désormais à la personne du saint n'cmp&hcnl pas le saint d'avoir existé. · Reléguerons-nous saint Hippolyte dans le domaine de la mythologie pure, parce que les hagiographes lui ont infligé le supplice du ills de Thésée? *Op. cit.*. p. 170. Si nous ne pouvons plus retrouver désormais, sous la légende à reflets païens, la vie authentique de saint Démetrlus ou de saint Denys, c'est un malheur, cc n'est pas une idolâtrie.

2. Mais il est une seconde question qui concerne précisément le culte des saints; voici l'objection précise que nous oppose P. Sainlyves : « N'est-ce pas à sc demander ce que l'on peut exiger davantage, lorsque Γοη n constaté, chez les Grecs, l'existence d'un culte qui. dans tous scs détails, rappelle celui des saints : culte local d'abord, qui s'étend aux villes voisines, avec ses reliques, ses translations, ses inventions miraculeuses, ses apparitions, scs reliques suspectes ou évidemment fausses? l aut-il d'autres rapprochements pour établir que le culte des saints n'est qu'une survivance païenne? » P. Sainlyves, *op. cit.*

La thèse est séduisante. Et pourtant, dit le P. Dckhaye, · elle ne résiste pas au contrôle de l'histoire. Le culte des saints est issu, non du culte des héros, mais du culte des martyrs; et les honneurs rendus à ceux-ci des l'origine cl par les premières générations chrétiennes, sont une conséquence directe de l'éminente dignité de témoins du Christ, proclamée par le Christ lui-meme. » Ajoutons-lcur les apôtres et la sainte Vierge, dont les louanges viennent aussi des évangiles et des premières générations chrétiennes. Cf. art. Ma- ine, t. IX, col. 2117. « Du respect dont on entourait leur dépouille mortelle ct de la confiance des chrétiens en leur intercession est sorti le culte des reliques, avec toutes scs manifestations, avec ses exagérations, hélas, trop naturelles. » H. Dclchaye, *Les légendes hagiographiques,* 1905. p. 226-232. Le même historien a repris cette question après l'apparition du livre de Saintyves, dans *Les origines du culte des martyrs,* p. 47Ü-■178, et distingue, comme nous l'avons fait en cet article, la doctrine sur le culte des saints et ses manifestations extérieures, dont nous traiterons aux pages suivantes.

Pour la doctrine, · les Pères de l'Église ont répondu, et sur un ton qui montrera qu'ils ne jugent (l'objection de polythéisme) ni sérieuse, ni ι< dont able. Aucun chrétien, même médiocrement instruit, n'a Jamais hésité ft mettre une di tance infinie entre Dieu el les amis de Dieu ». H. Dtlehaye, *Les trigines...,* p. 475. Mais une objection nouvelle se présente, celle de l'utilité des intermediaires entre l'âme ct Dieu, objection que l'on pi ut considérer sur le plan théologique ou sur le terrain historique. Au point de vue nligitux de tous les temps « on dit que le culte des saints détourne les fidèles du grand précepte de l'flifor» / (ion en esprit et en vérité, qu'il empêche l'âme Φ s'élever au-dessus de lu créature ct de monter juiqu'l l'Autcur de tout bien. Il est permis de ne point partiger ccs appréhensions. Le commerce familier aVer In saints est, pour un grand nombre, le moyen le plu aisé de s'élever au-dessus des choses de ce monde, et ce besoin de se ménager, auprès du Christ hii-mêinc. des médiateurs plus rapprochés de nous témoigne dr l'idée transcendante que l'on a conçue de l'être disin. ‹ *Op. cit.,* p. 176. El puis c'est à toutes les génération chrétiennes que leurs chefs spirituels peuvent répéter

Inspirez-vous de l'esprit de ce suint, pour parvenir par celle initiation à l'imitation de JésuvChriU Pie XI aux pèlerins franciscains. Pr septembre 1937 Au point de vue historique, pour les ℭhrétien ‹k ſſv siècle, le culte des saints avait, conccdons-lc, uni utilité transitoire incontestable. Il a pu consoler kt convertis de leurs fetes païennes; niais c'était juge ment la lassitude ct le vide de ces fêtes qui. au (émoignage des docteurs chrétiens, avaient amené à l'Églfa beaucoup de ces païens. Disons plus : une fois le païens convertis, le culte des saints a dû leur plaire à cause de certaines analogies qu'il avait avec celui dn héros, et l'analogie explique en partie la rapidité ‹k son essor; mais ce culte existait avec scs rites cl ms croyances essentiellement distincts. « Tout cela dont ne porte aucune atteinte à l'essence du culte d« martyrs. UI que nous l'entrevoyons dans la poésie dis origines. » *Op. cit.,* p. 478.

Pour les manifestations extérieures de notre culte, on peut concéder toutes les constatations des adversaires : « Pas un acte, pas un rite dont on ne retrouve au moins l'équivalent dans la religion antique : encens, cierges, fêles, pèlerinages, ex-voto, formules d'invocation. saints patrons, patronages spécialises, inventions de reliques, etc. ll n'y a donc pas lieu de nier les ressemblances de détail. » *Op. cil.,* p. 473. Cc n'était pas précisément des emprunts aux cérémonie païennes, mais « des produits naturels d'un même état d'âme dans des circonstances similaires ». H. Dclehaye, *Légendes luigiographiucs,* p. 189. Voilà pour les rites consacrés : quant aux manifestations extraordinaires, que la piété chrétienne imaginait sur le compte de sn martyrs, elle ne les a pas davantage empruntées à h civilisation hellénique, puisqu'on les retrouve identiques en dehors dr l'ïunpirr : »I)es besoins spiriluvk identiques, le besoin de croire aux communications de l'au-d< là. ont produit des efïcts analogues. » P. 175.

ſZ. XiA^/FESTATIOKS DU CULTK hDS SAtNTS. — Ŀe pratiques du culte des martyrs demeurent substantiel lenient les mêmes qu'aux siècles de persécution, mais combien plus amples et plus triomphales! Comme ce culte se concentre autour des tombeaux, on en verra lrs principales manifestations décrites à l'art. Hn· i.iq l ' i s, t. xin, col. 2331-2338. En voici cependant quelques autres. ‹jul débordent l'ambiance primitive: le culte se fail plus solennel, plus étendu ct plus populaire.

1° *Solennité du* ***culte,*** — l. L'anniversaire de la mort du martyr devient plus solennel. Au lieu de. réunions funéraires, forcément restreintes, on Institue des fêtes brillantes, avec panégyriques des saints, composés selon toutes lrs règles de la rhétorique de l'époque. Saint Basile, dans celui de saint Gordius, compare la fouir accourue à un essaim d'abeilles : /n *sanctum Oordium, c* i. *(λ,* I. xxxi, col. 189. A la fête de Quarante Martyrs, rassemblée est si considérable que l'orateur renonce à sc faire entendre. Grégoire dr Nysse, *In sanctos XL martyres, c.* i, P. G., t. x l v, col. 719. Sans même l'espoir d'un morceau d'éloquence, à Noie, la foule quotidienne est compacte au tombeau de saint Hélix. Paulin de Noie, *Carmuia,* xxvi, 387,

P. L., t. i.x i, col 617. Avec lr temps, la fête devient assemblée populaire plus (pie solennité religieuse : beaucoup s'y rendent pour lκ s foire les rn.irrh·N, etc...

2. Les lieux d · réunion s'agrandissent à la d< mandr de l'assemblée. On avait déjà commencé avant la fin (lrs persecui mus à élever des églises à côté ou au-dessus d"s tombe aux, qui restaient en place Avec €ons tant in, dr< bnsiliqU< ᵗ surgissent sur tous les points du monde romain, basiliques (pii ne sont pas toujours des églises à reliques, mais qui n< laisse t pas d tre dédiées à drs saints : à la sninle X ie rge, comme *Sancta Maria antiqua* construite sur le I orum p ut-être sous saint Silvestre (t 335). a saint Jean-Baptiste, ou a quelque patron de première grandeur. On pense aux riches basilique s de Bavrnnr du ᵗ ‹ l du \r siècl r. sur les murs desquelles se déroulent ccs gl<»ricuM s processions de vierges et de martyrs, rt incilante s d'or et ornées de solennelles inscriptions rappelant les dédicaces drs églises.

La dévotion grandissante pour lrs saints trouvait austères lrs anciennes basiliques, menu· lrs sanctuaires constantinii ns. rl supprimait lrs Inscriptions trop froidement historiques. Ainsi la basilique de Sainte-Agnès à Rome, construite sous le même pape Silvestre (311-335), avec une inscription dédicatoire acrostiche : Constantina Deo (la fondatrice dédiant son église à Dieu), fut reconstruite par Honorius l»r(625-638),mais avec une dédicace à la vierge romaine : *Virginis aula micat oariis decorata metallis.* On peut encore juger d · la magnificence de la basilique, « l'église actuelle· ayant conservé la forme qu'elle avait au temps d'Honorius ct la mosaïque de l'abside ayant survécu ». L. Duchesne, *Le Liber pontificalis,* l. i, p. 196.

Inutile de dire (pie, dans ers sanctuaire^ agrandis, le personnel ecclésiastique était nombreux, les revenus abondants rt que le cérémonial en l'honneur des saints devenait, lui aussi, princier : la basilique des Saints-Apôtres à Constantinople, hérita de toutes lrs splendeurs de la cour du basilcus. Ailleurs, on faisait large mesure aux réjouissances populaires : lrs nouveaux fidèles, mal convertis du paganisme, y pouvaient jouir légitimement d'une partie de cc qu'ils avaient quitté. Théodore! avait beau dire que tout s'y passait bien, moins mal en tous cas que dans les fêles païennes. *Gnrc. afjcct. curat.,* l. X H L *P. G.,* I. i.xxxm, col. 1012, les abus étaient inévitables. L'anniversaire de saint Cyprlcn, les Κυπριανί» se célébrait avec une solennité ct une allégresse d'où la piété était parfois absente, et saint Augustin, dans un de ses sermons prononcés à ccttc occasion, rappelait le temps où lrs lieux sanctifies par lr corps du martyr étaient profanés par les danses el lrs chansons. S. Augustin, *Serm.*. cc.cx, 5, *P. L.,* I. xxxvm, col. 1115. Grégoire le Thaumaturge, ou du moins son biographe, saint Grégoire de Nysse, justifiait cette tolérance. *Vda Grcgoni Xeoc.cs, P. G.,* t. XLVi, col 953. Saint l'aulin de Note était également indulgent. *Carmina,* ix, 567, *P. L* . t. l x ī. col, 661. Mais saint Augustin avait trouve la note exacte : « Autre chose est ce (pic nous enseignons, autre chose cc (pie nous tolérons; il y a des choses que nous sommes obligés dr tolérer, mais nous ne cessons de travailler à les amender jusqu'à cc (pie l'amendement s'ensuive. » *(ah il. Faustum,* I. XN, c. xxi, *P. L.,* t. x l ii, col. 38L

2° *Bitension du culte des martyrs.* — Des saints qui recevaient chez eux de tels honneurs et mobilisaient de h lles foules ne pouvaient rester cantonnés à leur tombeau ou à leur basilique : à partir de ces centres oflickls, leur culte rayonne au loin, tout au cours des r· et v< siècles. Sans qu'on puisse marquer de dates à i des manifestations parfois Irrégulières et contemporaines, on peut surprendre des cas de cultes localisés au tombeau, étendus ensuite à tout un diocèse, avant dr répandre d'Orlcnt en Occident Le premier état est il normal qu'il n'a pas besoin d'exrmplc : « Tout mai tvr a, pour ainsi parler, son domidlr déterminé; cl. comme ce domicile de par la loi rxt inviolable, les honneur qu'on lui rend sont forcément restreints par les limites d'un territoire IL Dclrhaye. f-c» *origines du culte dej! martyrs,* p. IX. Bien plus, un martyr d'une Eglise donnée reçoit lrs honneurs en un seul endroit dr la ville, *a* son tombeau. Ainsi ta plus ancienne liste des ſ€tr de martyrs, la *bcporntiu martyrum* romaine, ne se contcnlc-t-elk? pas de mentionner ℀ dates; elle Indique également lr cimclirr· où repose le saint; (‹ st la (pic le peuple ℓ convoqué. Nous «avons par Prudence que deux fêtes, cornm celle d «aint Pierre au X atican rt celle de saint Paul à l'autre bout de Rome, pouvaient coïncider le même jour, sans mêler leur» fidèles· *Peristeph.,* xn, edit. Dresse!· p 152 sq.

Cependant plusieurs courants contribuèrent a rendre les fêtes moins locale' : lrs pèlerinages, les translations ou distributions de ſ€lique lrs voyages de leurs zélateurs, la propre renommée des martyrs, les églises ct les *Acta* qui leur sont dédiés.

l. Pouvons-nous faire état, en pleine Home païenne, en 258, d'une fête *ad Catacumbas,* sur la voie Appiennc, fêle commune à saint Pierre cl À saint Paul, qui n'y étaient pas ensevelis» mais passaient pour y avoir » habité »? Cf. IL Delehaye, *loc. cil.,* p.307» Cc serait la première fete de martyre loin de leurs tombes. Mais, en général, les martyrs voulaient être fêtés chez eux, c'étaient les fidèles des villes voisines qui venaient se joindre au jour de la fête aux heureux possesseurs des reliques. L'institution de ces pèlerinages cycliques remonterait, en certains pays tranquilles, jusqu'au ℓn siècle. X oir ce que dit Grégoire de Nysse sur ce qui sc passait dans le Pont au temps de Grégoire le Thaumaturge. Vï/α *Grcgoni, P, G.,* t. x i.v i, col. 953. Du moins est-il certain que, dès le début du iv· siècle, ils étaient devenus coutumiers cl en quelque façon obligatoires pour tous les évêques d'une région. « Nos saints martyrs (de Ees.irvc), écrit saint BasÜè aux évêques du Pont, sont fêlés par notre ville ct tout le voisinage; cl notre Église vous avertit de reprendre l'ancienne coutume de les visiter. » *Epist.,* ccui, *P. G.,* L xxxn, col. 910. Ce fut assurément une première extension du culte, ct (lui en occasionna beaucoup d'autres.

2. Mais la cause la plus fréquente, c'était la translation des corps saints, la subdivision des reliques et le transfert des objets ayant louché les tombeaux. Cf. l'art Re l iq u e s. I. xm. cot 233l sq. Concluons avec Mgr Duchesne, que dès lors» par une sorte de fiction légale, un même saint pouvait avoir un grand nombre de tombeaux ». *Origines du culte chrétien,* p. 409. el donc un grand nombre de lieux de culte, parfois plusieurs jours de fêle dans la même année. Saint Paulin de Noie voit dans cette diflusion du culte des saints une inspiration providentielle. *Carmina,* xix, 317-324,

3. Il y avait d · surcroît d'autres raisons moins matérielles» si l'on peut dire, qu'une translation de reliques; il faut mettre en ligne de compte le transfert du personnel ecclésiastique, par exemple la nomination d'un prédicateur célèbre au siège de Nicomédie ou de Constantinople. les voyages des évêques en pays de mission. etc... A cette époque, eu etlet, l'Église prend conscience de son unite, et emporte partout où elle s'avance le culte de ses héros chrétiens. El par exemple Grégoire de Nazianzc prononce un panégyrique ta jour de la fête de saint Cyprien. pro ›a »lvinent ù Constantinople, certainement ni à Carthage» ni a Antioche. Saint Xmbrolse. de même, s'explique cl s'excuse presque devant les Milanais sur le devoir de dévotion qui le porte vers des saints des autres pays. *P. L.*. t. xvn. col. 739.

Arrivés à cc stade dc célébrité — qui fut acquis par chaque personnage à des dates diverses — on procéda, non plus par prêt â petite distance ou par échange de martyrs entre métropoles, mais par un sentiment dc catholicité : « Les gloires de chaque Église deviennent le bien ct l'honneur dc toutes. » En même temps, le culte dc ces saints d'exportation universelle, continue de sc disséminer, dans son lieu d'origine, en de multiples sanctuaires de la même ville. Si l'on voulait pousser à l'extrême ces differences, il faudrait distinguer : des extensions régionales par prêts dc reliques ou d'anniversaires, des cas dc diffusion universelle pour certains d'entre eux. la multiplication locale des églises mises sous le même vocable.

a) De la dissémination d'un culte par voie d'échange entre métropoles, nous avons des exemples certains dans la *Depositio martyrum* romaine de 351 el dans le calendrier des environs de 500 de l'Église dc Carthage· publié par Mabillon. Rome accueille, le 7 mars, les grandes martyres africaines, Perpétue et Félicité, et le 14 septembre, l'évêque Cyprien de Carthage. De son côté, Carthage adopte plusieurs anniversaires romains: le 29 juin, les apôtres Pierre ct Paul; le 6 août, le pape Sixte; le 10 août, le diacre Laurent: le 13, saint Hippolyte. Elle ne s'arrête pas là : au 19 juin, elle place les saints milanais Gervais et Protais; au 16 septembre, sainte Euphémle de Chalcédoine, qui avait fait parler d'elle lors du concile de 151, etc... Autant dc saints que l'Afrique ne connaissait que dc renom, mais qu'elle honorait grandement et qu'elle entendait glori lier le même Jour que les Églises-sœurs.

b) Il y avait d'ailleurs, parmi ceux-là, des saints dont les reliques étaient réputées perdues, comme saint Jean-Baptiste, saint Étienne, les patriarches et prophètes dc la Bible, les apôtres surtout qui étaient morts en pays barbares : n'étant point localise par un tombeau, leur culte avait plus dc chance d'être adopté, sans craindre de faire des jaloux, par des Églises riches ou pauvres en martyrs. Suint Cyrille de Jérusalem, en 318, fait mémoire des uns ct des autres à la messe; Rome au V® siècle a sa basilique des XII Apôtres ct le Sacramentalrc Iconien garde le souvenir *omnium apostolorum sub una celebritate.*

Dès la moitié du iv® siècle, en Cappadoce, on honore après Noël, saint Étienne, saint Jean, saint Pierre et saint Paul, saint Jacques, etc... Grégoire de Nysse, *Oratio in Hasilium,* î, P. G., t. x l v i, col. 789. Ce sont ces grands noms qui parvinrent les premiers à un culte universel.

Joignons-y sans tarder celui de la vierge Marie. On ne peut plus dire avec Benoît XIV, *De /estis,* n. 3, 17. que la première fête de la sainte Merge soit d'origine apostolique, car les documents sur quoi il se fonde — des sermons attribués à Grégoire le Thaumaturge, ou à saint Athanasc, ou à Anastase le Sinaîte — sont apocryphes. Cependant c'est avec les fêtes de la sainte Vierge en Orient et en Gaule au début du v® siècle, que l'on peut constater un culte universel. Il faudrait plutôt parler d'une fête unique el globale dc Marie : · Il a J existé, en Orient, antérieurement au concile d'Éphèsc, une fête de la sainte Vierge, souvent désignée sous le nom de « mémoire dc sainte Marie », ct ayant pour objet la maternité divine en général et spécialement la conception virginale; cette fêle a été très vraisemblablement l'unique fêle mariale en Orient jusqu'à l'époque dc Justinien. » M. Jugie, dans *Hernie des sciences phil. et théol.,* juillet 1925, p. 412. Celle qui se célébrait à Antioche aux environs de Noël remontait peut-être à la fin du iv® siècle : Proclus y aurait fait allusion en 429, quand il parla devant Nestorius de • ccttc ἑόρτη qui doit procurer secours à ceux qui y assistent ». *Oral.,* xxxix, P. G., I. 1 x v, col. 679. La fête de Marie dans les Gaules, qui se faisait au mois de janvier ct d'ordinaire au 18, remonte aussi loin que nos missels gaulois, et peut-être jusqu'à saint Césaire d'Arles (t 513). On a meme essayé de prouver que la partie ancienne du Missel dc Bobblo, qui présente en Avent une messe in *sancta Maria solanni taie,* remonterait au commencement du v® siècle, avant le concile d'Éphèse. Doin Cagin, *Paléographie musicale,* t. v. p. 115. note. Du moins est-on sûr qu'en Espagne, on célébrait, au début du vt® siècle, une fête de la Mère de Dieu; le concile de Tolède de 656 ne lit qu'en fixer la date uniforme au 18 décembre. Λ Home même, il y avait, dans la vieille église *Maria antigua,* une station au 1er janvier, destinée à faire pièce a L fête païenne du même jour; elle pourrait remonter aux années qui virent l'agonie du paganisme. Grisar. f/ii *foire de Dome et des papes,* t. i, p. 204. On peut donc dire qu'au vp siècle, toutes les Églises conspiraient à fêter la vierge Marie.

Certains martyrs, particulièrement bien placés ou bien patronnés en arrivèrent à imposer leur culte presque partout. « Quelle est aujourd'hui la région, dit saint Augustin, quelle est la province — aussi loin que s'étend l'Empire romain, ou le nom chrétien —qui ne sc réjouisse dc célébrer la fête de saint Vincent? » *Serm.,* c c l x x v i, 4, P. *L.,* t. xxxvm, col. 1257. N'avait-il pas eu pour avocats saint Augustin, mais aussi saint Paulin dc Noie *(Carm.,* xix, 151), saint Avit dc Vienne *(Epist.,* 1 x x v i, et 1 x x ix), Grégoire de Tours *(Hist. Franc.,* l II,χχιχ) et jusqu'aux chréticnsde la lointaine Dalmatic? Cf. 11.1)clchaye. *loc. cit.,* p. 418. Saint Cyprien dc Carthage fut célébré, lui aussi, à Rome, à Constantinople et en Espagne. *Loc.cit.,*p. 133. Saint Étienne premier martyr vit son culte s'étendre dans tout l'Occldent. même en Orient, où il était oublié, par suite de l'invention de scs reliques. *Loc.cit.,* p. 96 sq. et 215. · Peu dc martyrs ont acquis plus rapidement que. les saints guérisseurs Cosmc et Damien une renommée universelle »; ils avaient leur basilique à Cyr, la ville épiscopale dc Théodoret *(Epist.,* exiv, éd. Schulze, t. v, p. 787); mais ils curent leur oratoire à Rome sous le pape Symmaquc (198-51 i), puis en Cappadoce, en Pamphylie, à Jérusalem, à Édessc; à Constantinople, ils ne possédèrent sous Justin (518-527) ptu moins dc quatre églises. Op. *cit.,* p. 221.

Cependant, sauf pour Marie el les apôtres, qui avaient pour eux le véhicule des saints Évangiles, les autres cultes se heurtèrent — saint Augustin vient de l'avouer — à cc qui faisait aussi obstacle aux rapports faciles entre les Églises, aux frontières mêmes dr l'Empire romain. Ainsi les martyrs de Perse ct dr Babylonie, ceux même des provinces orientales de l'empire d'Orienl, ne furent jamais l'objet d'un culte à Rome, ou en Afrique, ct le Martyrologe hiéronymicn, qui les accueillit au début du v® siècle, était sur cc point l'œuvre d'un érudit. On n'essaya guère dc connaître que les rares martyrs dont les restes furent alors transférés de Palestine et de Syrie jusqu'en Gaule.

3. En conséquence de ces migrations de culte, on constate dans les grandes métropoles, au v® ct au vi® siècle, tout un essaim d'églises dédiées à tous les saints du monde chrétien. A Carthage déjà, saint Augustin connaissait trois sanctuaires en l'honneur dc Cyprien « l'un à l'endroit dc son martyre, la *mensa Cypriani,* l'autre à son tombeau, aux *Mappalia,* le dernier non loin du port, car l'évêque était cher aux marins qui l'invoquaient à l'équinoxe dc septembre connue sous le nom dc Κυπριανά ». Dp. *cit.,* p. 133. A Constantinople. Procopc cite dix-neuf basiliques élexées par Justinien à des saints étrangers à Byzance. Procopc, *De adïflciis,* i, 3-9; ct il faut ajouter à sa liste, pour la fin du vi® siècle, au moins une douzaine d'autres. La réunion de cet aréopage donna l'idée d'instituer une fête commune de tous les martyrs; la fête

de tous lrs martyrs; la fête de la Toussaint instituée à Antioche au v· siècle, ct â Borne en 608.

I. Voici maintenant des cas do dissémination de culte dans le lieu d'origine. Home, qui, au v· siècle, accueillait des saints étrangers — cc furent même eux qui reçurent les premiers le patronage des sanctuaires *intra muros* — Borne ne pouvait oublier scs propres martyrs ensevelis et honorés à scs portes. A saint Laurent, par exemple, furent dédiés alors, Λ l'intérieur de la ville, deux anciennes paroisses, le *titulus Lucime* ct le *titulus Damasi,* qui s'appelèrent désormais : Saint-Laurent *in Luana* et Saint-Laurent *tn Damato,* cl en plus l'église Saint-Laurent *tn Pan(sperna,* élevée à l'endroit de son martyre, enfin un oratoire : Saint-Laurent *super Clementem :* cela demandait quatre ou cinq fêtes au lieu d'uni, et à quatre jours différents.

Sans sc préoccuper d'élever aux saints des sanctuaires, certaines églises adoptaient souvent les dates de fêtes des églises voisines. Dans la première rédaction latine du martyrologe hiéronymicn, qui doit avoir été faite au début du v® siècle, dans la l laute-llalic, on relève plusieurs de ces emprunts : ainsi, au 27 janvier, *dedicatio basilicæ Sancti Victoris;* au 9 avril, *in Ravenna, dedicatio oratorii Sancti Poliucti;* au 2 novembre, la fête toute romaine *dedicatio basilica: Sanctorum Sixti, Ippolyti rt Laurenti :* ici, comme on le voit, les Églises italiennes ajoutent â leur calendrier une fête d'hiver de dédicace, qui fait double emploi avec les fêtes d'anniversaires des 6, 10 cl 13 août que le martyrologe maintient.

5. Les saints deviennent, au cours des ⅴ et vi· siècles, titulaires d'églises qui n'ont pas été bâties pour eux. Saint Augustin répudiait bien, un peu hâtivement, le mot de *basilica martyrum :* « A nos martyrs, nous n'élevons pas d'autels, ni de temples. » *Serm.,* c c i.n x iii, 7. C'est que l'usage, en Afrique, était de donner aux oratoires, aux *domus Dei,* le nom profane du lieu où elles étaient situées. A Milan, au in« siècle, la basilique, *domus Philippi,* avait pris le nom de la famille qui lui avait donné asile en son palais. A Home également, au iv» siècle, on donnait aux églises le nom de leur fondateur : on parlait dc la basilique conslantinicnne, de l'église de Pudens, connue dès le n· siècle sous le nom de *titulus Pudentis,* ou encore sous celui de *titulus Pastoris.*

Mais la dévotion populaire fut la plus forte. Déjà Damase (366-381) sentait venir la vogue des vocables de saints, quand il dédiait sa propre maison : *llivc Damasus tibi, Christe Deus, nova tecta dicavi, Laurenti sœptus martyris auxilio.* Sixte 111 en 132 y cédait, à Sainte-Marie Majeure : *Virgo Marla, Itbi Sextus nova-templa dicavi.*

Le *Liber diurnus* du ⅴ siècle emploie de fait l'expression : « consacrer en l'honneur (les saints »; cl les exemples ne manquent pas de pareilles transformations. Le sénateur Pammachius, fils ou petit-fils dc Byzantiis, avait, apres la mort de sa femme, en 396, transformé son habitation en basilique. Mais, dès le début du ⅴ siècle, les martyrs Jean et Paul y étaient l'objet d'un culte. Qu'arriva-t-ll? Une inscription du temps d'innocent Pr (101-117) donne à celte église le nom de *titulus Ryzunti,* le propriétaire vivait encore; le concile romain de 499 lui donne celui de *titulus Pammachu* /mais le *Liber pontificalis.* vers 530, l'appelle définitivement *Titulus Joannts ct Pauli.*

‹ Nous avons, dans les signatures du concile romain de 199, une liste des titres presbyléraux, qu'il est intéressant de comparer à la série parallèle dc 595. Dans la première, la très grande majorité des titres est désignée par le nom du fondateur el quelques-uns seulement sous le vocable d'un saint : *S'. Clementis, S. Mattluci.* Mais, en 595, la transformation est accomplie : là toutes les églises ont un patron. Pour les unes, on voit paraître un vocable inconnu jusque-là : le *titulus Lucinae* est devenu le titre de Saint-Laurent, etc...; mais pour d'autres, on voit reparaître le nom du fondateur, précédé du titre *sanctus : titulus sancti Eusebii.* Il est assez probable que la commémoralson solennelle du fondateur sc fit dans chacune des Églises dc Rome comme clic sc faisait en Afrique. › IL Dclehayc, *op. cit.,* p. 338-339. Cc qui s'observait à Rome au cours du ⅴ siècle s'était pratiqué en Afrique dès le ⅳ et se trouvait implanté en Gaule au temps dc Gcnnadc, qui énumère vers 170, parmi les *Ecclesiastica dogmata : basilicas sanctorum nominibus appellatas, relut loca divino cultui mancipata, affectu piissimo et devotione fidelissima adeundas esse. Liber ecclesiasticorum dogmatum,* n. 40. *P. L.,* t. LVîii, coi. 997.

On voit comment ccltc coutume des vocables des saints manifeste une extension dc leur culte. Attaché quelque temps encore à une relique jalousement gardée, le moment arrive où le culte s'adressera au saint lui-même. La dévotion se spiritualise, si l'on peut dire et aussi la figure du martyr. Car on nel'honorc plus comme un compatriote, mais bien comme un héros de l'Église catholique. Mais quel est-il? Quels sont ses titres à venir demander ainsi des honneur»?

6. C'est l'occasion de signaler une conséquence inattendue dc l'extension du culte des martyrs à de nouveaux pays ou dc nouveaux édifices : la composition dc certains *Gesta,* soit pour les faire connaître dans les régions où s'étendait leur culte, soit même pour revendiquer pour eux dans leur pays dc nouveaux sanctuaires. Ainsi, « on écrit à Rome les légendes des saints orientaux inconnus. C'est là qu'ont été rédigés les gestes latins des trois apôtres grecs dont les corps reposent à Patras, à Éphèse, à Édessc. » Dufourq, *Etudes sur les Gesta martyrum romains,* p. 345. On ne négligea pas la renommée des saints du terroir; pour chaque titre romain nouvellement baptisé, on eut soin dc rédiger les *gcsla* du saint protecteur : « Les *Gesta Eusebii (Acta sanctorum,* 14 août), sont au *titulus Eusebii* cc que les documents de Pastor ct Timothée sont au *titulus Pudentlaruc* et au *titulus Praxedis,* cc que la passion dc sainte Suzanne et celle de sainte Cécile sont aux *tituli Suzanna· et CcccHitc...* L'intention principale de ces récits est de glorifier les fondateurs de ces titres. › 11 est très possible que ces saints personnages aient eu en effet des attaches historiques avec ces églises ou ces lieux de culte : « Sur ces choses-là, les légendes romaines sont toujours exactes... Cc qui est inacceptable, c'est le paysage historique des *Gesta.* · L. Duchesne, Le *Liber pontificalis,* t. i, p. exxtv.

Au reste, ce qui nous intéresse, pour la présente enquête. ce n'est pas l'historicité de ces plaidoyers, mais la date ancienne de leur publication ct. par conséquent, des vocables qu'ils veulent justifier. Il est meme possible de montrer par là que cette coutume, que l'on date habituellement du v· siècle, parce que l'on est alors assez bien documenté par les signatures du concile de 499, doit remonter, pour certaines églises, jusqu'à l'époquo conslantinienne. A Rome, du moins, le nom *ecclesia Pudentianæ* sc lit dans une épitaphe de l'an 384; ct, comme l'appellnlion dépend des *\da S. Pudentiamv et S. Praxedis (Acta sanctorum,* mai. t. iv, p. 299), qui relatent aussi le titre dc Praxcde, il est à croire que ce second vocable était aussi du iv· siècle. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis,* 1.1. p. 133, qui cite encore d'autres cas aussi anciens. Quand le donateur, même saint et martyr, n'avait pas de légende, il devait immanquablement céder le titre. D'aucuns, sachant bien ce qui devait arriver, mettaient tout dc suite leur église sous l'invocation de leur saint préféré. *Loc. cil.,* p. 236. Pour d'autres églises, au contraire, le nom du fondateur fil concurrence au nouveau lit li-

lain·, jusqu'à la tin du v· siècle, /.oc. ci/., p. 142, p. 306.

3° *Popularité du culte.* — La dévotion, sous des formes nouvelles, ou du moins mal connues jusqu'ici, gagne le monde laïc, cl pas seulement les milieux populaires. Sans revenir sur les pratiques privées de se faire ensevelir près des tombeaux des martyrs, ci. art. Reliques, col. 2330, de porter sur soi des reliques et de les faire déposer en son tombeau (Sozomène, *Hist, eccl. A.* l X,c.n), il faut signaler, dans les cercles d'ascètes, l'usage des formules de prières aux saints et, un peu partout, celui de leurs images, el la dilTusion des *Vite sanctorum.*

l. Les formules toutes faites sont en faveur croissante dans la dévotion privée rl même dans Pusagc liturgique. On connaît onze prières à la sainte Vierge attribuées à saint Éphrcm (t 373), qui y vante le pouvoir d'intercession de la Mère de Dieu en des termes dont on ne trouve l'équivalent en Occident qu'au xn® siècle et dans notre *Memorare.* On ne pourrait pas affirmer que les antiennes : O *admirabile commercium... Dei genitrix, intercede pro nobis,* fussent déjà composecs au v· siècle; mais, de cette époque, on a des *theotokia* alexandrins et coptes. De même, pour les autres saints, une place leur était faite dans les offices byzantins, les Églises d'Orient avaient le souci d'adapter les antiphones aux fêles, et, d'autre part, l'usage de « chanter en antiphone ». dès le ﬞv siècle, fournissait un cadre aux louanges des saints. De fait nous possédons dans le papyrus de l'archiduc Régnier, retrouvé au Fayouin ct daté du début du iv· siècle, un tout petit fragment d'antienne : louange, plutôt que prière à saint Jean-Baptiste pour le 5 janvier. IL Leclercq, *Monumenta eccl. liturgica,* t. n. *introït.,* p. cxlv. Parmi lrs *typica* égyptiens que l'on a depuis longtemps, plusieurs doivent être antérieurs au schisme monophysite, puisqu'ils sc retrouvent identiques en grec et en copte. Mais, pour lu rite byzantin, les plus anciens tropaires aux apôtres el aux martyrs sont ceux de Romanos, qui vint à Constantinople au début du vr (ou du vin·) siècle. Voir son article, t. xm, col. 2895, et *Marioloyie de Homanos,* dans *Itccherches de science relu/.,* 1938, p. 69.

Nous avons bien des prières plus anciennes, mais prières privées, conservées sur des papyrus ou des *ostraka :* l'une, du v· siècle, se termine par une invocation aux saints Phocas et Mercurios; une autre, du vi· siècle, d'allure passablement superstitieuse, au même saint Phocas, contre la morsure des serpents. H. Leclercq, *op. cil.,* n. 5 et 47, *introd.,* p. cxlix el ccvi; cf. n. 27 cl 73, p. clxxxv ct p. ccxl. Mais beaucoup plus intéressantes sont les deux variantes du *Te Dcum* cn grec, du vi· ct du vu· siècle, *toc. cit.,* n. 48 et 49, et surtout la paraphrase de l'Aoe *Maria* à la Vierge Οεοοὸχον, prière populaire peut-être d'origine nestorienne, griffonnée sur un *ostrakon* du vi·-vii· siècle, *toc. cil.,* n. 52, p. ccxvi; cf. n. 61, p. ccxxxvi. ‹ Si Ton compare ce texte aux invocations semblables de l'Évangile apocryphe, *De nativitate Mariae,* c. ix, η. l, de Théodote d'Ancyre, *In sanctam Deiparam, P. G.,* t. lxxvh. col. 1393, ct du pscudo-Athanasc. *In Annuntiationem Deipara', P. G.,* t. xxvm, col. 910, du début du vu· siècle, · on voit le goût régnant, auquel les prédicateurs ne se faisaient pas faute de céder. Il consistait à faire servir la salutation angélique de point de départ à un commentaire poétique. Ceux qui n'avaient pas le moyen de se procurer le texte de ces amplifications se contentaient de transcrire sur une poterie brisée quelque passage de ces louanges... Peut-être rapportaient-ils leur *ostrakon* au retour de la fête, afin de prendre part aux chants ». *Loc. cit., p.* ccxvn

2. Les origines populaires du culte des images ont été étudiées à l'article Images *(Culte des),* t. vu, col. 767. Rappelons seulement qu'en sus des sujets symboliques. la sainte Vierge est fréquemment reprt sentée dans les fresques des ni· ct iv· siècles aux catacombes romaines, sans qu'on puisse décider si elle v figure comme objet de culte ou comme acteur d'une scène biblique. .Mais, à *Sancta Maria anhqua,* dn peintures du vi· siècle la présentent certainement aux hommages des fidèles, de même qu'elles mettent en bonne place les Pères de Γ Église d'Orient cl d'Occident. Que faut-ll penser des groupes d'apôtres peints dans un oratoire voisin de Sainte-Prisque cl datés par certains du iv· siècle? Cf. Duchesne, *Le Liber ponlt· flcalis,* 1.1. p. 517, n. 15. Même question de date pour les statuettes de Marie, en argile grise, découvertes en Afrique, à Damous el Karita, pour ces bulles en plomb ct ces carreaux de terre cuite, les uns offrant l'image indubitable de la sainte Vierge, les autres portant l'invocation : *Sancta Marta, adjuva nos?* Plusieurs experts les datent de la fin du ﬞv siècle. Cf. A. Mollen, *La vierge Marie,* p. 16. imagine-t-on bien le caractère populaire de ces humbles pratiques? Eusêbe, qui ne les prisait guère, affirme avoir vu des images des saints Pierre ct Paul peintes sur des tableaux. *Hisl. ccd.,* l. Vil, c. xvn!, *P. G.,* t. xx, col. 679.

c) .Mais l'indice le plus palpable pour nous de la popularité des saints, ce sont les *Acta,* les *Gesta* cl les *Passiones* ct aussi les panégyriques solennels qui. en Orient et cn Occident, leur furent consacrés du ﬞv au vu· siècle. Il ne s'agit donc plus de ces Actes authentiques rédigés durant les persécutions par les greffiers des tribunaux, par des témoins oculaires, voire par les martyrs eux-mêmes, mais d'actes artificiels où le romanesque, voire l'invraisemblable, sc mêle souvent à l'historique· Leur valeur documentaire ne lient pas uniquement à l'époque de leur composition : on trouve bien des romans pieux au nc siècle et des perles de prix au vr. La question a été singulièrement éclairée par le classement en genres historiques qu'a si bien réussi le P. IL Delchaye, *Les passions des martyrs et tes genres littéraires,* Bruxelles, 1921. Le classement a été appliqué avec circonspection par le même auteur aux *Acta sincera* de dom Ruinart, voir ci-dessus l'art. Ri'inakt, col. 160 sq. Due classification analogue a été tentée pour les *Gesta martyrum* de Rome et des pays latins par A. Dufourcq, qui a ‹ constaté que les actes les plus authentiques paraissent assez nettement localisés en trois régions : Afrique, pays balkano-danubiens, Orient. Or c'est en ces trois régions qu'on incline à situer les Églises où se pratiquait la lecture liturgique de ces actes ». A. Dufourcq. art. *Acta martyrum,* du *Did. hist, ct géogr.,* I. i, col. 405.

Il est équitable de reconnaître, avec le P. Delchaye, un pouvoir conservateur aux habitudes rituelles; mais cc jugement de valeur intéresse plus rhistorien que le théologien. Ce dernier doit se demander plutôt le motif qui fit rédiger ces *Gesta* ct ces *Vitie;* car cc geste de piété était lui-même un culte. Or, il faut dire que cc n'était plus, comme pour les *Acta* primitifs, la couronne tressée par telle chrétienté eu l'honneur de ses ancêtres dans la foi, mais c'était le besoin qu'on avait désormais de renseigner les simples fidèles sur des martyrs anciens ou étrangers, dont ils ne savaient plus guère que les noms. De fait on constate que les Passions dont nous parions campent devant les dévots, non pas tant le héros chrétien que l'homme vivant dam un milieu hostile et dans des circonstances dramatiques. A la différence des *Vita? sanctorum* postérieures, on ne se met pas cn peine de détailler ses vertus, mais plutôt les interventions célestes dont il est l'objet : on ne veut pas provoquer l'imitation, mais bien l'admiration; c'est bien aussi l'impression qui ressort des paiiégyricpies de l'époque.

Il ne faut pas d'ailleurs exagérer la nocivité de ces pratiques, ni leur diffusion. Jamais les évêques n'ont obligé leurs fidèles a ajouter fol même aux grandes lignes de res *Gesta martyrum.* Notre conviction personnelle est même que beaucoup de personnes d'éducation moyenne apercevaient la part de convention littéraire qui avait présidé à la rédaction de ces actes : c'ctuicnt des romans pieux destines à remplacer dans les bibliothèques drs églises rt drs familles chrétiennes les élucubrations hérétiques ou immorales qui sc publiaient au ivr et nu v· siècle.

4° *élargissement du culte aux saints non-martyn.* — Jusque vers la fin du ﬞv siècle, les martyrs seuls étaient admis aux honneurs du culte. Mais, l'iige des persécutions fini, on trouva dans ln vie mortifiée des ascètes, des évêques et des vierges, l'équivalent d'une passion ct on leur fil une place à côté des martyrs. Cet élargissement du culte sc fit parallèlement sur le terrain doctrinal et sur celui de la pratique.

l. On sc souvint, dans les commentaires de l'Évanpile, que Jésus n'avait pas accordé scs béatitudes aux seuls martyrs, mais aux apôtres ct aux persécutes. Mal th., v, 10-12; que saint Paul sc glori fiait de porter par ses souffrances ‹ la mort de Jésus dans son corps ». Il Cor., iv, 10; Col., i. 24; Rom., vm, 35. Aussi, de même que Polycarpe avait été jadis égalé aux apôtres. Clément d'Alexandrie avait appelé martyr le gnostlque qui renonçait à toutes les jouissances de cc monde. *Stromata,* I. IV, c. iv, *P. G.,* t. vm. col 1225; ci. Méthode. *Convivium.* l. \ 11, c. m, *P, G.,* t. xvm, col. 128-129. Au ive siècle, celte idée sc répète, et toujours sous la même forme : ‹ Basile a été martyr sans verser son sang et couronné sans la torture. Grégoire de Nazlanze. *In S. Ilasilium.* c. 80.

La servitude sans tache d'une vie dévote n'est-elle pas un martyre quotidien? » S. Jérôme, *Vita Paula·,* c. 31. Sulpice-Sévère estimait que saint Martin, avait, sans répandre son sang, subi le martyre et que toutes ses privations, la faim, les veilles, la nudité, les jeûnes, étaient une vraie passion ». *Epist..* u. *P. L.,* t. xx. col. 180 A. Gf. S. Ambroise, *De virginibus,* I. L c. m; pseudo-Chrysostome, *Laudatio Thecler, P. G.,* I. I, col. 45. Plus tard, saint Grégoire le Grand résumera la doctrine : « Bien que l'occasion de la persécution nous manque, la paix, elle aussi, a son martyre : nous ne portons pas notre tête sous le glaive, mais nous exterminons les désirs charnels par le glaive spirituel. » *Ilonùl.,* m, *in Evang.;* cf. *Dialog.,* L 111, c. xxvt. *P.L·,* t. txxvii, roi. 281. On aperçoit les saints en compagnie des martyrs dans le ciel. S. Grégoire de Nazianzc, *Oral, in S. Athanasium,* e. xxxvn, *P. G.,* t. xxxv, col. 1128; *Orat. m S. Hasiltum,* c. lxxx, t. xxxvi, col, 601.

2. Avant même que ces explications du martyre par équivalence, leur fussent données, et peut-être dès le milieu du iv® siècle, les populations (l'Oricnl donnaient à leurs ascètes les honneurs réservés jusque-là aux martyrs. C'est pour essayer de s'y dérober que saint Antoine (t 356) s'enfonça avant de mourir dans la montagne, t *ita Antonii.* 91. *P. G..* I. xxvi. col. 972. Saint Ililarion cul les mêmes honneurs cn Palestine peu après sa mort (t 371) ct il n'était pas le premier. Sozomène, *Hist, eccl.,* L HL c. xiv. \ oir d'autres exemples dans IL Delchaye. *Les origines du culti des martyrs,* p. 118-119. L'Occident suivit l'exemple de l'Oricnl, mais plutôt pour scs évêques : saint Martin de Tours (t 397) n'est peut-être pas le premier confesseur qui jouit d'un culte officiel tout de suite après su mort; saint Augustin (f 430) était honoré d'un culte à Carthage avant 475.

3. Ce culte consistait, comme pour les martyrs, en anniversaires, panégyriques, ﬞila patronages d'églises. L'anniversaire de saint Antoine se faisait avant 372. Le panégyrique de saint Éphrem fut prononcé par Grégoire de ﬞysse crux d'Athanaw et de Basile par Grégoire de Nazlanze, celui de saint Philastre par Gaudence de Brescia, etc... En Orient, on éleva très vite des oratoires cn l'honneur des saints moines; mats a ﬞome la première basilique élevée à des confesseur^, celle des Saints-Sylvcstre ct Martin ne date que du pontifical de Symmaque vers 500. La vie de saint Antoine fut composée par saint Athanase, celles de Paul et d'Hilarion et de plusieurs saintes femmes par Jérôme. Cc fut le début de ces merveilleuses *Vitr Patrum,* que Palladium (t 125) devait enrichir de son *Histoire tausiaque,* qui s'augmenta rapidement, tandis que Rufin mettait cn latin d'autres récits analogues. Évagre du Pont (t 393) avait déjà traduit en latin la *Vie de saint Antoine.* Os additions ct traductions montrent le succès de ces biographies de moines chez les chrétiens du v· siècle. Bientôt, on fit des collections plus ou moins complètes de ces *Vitee Patrum,* qui furent répandues dans toutes les langues de la chrétienté. Au vr siècle, on y joignait des sentences : Apophtegmes des Pères, Paroles des vieillards, etc... L'Occident y collabora; car, que sont les Dialogues de saint Grégoire sinon des *Vite? Painim Itahæ?* On y adjoignait la vie de saint Martin ct les livres de Cassien. C'était un livre d'enseignement et d'édification, beaucoup plus qu'une histoire.

Les martyrologes nous renseignent sur l'introduction du cuite des confesseurs. A Rome et à Carthage au ﬞv siècle, la liste des évêques était encore distincte de celle des martyrs, cc qui ‹ nous autorise a penser qu'il y avait entre Ia *Depositio martyrum* el la *Depositio con/cssorum* une différence analogue à celle que nous mettons, de nos jours, entre le martyTologc ct l'obituairc ». H. Delchaye· *Le témoignage des martyrologes,* dans *Analecta botlandiana,* t. xxvi, p. 81. De fait, les primats d'Afrique, qui figurent au complet dans le martyrologe de Carthage des environs de 505. sont totalement absents du calendrier carthaginois du v· siècle qui a servi uu compilateur du martyrologe hiéronymien. L. Duchesne. *Les sources du martyrologe hiéronymien,* p. 144-119. Mais J'Orient grec avait déjà inséré à son martyrologe de la fin du iv· siècle au moins deux confesseurs, le moine Serapion et Jacques, évêque de Nislbe. cl le martyrologe syriaque de 111 est formé du mélange d'une liste d'évêques d'Antioche à celle des martyrs. Le martyrologe hiéronymien, vers le milieu du v· siècle, recueille à travers l'Italie, non seulement les noms des martyrs locaux, mais ceux des papes et des évêques les plus célèbres du ﬞv siècle. L. Duchesne, *op. cil.,* p. 150. l.e calendrier gaulois de Perpétue de Tours (t 491) adjoint à saint Martin son prédécesseur Litorius (t 371) cl son successeur Brice (t 411).· Jusqu'à la fin du vr siècle, au moins, toute la liste épiscopale, exception faite des évêques notoirement indignes, forme cn général partie intégrante du martyrologe. » IL Delchaye, *Les origines...,* p. 114. On v ajoutait encore les saints personnages du Nouveau ct de l'Ancien Testament.

L Cependant une discrimination ne tarda pas à se faire entre évêques et évêques : comme le caractère de la sainteté — ce que nous appelons l'hérolcitc des vertus — était de discernement délicat, on commença par examiner l'orthodoxie des candidats. Le martyrologe d'Orient qui, d'après !.. Duchesne, fut rédigé à Nicomédic entre 363 et 112. et qui parait être de tendance arienne, n'a admis dans sa rédaction primitive aucun des évêques orthodoxes du ﬞv siècle, mais seulement Eusèbe de Cvsarvc, prélat fort connu pour ses tendances ariennes. \ oir L. Duchesne, *op. cit.,* p. 137. Quant au ménologc syriaque, résumé du précédent en 111, s'il est accueillant pour tous les évêques d'Antioche il est plus réservé pour ceux des autres sièges; el la

liste d'évêques de la Babylonie ct de la Perse, qu'il présente dans sa seconde partie, témoigne d'un choix sévère des ‹ confesseurs de l'Est ». Texte de cc ménologc dans *Acta sanctorum,* novembr. t. n, p. 1 iv-l x v.

Aux premières décades qui suivent leur mort, la béatification des évêques illustres marque comme un stade d'attente. C'est dans la série des oraisons *Super defunctos* que le sacramentairc léonien place la messe de saint Silvestre, pape: *Deus, confidentium te portio defunctorum, preces nostras, quas in famuli tui Silvestri episcopi depositione deferimus, propitiatus adsume, ut qui nomini tuo ministerium fidele dependit, perpetua sanctorum tuorum societate lictetur. P. L.,* l. 1 v, coi. 137. A cette époque, en effet, les doutes de saint Augustin sur le sort actuel de certains justes non martyrs avait impressionné bien des esprits. *De cura pro mortuis gerenda,* c. in ; *Tract, xux in Joannem; Detract.*, I.1. c. xi v; *Tract, in Ps. XLIX,* etc... Ils devaient être précisés par saint Grégoire. *Dial.,* I. IV, c. xxxix. Cf. art. Pukgatoire, t.xiii.col. 1222-1225. « Le culte des confesseurs mit d'ailleurs une certaine Icntcuràs'élablirct scs premières manifestations semblent avoir été d'abord assez discrètes, surtout en Occident. Dans son réquisitoire contre le culte des saints. Vigilance ne parle que des martyrs, et nulle part la gloire de ceux-ci n'a été éclipsée par celle de leurs émules. » II. Delehayc, *Sanctus,* p. 118. Les moines d'Égypte eux-mêmes, si fervents et si familiers avec les martyrs *(Histoire lausiaque,* i.x. n. 2) ne marquent point de culte pour leurs ancêtres dans la vie monastique.

5° *Résumé dans les Itinéraires et les Martyrologes.* — Les *Itinéraires* romains chrétiens dont nous parlons, ont été rédigés de bonne heure, du vn· au x· siècle, pour l'usage des nombreux pèlerins de Borne : c'étaient des listes des curiosités ct des sanctuaires avec indications topographiques et historiques. On pourrait cn inaugurer la série par l'itinéraire du prêtre Jean, transcrit sur papyrus et conservée cn original au trésor de la cathédrale de Monza : il groupe les noms des martyrs ct des saints devant la tombe desquels Jean avait recueilli pour la reine des Lombards.Théodellnde, de l'huile des lampes allumées cn leur honneur. Mais c'est une simple liste de saints rangés par voies romaines. Les vrais itinéraires parvenus jusqu'à nous s'occupent surtout des catacombes ct des inscriptions qui s'y lisaient. Deux d'entre eux sont antérieurs aux translations de reliques opérées par le pape Théodore vers 610. C'est d'abord la *Notitia ecclesiarum urbis Romæ.* Le plus important est intitulé : *De locis sanctis martyrum quæ sunt foris civitatem Roma;* c'est l'œuvre d'un pèlerin allemand qui sc promène, le crayon à la main; écrite sous l lonorius Ier (625-638). elle semble avoir pour base une compilation plus ancienne qui remontait au moins à Pelage II (579-590). L'itinéraire d'Einsicdeln, de la seconde moitié du vin· siècle donne un grand nombre d'inscriptions. Mais tous ccs vieux itinéraires se gardent bien des légendes qui rempliront au xn· siècle les *Mirabilia urbis Romæ :* le culte des martyrs, encore local, peut fort bien s'en passer.

L'indice le plus significatif du culte des églises principales pour les saints apparentés à leur métropole c'est, au v· siècle, la constitution des *martyrologes.* Dès le milieu du n· siècle, mais sans avoir besoin de mémorial écrit, l'Église de Smyme célébrait l'anniversaire des martyrs morts cn 155. *Martyrium Polycarpi,* xvm, 2. A une date à peine postérieure, l'Église d'Afrique, au témoignage de Tertulllen, *De corona,* c. xm, possédait des fastes martyrologiques, peut-être non écrits; mais, vers le milieu du ni· siècle, saint Cyprien, évêque de Carthage, recommandait de noter par écrit, ct de joindre aux martyrs morts dans les tourments, les confesseurs décédés dans les prisons, ct cela au jour exact de leur mort. *Epist.,* xn, éd. Ilarte), t. n, p. 503; cf. *ibid.,* p. 583. Ces martyrologes primitifs étalent de simples catalogues, fort semblables sans doute a h *Depositio martyrum* de l'Église romaine, dressée en 334 cl publiée en 351 par Furius Dionysius Philocalus. C. *Diet, archéol. et liturg.,* art. *h'ilocalus,* t. v, col. 1591,d *Kalendaria,* t. vm, col. 635. Nous avons «railleurs conservé le martyrologe de Carthage qui représente l'éût du culte au commencement du vi· siècle. .Mabllon, *Vetera analecta,* t. m, p. 398. Que, parla suite, on ait généralement transféré la fête de tel saint au Jour mena de sa translation, cela peut susciter des problèmes à l'historien de l'Église ct de la liturgie; mais cela prouve simplement quel culte véritable, localise et daté, les fidèles donnaient à leurs martyrs. Qu'on ait ajouté à ceux-ci, dès le iv· siècle, le nom des évêques éminents, comme saint Augustin, ct celui des ascètes ct des chefs de monastères, c'est la marque écrite de l'extension du culte des saints de tous ordres, les martyrs restant manifestement les coryphées ct les confesseurs n'étant l'objet que d'une vénération d'ordre inférieur. Ces martyrologes locaux étaient certainement le rappel d'un culte à jour fixe dans telle église; mal» les calendriers plus généraux qui furent compilés à l'époque suivante dans les grandes métropoles d'Antioche, de Carthage et de Borne, en étendant leurs énumérât ions à des martyrs lointains mentionnés cn d'autres martyrologes ou en des auteurs hagiographiques, sont des témoignages d'un martyre, mais non pas nécessairement celui d'un culte; car le compilateur, qui a voulu être complet, ne s'est pas toujours renseigné sur place au sujet du souvenir liturgique que l'on y pouvait observer. On aboutit ainsi à ces martyrologes universels, qui prétendaient fournir aux fidèles des Vies des saints pour chaque jour de l'année. En l'absence de documents de cette sorte remontant au Ve siècle, c'est du moins l'idée qu'on peut s'en faire d'après la description, bien connue et datée de 511, de Cassiodoreà ses moines de Vivarium : « C'est pourquoi, pensant ah félicité future, lisez assidûment les *Vitæ Patrum,* les *confessiones fidelium,* les passions des martyrs..., qui ont fleuri par toute la terre, pour que, stimulés par cette sainte émulation, vous parveniez aux célestes royaumes. » Le docte fondateur renvoie ses disciples à une compilation qui se mettait sous le patronage de saint Jérôme : « Passions que vous trouverez sans difficulté entre autres — *inter alia* [opera] — dans li lettre adressée par saint Jérôme à Chromacc et Heliodore. » *P. L.,* t. l x x, col. 11 17. Comme cette lettre apocryphe, *P. !...* t. xxx, col. 135, se lisait dès la fin du v» siècle cn tète de notre *Martyrologe hiéronymicn,* L. Duchesne a pensé finalement que C.assiodorc pouvait recommander ici la lecture de cet informe résumé. *Op. cit.,* p. 150.

Quoi qu'il en soit des plus antiques essais assez développés de martyrologes généraux, le plus ancien martyrologe occidental se présente désormais dans une rédaction résumée et c'est bien celle-là que le pape saint Grégoire utilisait à la fin du vi· siècle : ‹ Pour nous, nous avons les noms de presque tous les martyrs, rassemblés en un seul livre, avec leurs passions affectées à chaque jour de l'année, ct chaque jour cn l'honneur des suints [du Jour], nous célébrons la messe. Mais nous n'avons pas sous un seul volume le récit détaillé de leur martyre, *quis qualiter sit passus;* il y a simplement le nom, le lieu et le jour de leur passion. Ainsi, chaque jour, comme je viens de le dire, c'est une multitude de saints de tous pays ct de toutes provinces qui nous sont proposés comme couronnés du martyre. » *Epist.,* I. VIII, ep. xxix, *P. L.,* t. l x x v ii, col. 931.

Il est très vraisemblable que le martyrologe oriental du iv siècle, antérieur à 111, mais qui peut remonter avant 360, contenait, lui aussi, de petites notices historiques sur les martyrs de l'empire d'Orîcnt ct de quelques provinces d'Occident. Mais dans la rédaction syriaque de l'année 411. il fut pareillement abrégé, ct s'intitula avec vérité : Les noms de nos seigneurs les confesseurs et vainqueurs ct les jours auxquels ils ont gagné leurs couronnes. ·

Quand, au vme siècle, on sentit la nécessité d'expliquer cette série bariolée de noms Inconnus ct que, par exemple, à Constantinople on composa les ménologes et synaxalres et qu'en pays francs à partir du martyrologe hiéronymicn, Bcdc, puis Florus et Adon, Baban Maur, Usuard, Notker ct Wohlfard, composèrent les premiers martyrologes historiques, lu valeur critique de ccs documents tomba encore d'un degré. Mais cc souci témoignait du moins du désir qu'on avait de trouver, dans la vie ct la mort des saints du calendrier, des modèles et des encouragements. lin somme, les martyrologes occidentaux ont été d'abord des listes d'anniversairc d'une Église particulière, puis des martyrologes généraux, qui visaient à une énumération de tous les martyrs de la chrétienté, enfin un choix de notices plus circonstanciées sur leurs personnes et leurs mérites particuliers. Et le synaxairc des Orientaux connut à peu près ct à des époques voisines les memes vicissitudes. Celte évolution générale indique comment les évêques ct les fidèles envisagèrent successivement le culte des saints, comment ils passèrent du souvenir patriotique de leurs ancêtres à la vénération catholique de tous les saints du monde, puis à l'étude de leur vie ct de leurs vertus. Nous ax ons, sur cette question, largement dépassé l'âge du triomphe de l'Église. Sur cette évolution des martsrologes. 11. Quentin, *J.es martyrologes historiques,* Paris. 1908.

Les martyrologes ont été aussi utilisés comme documents historiques. Ils avaient une valeur assez grande tant qu'ils restèrent l'attestation d'un culte dans une église donnée cl étaient, à ce titre, d'un usage officiel. Pour les martyrologes généraux, œuvres d'un lettré studieux, ils ne pouvaient garder la même valeur historique ou canonique. A plus forte raison, quand A don cl Usuard y ajoutèrent des notices qui avaient tout au plus la valeur des actes utilisés. Pour cn finir avec cette question, si intimement unie à celle du culte des saints, on sait qu'au lendemain des attaques protestantes, le pape Grégoire XIII (t 1585) fit corriger les martyrologes en usage et Baronius composa en 1598 le martyrologe romain avec une érudition et une critique au-dessus de son temps: cependant, il accepta ‹ l'héritage des précédents rédacteurs, bien ou mal; actuellement les additions qu'on y fait, celles des nouveaux saints canonisés et les modifications qui sont jugées nécessaires, ont infiniment plus de valeur, ne pouvant être faites (pie par l'autorisation du Saint-Siège. Cependant au sentiment de Benoît XIV *(De servorum Dei beatific.,* l. l. c. XLili) les additions n'ont pas la valeur d'une canonisation; cl surtout le vieux fond est loin d'avoir une autorité historique ou canonique indiscutable. Voir IL Delehayc, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique,* Bruxelles, 1931, c. ni : La critique des martyrologes.

6° *Universalité du culte dans les Églises dissidentes.* — Le culte des saints n'était pas l'apanage des catholiques; nous axons vu plus haut (col. 897) (pie les mareioniles et les montanlstcs honoraient leurs martyrs particuliers, au m· siècle. Au siècle suivant, les ariens, s'ils excluaient de leurs martyrologes les grands évêques orthodoxes pour y substituer Eusèbc de Césarée et Arius, prêtre d'Alexandrie ». gardaient, plus fièrement (pie tous, le souvenir des saints antiques, ceux des premières persécutions et des saints plus récents, ceux des décrets de Dioclétien réunis dans la Συναγωγή των ἁρ/αίων μαρτυρίων, ouvrage perdu d'Eusèbc, qu'il compléta par le *De martyribus Palestinæ.* ‹ Quelle que fût l'ottitudc de leurs évêques dans la question du consubstantiel, les Églises de tous les pays chrétiens, au îv· siècle, pratiquaient le culte des martyrs avec le même zèle ct cn vertu des mêmes traditions. Les martyrs des persécutions païennes étaient, nu îv· siècle, communs à toutes les confessions. Aussi, le sentiment qui s'est exprimé dans le · martyrologe « d'Orient », rédige peut-être à Nicomédie, au milieu des forteresses de l'arianisme, n'est pas un sentiment spécifiquement arien, mais un sentiment universel, celui qu'inspirait à tous les chrétiens, sans distinction de sectes, le souvenir des héros des persécutions passées. » L. Duchesne, *I^s sources du martyrologe hiéronymicn,* p. 137. Cc fut Constance, empereur arianisant, qui ordonna les solennelles translations des apôtres à Constantinople.

De même les donatistes africains du ïv siècle ne le cédaient pas aux catholiques en fait de zèle; ne sc proclamaient-ils ïas ('Église des martyrs -? Ils honoraient non seulement saint Cyprien ct les groupes ethniques de martyrs : *sanctorum Scillitanorum, sanctorum Tuburbitanorum, sanctorum Vagentium,* etc..., antérieurs au schisme ct dont lis gardaient les basiliques, mais aussi leurs propres martyrs, Donal de Bagal, Marculus, Maximicn ct Isaac, etc. et leurs primats donatistes.

De toutes les Églises séparées du v· siècle oriental, celle qu'on pourrait soupçonner le plus de tiédeur a l'égard des saints, l'Église persane, dite ncstoricnnc. honorait cependant les saints martyrs et confesseurs, et les invoquait à l'envi de l'Église impériale. Elle avait cependant deux points de doctrine qui paraissaient s'opposer au culte cl â l'invocation des saints : le ciel, pensait-on. ne s'ouvrait aux justes qu'au moment de la résurrection finale; ct les théologiens expliquaient cette situation d'attente par l'état de vie spirituelle ralentie, l'espèce de sommeil où se maintenaient les âmes séparées de leurs corps. Malgré ces explications, plus archaïques qu'héréliques. l'Église persane a continué à pratiquer le culte des saints, avec une discrétion à peine plus grande que l'Église byzantine : fêtes particulières des saints anciens ct nesloriens, fête générale de tous les saints — notre Toussaint — le vendredi après l'Épiphanie.

Les monophysites ont plutôt péché par excès : non seulement la liturgie de leur messe ordinaire et leur calendrier ont fait une large place à la Vierge ct aux saints, mais, héritiers des théories de la *Hiérarchie céleste* du pseudo-Denys, ils invoquent les anges ct les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse, les anges gardiens. etc..., avec une précision de détails qui dépasse ce que le commun des chrétiens peut trouver dans la sainte Écriture. Ils pensent aussi qu'en priant la Mère de Dieu ct les martyrs, ils leur procurent un accroissement de béatitude. Benaudot. *Liturgia Orientalium,* t. n, p. 98. Photius signale au vn· siècle des adversaires du culte des saints à Alexandrie et en Arménie, *Hibliotheca,* cod. 182.

L'ancienne Église byzantine, nous l'avons vu. a pratiqué avec ferveur le culte des saints. Les iconoclastes eux-mémes n'y ont rien trouvé à reprendre, et ce n'est que dans un emportement de laïcisation forcenée que Constantin V s'est risqué à combattre, avec le culte des images et des reliques, l'invocation des saints au ciel, ct même les pratiques pieuses en l'honneur de Marie, Mère de Dieu: mais c'était de sa part une phobie : il pourchassa le mot ‹ saint · jusque dans les expressions topographiques. Cf. Pargolre, ϰ *Église byzantine de 527 à S47,* p. 258-259. D'ailleurs Je concile de l lléria, en 753. malgré ses déclarations iconoclastes, proclama les droits de cc qui avait toujours été l'orthodoxie. *I.oc. cit.,* p. 370.

Naturellement cc- Églises rivales, mais fidèles à des croyances cl à des pratiques antérieures à leur sépara-

tion, étaient intransigeantes pour les saints des Églises adverses. Mais il ne faut rien exagérer. Un dernier détail cependant sur le mcnologe de Kabban Sliba montrera que l'intransigeance des sectes orientales ne fut pas toujours aussi grande qu'on l'a dit, en matière de canonisation ct d'hagiographie. L'auteur, qui vivait au xm· siècle, est un monophysile, disciple lointain de Jacques d'Édesse. Or « il a par devers lui une ou plusieurs recensions des menées syriaques à l'usage des melkites, donc un synaxaire d'origine byzantine. Il bille consciencieusement les saints qu'il reconnaît pour chalcédonlens. Parmi ceux qu'il ne soupçonne pas, il pratique une sélection capricieuse... Le paradis monophysite se meuble ainsi d'une pléiade de bienheureux inconnus dans cette Église. Ces emprunts donnent un démenti péremptoire au postulat plus ou moins avoué d'après lequel certains supposent parfois que les confessions hétérodoxes d'Orient n'ont rien emprunté à l'Église orthodoxe après leur séparation. » P. Peetcrs, *Le martyrologe de Rabban Sliba.* dans *Anal, boll.,* t. xxvn. 190S. p. 129-200.

Il n'y a qu'un mol a dire sur la fixité de l'usage dans l'Église orientale; nous le dirons tout de suite : pendant tout le Moyen Age, c'est à peine si l'on trouve un seul adversaire du culte des saints. L'Église russe, qui hérita sans la modifier, de la doctrine ct de la pratique, excommunia, dans la seconde moitié du xive siècle, la •»ccle des strigolnlks qui semble avoir négligé le culte des saints et supprimé certains autres usages liturgiques. Au xve siècle, on est assuré que certains groupes judaïsants le repoussaient nettement. Au xvi· siècle, au moment du mouvement occidental de la Réforme, Matthieu Backin et Théodose Kosor se firent les précurseurs du rationalisme russe de l'âge suivant. Mais l'ensemble de l'Église résista énergiquement : ce fut même le culte des saints et de la sainte Vierge qui fut l'un des obstacles les plus saillants aux tentatives d'union entre l'Église russe ct les diverses sectes protestantes. Dans ses trois réponses aux théologiens luthériens, le patriarche Jérémie II défendit savamment l'invocation des saints, *Resp. IL c.* ni el *Resp. III,* c. rv; au contraire, quand Cyrille Lucar, dans le vin· article de sa *Confessio fidei,* sembla nier indirectement ce pouvoir d'intercession : ‹ Nous croyons que Jésus-Christ seul fait office de vrai médiateur », il fut condamné par plusieurs synodes, en particulier par ceux de Constantinople de 1638 cl de 1672, et par la plupart des théologiens du xvn· siècle. Les principaux défenseurs des positions orthodoxes furent Metrophanes Critopoulos, *Confessio fidei,* c. xvn, dans Kimmel, *Monum. fidei Ecclesiæ orient.,* t. n, p. 1G9, qui pourtant s'écarte du sentiment général des Grecs, en refusant aux saints le litre de médiateurs, qu'il remplace par ceux d'intercesseurs et d'envoyés; puis Mélèce Syrigus, Κατὰ των Καλβινικών κεφαλαίων, Bucarest, 1690 ct Dosilhée, *Actes du concile de Jérusalem, Confessio fidei* et *Manuel,* publié à Bucarest, 1690, p. 10-12. Chez les Russes, le principal défenseur fut Pierre Moghila, *Confessio orthodoxa.* III, q. 52. Cf. Jugic, *Theolog. dogmat. Christian, orientalium dissidentium.* l. H, ρ. 710 et l. v, p. 274 et 574.

iV. Au Moyen Age en Occident. — *i. £XPKti83i(hV8 OU CULTE 0R38A1XT8.*—1° *Extension du culte.* — l. *Dans le territoire,* — Les saints prennent possession des pays convertis et en deviennent les patrons : parfois le lieu avait déjà un nom indigène qui disparaît; ailleurs le nom du saint esl le premier que l'on connaisse; ailleurs enfin, deux suints se succèdent sur place. Les anciens évêchés, établis d'ordinaire aux chefs-lieux des cités et les anciennes abbayes gardèrent généralement le nom antique de la cité : Nantes, Angers... Mais cc ne fut pas toujours le cas. Ccntule, au diocèse d'Amiens, est devenu Saint-Riquier. et Elue, Saint-Arnaud. La petite ville de Briovèrc, rump retranché sur la Vlrr.it glorifiait d'avoir ru pour évêque au vi· siècle, saint U, dont elle gardait les reliques. Sous les Carolingiens clergé et peuple voulurent que leur cite s'appelât Saint-LÔ. Cf. II. Dclchnye, Lorn *sanctorum.* dam *Analecta bollandiana,* t. xlvhi, p.23sq. Dans les campagnes.où se fondent pour lors les paroisses rurales, le passage présumé d'un saint ou la venue de scs reliques enfin le simple renom de celui-ci l'a fait adopter pour patron du lieu et de l'église neuve qu'on y a construite. Le nombre des communes qui, en France seulement, portent ainsi le nom d'un saint est considérable : il en existe 1l 00(l environ, à peu près 12 % du total de paroisses françaises, sans compter celles où le nom du saint est entré en composition, comme Iteiniremont, Domrémy, Dammartin, etc... Bien mieux, ce sont parfois des villes populeuses qui surgissent autour d'un tombeau de saint : une basilique s'élève, puls' une abbaye, puis une agglomération commerçante. C'est l'histoire de Saint-Denis près de Paris el de beaucoup d'autre villes.

Jusqu'ici les saints se sont installés par le droit du premier occupant. Mais il y a des cas de reprises assez curieux : un saint missionnaire a dédié dévotement ses églises à des patrons universels, comme saint Pierre ou la Mère de Dieu; or, sa propre renommée grandissant, sa sépulture dans un de ccs sanctuaires lui imposera un beau jour de détrôner ses saints favoris : ainsi saint Germain de Paris, qui avait fondé son abbaye sous le nom de Saint-Vincent, le supplanta, sinon pour le patronage, du moins pour le vocable de Saint-Gcrmain-des Prés; ct pareillement saint Merry pour l'église Saint-Pierre. Mais,aux xu et xine siècles, les bénéficiaires de ces mutations sont plutôt des saints catholiques, dirait-on, comme saint Étienne, saint Pierre, saint Jean l Évangéliste ct sur tout Notre-Dame, ou des saints populaires comme saint Nicolas. Il y eut en bien des villes Saint-Picrrcle-Vlcux et Saint-Pierre-lc-Neuf. La plupart des cathédrales de l'Est furent ainsi recédées au xi· siècle à saint Étienne, et la sainte Vierge reprit une trentaine de cathédrales de France. Saint Jean l'Évangéliste fut. au xm· siècle, adjoint, puis substitué souvent à saint Jean-Baptiste. Aux xiv et xv· siècles, sainte Catherine fut, quasi d'office, donnée comme patronne aux chapelles des hôpitaux, et saint Georges aux chapelles des châteaux. Dans celles des cimetières, saint Michel fut détrôné par sainte Anne.

2. *Dans les églises.* — Non contents de donner leur nom aux pays ct aux églises, les saints prennent dans les églises mêmes une place grandissante. Ccs pratiques de culte furent développées par les moines irlandais, voire anglais, influencés eux-mêmes par les évêques d'origine orientale, et par de grands voyageurs comme Benoît Biscop, abbé de Wcarmouth. A notre point de vue, cette influence se marqua par l'usage des images saintes, sous forme de peintures dans les églises: *quatenus intrantes Ecclesiam. omnes diam litterarum ignari, quaquauersum Intenderent, vel semper amabilem Christi sanctorumque ejus, guamois in imagine, contemplarentur aspectum.* Bède, l *ita Benedicti Hiscopi, Acta sand. ord. S. Bened.*. sæc. n, p. 964. Cette introduction des peintures, des vitraux de couleur dans les fenêtres· *nitri ad cancellandus ecclesia· /enestras (loc. cil.).* étaient bien à l'honneur des saints; cependant il ne peut être question d'un culte de ces images, dont la disposition savante et adhérente aux murs du temple, marque plutôt une intention d'enseignement dogmatique. « Car l'histoire du Seigneur faisait tout le tour de l'église de la Mère de Dieu; el dans celle de saint Paul, on disposa tout un ensemble do peintures montrant la concordance de l'Ancicn cl du Nouveau Testament : par exemple Isaac portant le bois de son sacrifice faisait face ou Christ portant sa croix. » *Loc. cit.,* p. l·

Cependant ccs usages durent étonner 1« évêques francs ; la réaction du concile de Paris de 825 en fut la conséquence, et In prohibition del images dans les églises du continent dura jusqu'au xi· siècle. Voir l'art. Images *(Culte des).* Au début de la renaissance architecturale ct, on peut dire, durant tout Pflge roman, la statuaire retrouvée se subordonne entièrement a l'architecture : telles les dix-neuf statues de patriarches de la façade romane de Chartres. A n'en pas douter, les saints ne sont là que pour monter la garde devant le temple de Dieu. A l'époque gothique, au xis siècle surtout· avec une liberté plus épanouie, les statues de saints s'adaptent encore partout aux formes de l'église, en accentuent l'expression de prière, et les vitraux historiés communiquent l'étincelle de la vie jusqu'aux parties hautes de l'édifice presque inaccessibles aux regards. Mais il ne viendra à la pensée de personne que ccs figures des saints patrons fussent ainsi placées pour réclamer des hommages : elles ne faisaient que reposer l'œil ct orner la demeure de PÉtcrnel. D'ailleurs, on devrait le remarquer, aucune statue de saints au-dessus de l'autel ou même près de l'autel : c'est la place du crucifix. Ce n'est guère qu'aux xive et xve siècles que les cathédrales élargiront leurs flancs ou se créeront des annexes de plus en plus spacieuses pour donner asile aux statues el chapelles de Notre-Dame ct des saints. Saint Michel protégera le porche ct le clocher contre la foudre, ct Marie trônera nu xiv· siècle dans la chapelle absidalc.

3. *Les translations.* — Ces prises de possession se faisaient souvent sans transfert de reliques; une decision épiscopale établissait le patron. Pourtant celui-ci sc déplaçait parfois : la dévotion des clercs, les rapports fréquents des évêques et de Charlemagne avec Rome, furent l'occasion de nombreuses translations de corps saints. Cf. Éginhard. *Hist, translat. S. MarceUini. P. I...* I. ex, col. 527-593. Les invasions normandes en occasionnèrent d'autres. Mabillon reporte à ce ixr siècle le nouveau mode de traiter les reliques qu'on a appelé l'élévation. Au xit cl nu xin siècle, en eflet, les chroniques spécifient bien qu'on plaçait les ossements dans un tombeau neuf ù fleur de terre : *depositum esl in fossam sibi pro·paratam....* dit-on de saint Germain de Paris. Mais, au siècle suivant, ‡ Lothairc prit l'urne du sépulcre de saint Arnaud de sous terre, où on l'avait posée (nu mi· siècle, lors d'une première translation) et la plaça en hauteur, de sorte qu'on pouvait en voir le fond cl allumer des cierges au-dessous ». Gf. Walafrid Strabon, *De miraculis S. GalH.* c. n, *P. L.,* I. exiv, col. 1008. Mabillon prétend, il est vrai, que « durant tout le ixe siècle, la plupart des corps saints reposaient encore sous la terre, cl qu'on trouve des exemples de ccs tumulations jusqu'au xr siècle». Cependant il ne faut pas oublier qu'on parle de reliquaires d'or ct d'argent dès le temps de Louis le Pieux. Cf. Paschasc Radbcrt cité plus loin, Mabillon. *Act. sand. O, S. B.,* t. n, préf., p. xxv-xxvt. En somme, cc siècle de Charlemagne, qui fut une renaissance à tant de points de vue. fit aussi une révolution dans le culte des reliquo, abandonnant toutes les sages réserves du passé romain.

2· *Popularité du culte.* — Ccs saints migrateurs et conquérants de\ aient avoir leurs historiens. I ne simple mention au martyrologe d'Adon ou d't suard ne suffisait pas. Il fallait pouvoir lire la vie du saint, entendre prêcher ses vertus, vivre enfin quotidiennement avec lui. Ainsi les manifestations littéraires du culte populaire furent les vies de saints ct les panégyriques; les manifestations visantes furent très variées.

1. *Les Vies de saints.* — Faites pour célébrer un patron, très souvent un saint des origines de l'Église, elles brodaient généreusement sur l'histoire ct prenaient des libertés avec la géographie, l^c mal datait de loin et H axait jadis trouvé quelques résistances. Grégoire de Tours raconte les déboires de ce clerc de l'oratoire dédié â un saint Patrocle, martyrisé à Troyes, qui, pour faire venir 1« gens, s'était procuré des Actes de son martyr ct les présenta tout heureux à snn évêque. Il en fut pour sa courte honte. *De gloria martyrum.* I. I. c. exit, *P. L.,* t. lxxi. coi. 763. L'évêque de Troyes n'en fut pas moins contraint d accepter plus tard cette Me retenue d'Italie. Mais, au ne siècle.les chefs d'Églises étaient bien gagnes à la cause des *Vitse sanctorum.* Depuis un siècle au moins, · les Passions des apôtres ct des martyrs sc conservent et sc chantent, comme tout le monde le sait ›, dans les églises d'Occident. Ihlduin. *Epist. ad iMdav. pium. P. L.,* t. cvi. col. 17. Hlldum défendait, hélas, ses Actes de saint Denis rAréopogftc. Mais il y en avait d'autres qui méritaient considération. Non content d'avoir lance la mode des martyrologes historiques, Bède avait écrit la Vie de plusieurs moines anglais; Jonas de Bobbin avait fait rcvisTc les grandes figures des fondateurs de Luxeuil; Flodoard consacrera aux martyrs un poème en dix-neuf livres; Paul Diacre s'était adonné aux Actes des saints d'Italie ct de Metz. Alcuin (t à ceux de Belgique. Avec cc dernier, nous sommes déjà arrivés à la pléiade des hngiograpbcs de l'époque carolingienne. Alcuin demandait des documents qu il se contentait de remanier. Cf. *Vita S. Richarii. P. L·.* t. ci, col. 682. Assez souvent les documents existaient encore, et même les récits; mats ils ne répondaient plus aux exigences des lettrés. Il fallait retoucher le style barbare et la présentation misérable. Voir les principes exposés à ce sujet par Paschase Radbcrt. *Passio S. Rufini, P. L.,* t. exx, col. 1490-1191.

Portées sur cc terrain, les anciennes Mes devaient succomber ct disparaître devant des compositions dont la tenue littéraire ne compensait pas le caractère factice; car les Normands ravagèrent pendant une centaine d'années les églises et les abbayes, ct incendièrent les bibliothèques. Nous axons dit comment Paschase Radbcrt s'en consolait : il avait entrepris une espèce d'anthologie des saints de la N·-u>tnc. *Histoire littéraire.* t. vi. p. 27l ; bien plus, pour fournir à ses contemporains une vie ct un éloge de Marie, qui fussent au diapason de leur piété, il n'hésita pas à mettre sous le nom de saint Jérôme son délicieux sermon *Cogitis me,* cl à adapter *i'Erangile de la nativité de Marie.* Cf. doni Lambot, *Revue bénédictine.* 1934. p. 235. Il faut lui adjoindre l lucbald (f 840) qui composa les vies des saints ct des saintes de Belgique: Anastase le Bibliothécaire. qui traduisit les légendes des saints grecs; Ruban Maur qui accueillit dans son martyrologe les légendes de sainte Madeleine ct de sainte Catherine, etc... Tous ccs auteurs cherchent l'élégance; un peu plus lard. Thcofroy d Epternach (t 1110) arrive, à grand renfort d'hellénismes, à se faire prendre pour un auteur grec par le grave Cellier. · La masse des légendes du x« et du xi siècle est en une sorte de poésie rimcc que l'on accommodait aux récitatifs du chœur. » Dom Pitra. *Études sur la collection des Actes des saints.* p. x.xxxvn. Le même auteur, pourtant très indulgent, avoue que pour rendre aux peuples une legende avec le corps d'un saint patron, il fallut en tenir quelquefois aux souvenirs des vieillards (1). Ccs vieillards avaient connu d'autres fiertés de patron. Il en résulta des légendes mixtes, où les noms, les lieux, les époques se confondent dans un fourré inextricable ›. *Loc. cit.*

Jusque-là les auteurs n'entreprenaient que quelques biographies de leur choix. Wolfhard, moine de Herrieden, au diocèse d'ElchsUdt ax ait cependant rédigé la première *Année chrétienne* connue; el, au xil siècle (cf. *P. L.*. t. cxxix. col. 893 sq.), beaucoup de grands

monastères firent récrire, voire même recomposer des passionnaircs complets. Au xm· siècle, on trouve des légendaires rimés, analogues latins de nos chansons de gestes, L'origine des ordres mendiants, n'est-elle pas une merveilleuse épopée évangélique? Aussi fit-elle l'objet d'histoires moral bées comme les *Fforetti* et le *Livre des frères,* qui sont encore des recueils de *Ville Patrum.* Aux xivf et xv· siècles, après les *Révélations* de sainte Gertrude, les *Vitu* deviennent des études de Pâme sainte ct des opérations les plus extraordinaires de la grâce. Signalons les encyclopédies de Vincent dc Beauvais. *Speculum historiale,* et la *Légende dorée* de Jacques dc Voragine, où toutes les légendes viennent confluer.

Nous avons mentionne toutes ces productions non pas pour en approuver les affirmations, mais uniquement comme témoignage dc la dévotion croissante des fidèles pour les saints de tous ordres. Ce qu'on peut tirer dc plus solide, en effet, de beaucoup de ces Mes de saints, cc sont les preuves du culte constant qu'ils ont reçu dans tel sanctuaire: quant aux faits de leur vie qui ont suscité une telle admiration, il faut concéder à la critique que le départ des choses certaines est difficile. Des plus suspects cependant, on pourrait répéter ce que Bullandus. avec un peu d'optimisme, écrivait de la *Légende dorée :* · Certes je n'approuve pas tout ce qui est écrit en ce livre; je ne doute pas néanmoins qu'il ait suivi des monuments anciens... Que Jacques de Voragine ait eu un style incorrect, c'était le vice du temps. Mais il était docte ct pieux... » *Acta sand.,* préface générale, § iv, p. 10. Les hagiographes ont sur place trouvé bien plus qu'un nom. ct « les saints qui n'ont pas existé » ne sont qu'une infime exception. Cf. II. Delehayc, *Sanctus,* p. 208.

Dans ces témoignages de la piété envers les saints, l'élément humain ct populaire, c'était fatal, paraît plus contestable (pic la vie du saint lui-même. Les chroniqueurs sc sont faits les échos dc l'enthousiasme des foules ct ils ont raconté, avec l'intention de les faire admirer de la postérité, les merveilles les plus invraisemblables accomplies sous leurs yeux ou rapportées par la tradition. Cependant la gloire en est rapportée à Dieu. Gf. Adrevald dc Fleury. *De miraculis S. Bcncdicti,* dans *Act. sand. O. S. IL,* t. n, p. 363, et *passim.* Dc plus, à coté des guérisons corporelles, ils ont fait une place aux conversions. Cependant ils imaginent des rivalités entre saints ct tirent de tel miracle accompli chez eux des conclusions qui auraient laissé rêveur saint Augustin. *Loc. cit.* Ils approuvent même des façons de prier qui sont de vraies mises en demeure, *loc. cit.,* p. 366, sinon des menaces et des injures. *Loc. cit.,* p. xxvi. Que dire de tout cela, sinon (pie ces abus regrettables ne pouvaient être évités? Nous n'approuvons pas tout ce (pic nous tolérons, auraient pu dire, après saint Augustin, les plus sages des évêques de ccs pays. « La religion de la multitude, a dit à ce sujet le cardinal Newman, a toujours un côté vulgaire; clic sera toujours empreinte de fanatisme ct de superstition, tant que les hommes resteront ce qu'ils sont. La religion du peuple est toujours une religion altérée, en dépit des précautions que prend la sainte Église. » Newman. *Culte de la sainte Vierge,* p. 123. Au reste, le catholicisme lui-même avait l'antidote dans une dogmatique ferme qui remettait sans cesse les saints au-dessous du Christ et dans une morale qui était plus spirituelle que rituelle.

Il y a dans ces récits toute une part de merveilleux, dont l'authenticité n'est aucunement prouvée: miracles dont le caractère même Indique la fausseté, révélations qui autorisent telle pratique dc dévotion envers les saints. Admettons qu'il y ait une grande part de convention littéraire; mais on serait plus à l'aise aujourd'hui si elle n'avait pas existé. Cf. A. Malien, *Le culte des saints,* p. 111.

Quand ces fails merveilleux atteignaient la célébrité, l'Église universelle s'en faisait l'écho bienveillant: elle laissait passer dans les lectionnaires, puis insérait au bréviaire, les légendes concernant les fêtes de la Vierge (Notre-Dame des Neiges) et des saints : saint Sylvestre ct les papes plus anciens héritèrent des légendes ct des *Fausses décrétales.* Il y avait là une condescendance qui tenait au peu de cas qu'on faisait alors de l'histoire. Somme toute. Dieu n'a pas fait de miracles pour permettre à l'Église de séparer l'ivraie du bon grain; mais c'était tout de même de l'ivraie semée par le diable dans l'finie du peuple. Les biographes d'ailleurs ne font pas un secret de leur intention édifiante. Aussi le saint a-t-ll toujours toutes les vertus : *castitate pnedilus, caritate profusus, in Digitiis sedulus, in oratione dévolus, in fide perfectus,* etc... Ges expressions reviennent en toutes les Vics. On les décrit en ternies que l'on veut simples, mais (pii ne sont pas toujours sans recherches verbales. On omet de nous dire les débuts, les échecs et les éclipses de cette sainteté, ct, devant des gestes plus contestables, on prend le parti du silence ou de l'interprétation bénigne. La simple vérité aurait été assurément plus simple et plus loyale, et en somme plus edi liante.

Mais si les dieux n'ont pas revécu dans les saints, les légendes des dieux du moins n'ont-elles pas influé sur celles des saints du Moyen Age? Point ou très peu. Moins en tous cas (pie pour certains *Acta tnarlgrum :* leurs faits et gestes ont parfois été modelés sur ceux dc Noire-Seigneur et des apôtres : naissance miraculeuse, présages hâtifs de sagesse cl de puissance, multiplication des pains, marche sur les eaux, punition des incrédules par le feu du ciel, résistance impavide à tous les tourments, etc... Et, naturellement, on fermait bientôt les Évangiles canoniques pour recourir aux Evangiles apocryphes; et l'on complétait tous ces thèmes par des emprunts aux éternels récits du folklore. Toutes les phases dc la vie des saints, toutes les manifestations de leur culte portent, ici ou là, des enjolivements poussés sur cette racine vivace des traditions populaires. Le saint avait aime les hommes, mais aussi les animaux et les plantes : cet arbre merveilleux avait été planté par lui, c'était son bâton qui avait fleuri. Il avait prêché aux bêtes sauvages, il en avait excommunié, il en avait guéri de leurs blessures el aujourd'hui encore, à son sanctuaire, il guérissait les chiens enragés, comme les fidèles affligés dc certaines maladies, etc... Cette église qu'il protégeait, il en avait lui-même indiqué l'emplacement par une apparition ou l'invention dc sa statue; il en avait enclos le terrain; il en avait bâti en une nuit ou rebâti les murs, s'opposant de mille façons à son déplacement, faisant sonner les cloches toutes seules à son passage, au moment de sa mort ou au jour de sa translation, etc... Sa châsse s'était arrêtée parfois inopinément à un endroit du chemin d'où scs reliques, devenues pesantes, ne pouvaient plus être enlevées; les sources y jaillissaient comme sous le bâton de Moïse, les arbres y fleurissaient en plein hiver, etc... En conséquence, on convoquait à ses fêtes les animaux domestiques, el les bêtes de la forêt s'y donnaient rendez-vous. Cf. P. Sébillot, *Le folklore de France, passim* et surtout t. ni, p. 106-138, 137-115; t. iv, p. 111-121, 112-115, 211-216, 277, etc... Mais une chose que les hagiographes n'ont pas trouvé dans les traditions barbares, c'est la bonté des saints pour les pauvres cl les pécheurs. Seulement, si Ton veut leur en faire un procès, il faudra bien le porter devant François d'Assise et Jésus de Nazareth.

2. *Dans les sermons* les saints paraissaient tels qu'ils étaient vus par les prédicateurs en leurs méditations : prêts à servir d'exemples aux fidèles. C'est dire (pie, seuls les grands saints dc l'Evangile et certains patrons universels avaient les honneurs d'un panégyrique particulier. Des autres saints on déclamait seulement des espèces de sermons *de communi,* dont les recueils avaient été faits au moyen des panégyriques des Pères latins, en en .supprimant toutes les particularités historiques. Libre nu prédicateur qui utilisait ces canevas de les compléter par quelques détails, sans date ni couleur locale. Cf. Ixtcoy de La Marche, *La chaire française au xiii· siècle,* p. 273-277.

Ilnymon de Halberstadt (f 853) a composé ou plutôt compilé une douzaine d'homélies *de tandis, turn proprùr singulis, lum communes omnibus.* Mais toutes prennent texte de l'évangile ou de l'épître de la fete, cl l'on imagine sous quels symboles apparaît l'Assomption de Marie retrouvée par Hnymon dans la péricope Luc., x. 38-42, *P. L.,* t. cxvm, col. 767. Haban Maur, a tout juste le meme nombre d'homélies ct sur les mêmes saints. *P. L.,* t. ex, col. 9-60. Mais il devait a sa réputation d'hagiographe de décrire lu vie dc ses héros : « Célébrons la fête dc saint Martin pour suivre les exemples de Martin : ne soyons donc ni ivrognes, ni voleurs! » C'est de la catéchèse rudimentaire.

Saint Pierre Damien (t 1072) a composé plusieurs vies des saints moines qu'il était censé connaître, ct une cinquantaine de sermons sur des martyrs qu'il connaissait moins. Cependant ces derniers sont aussi en forme dc biographies, car ils sont destinés à l'édification et à la réforme des mœurs. Comment le prédicateur construit-il ses panégyriques? Il prend d'abord « les très véridiques gestes du martyr », ct puis ce qu'ils nc disent pas, il le suppose, par exemple la vie quotidienne du futur martyr : « Car. tant qu'il fut laissé en paix, il eut soin de garder en lui-même ses mérites, et il fallut la persécution pour lui faire répandre à la connaissance de tous l'odeur de son courage. C'est comme la moutarde dont parle l'Evangile : si l'on n'éerasc pas le grain, il ne donne pas sa vertu. Il en est bien ainsi de tous les saints... Mais vous nc pouvez pas croire que saint Vital a commencé à vivre religieusement au Jour de son martyre. » *De sancto Vitale, P. L.,* t. cxliv, col. 386-387. Ccs semions sont donc à recommander, non à Phislorien, mais au moraliste.

Le plus sage est encore saint Bernard : de la vie des saints, il ne prend guère que la note dominante, par exemple que les apôtres ont pratiqué la prudence, les martyrs la force, les confesseurs la justice cl les vierges la continence ». *Scrmo de S. Benedicto,* n. 12. *P. L.,* t. ci.xxxiii, col. 382. Et. s'appuyant sur cette vertu fondamentale, il fait un petit traité de morale appliquée à ses auditeurs, en laissant dc côté comme non pratique tout ce qui concerne les miracles du saint. *Dr S. \ ictorc, ibid.,* col. 373.

Somme toute. Il y avait là des cours supérieurs dc perfection et dc vie contemplative. La critique a beau jeu de détruire quelques fables, de montrer (pic les Ac tes de saint Théodore ou dc saint Gilles sont apocryphes. Tout cela nc change rien à une vérité plus importante : ces récits ont fourni des modèles à des milliers d'âmes chrétiennes, et puis ils ne renfermaient rien (pii ne fût une mise en valeur de l'Évangile. l'nlln le culte allait aux saints eux-mêmes; car ccs *Vitu* avaient eu des originaux <pil en étalent dignes : là non plus les saints ne sont pas les successeurs des dieux.

3. *Dans la vie quotidienne.* — Ainsi envahis de toutes manières par les récits et les sermons, sans parler des statues des églises, les fidèles vivaient familièrement avec les saints. Les saints tissaient l'année ; leurs fêtes battaient la mesure du temps, dictaient au travail de sages conseils. Naturellement les saints rendaient des services plus palpables. « Tous avaient le merveilleux pouvoir de consoler, de soulnger.de nous délivrer dc nos maux. Ih étaient les Esculapes du Moyen Age. Mais chacun d'eux avait un peu son rayon · : saint Hubert guérissait la rage, cela par sa vocation manquée de chasseur; sainte Apolline, par le fait de son martyre, guérissait les maux dc dents; sainte Lucie, pure question de nom. guérissait les maux d'yeux cl ainsi dc suite. CL L. Gillet, *La cathédrale vivante,* p. 201-208.

3n Solennité du culte. — 1. *liturgie.* — Ixts liturgies celtique ct mozarabe étaient alors en avance sur les liturgies gallicanes et surtout sur la liturgie romaine, pour l'expression dc la prière aux saints : les longues litanies et les pieuses invocations du missel de Bobbio et du *Book of Cerne,* nous le font toucher du doigt. Alcuin s'en aperçut : il composa pour les moinc^ et autres pieuses personnes des missels et, nous dirions, un bréviaire pour la semaine, qu'il appela *Liber sacramentorum* ct *Officia per ferias, P. L.,* t. ci, col. 439-460 ct col. 509-524. CL *Alcuini Epist.,* u ct cxi.n. *ibid.,* col. 215 et 385. Nous n'avons pas à chercher les sources où il a puisé; mais il nc les a pas Inventées, et les missels irlandais ou mozarabes, dont il ne disait pas grand bien pourtant, ont dû être mis a. contribution. Ce qu'il faut y remarquer, c'est, d'une part, l'absence d'un cycle liturgique au profit des saints : dans le sacramentaire, sur vingt-cinq messes, il y en a dix *in veneratione sanctorum.* Le samedi était consacré à la sainte Vierge et le mardi aux saints anges. Ce qu'il faut noter surtout, c'est la forme, et le ton. assurément nouveau en Gaule, des prières aux saints : des litanies des saints Interminables et variées, des invocations à tous les patriarches et prophètes : *Custodi me per orationes patriarcharum, per merita prophetarum... apostolorum, martyrum, confessorum, qui tibi placuerunt ab origine mundi usque ad consummattonem sarculi. Oret pro me sanctus Abd... Roget pro me fidelis Abraham, qui primus credidit... Officia per ferias, oratio sancti Grcgorii. P. L..* t. ci, coi. 590. *Oret pro me :* ce sont donc là des prières privées; ce sont aussi des prières facultatives : *l'nusqutsque enim in sua sensu abundet. P. L.,* t. c. col. 385. Mais elles ne tardèrent pas. quelques-unes du moins, à entrer dans les livres officiels. Car ce fut une véritable déception quand, vers 785. on prit connaissance des livres romains que Charlemagne imposait aux églises dc l'empire. Là encore Alcuin joua son rôle : il supplémenta le sacramcntairc envoyé par le pape l'âdrien de toute une partie sanctoralc. notre commun des saints, (pii permettait aux prêtres dc dire des messes de leurs saints préférés. Ainsi, grâce a son esprit d'initiative, sa mesure et son tact, sa compilation fit loi à Aix-la-Chapelle, dans l'empire el à Home même à partir du Xe siècle : c'était vraiment un missel grégorien-gélaslen *modernis temporibus ordinatus.* Cf. *Didionn. de liturgie,* art. *Alcuin.*

Enfin la fête de la Toussaint fut instituée dans l'empire, non pas à la date du 13 mai. comme à Home sous Boniface IV en 608. mais le Ip novembre. A cette date, les martyrologes irlandais du vu· siècle, celui de Bède et une lettre d'Alcuin de 800 signalent bien, de ci de là. une *solemnitas sanctissima* en l'honneur « de la Trinité, de l'Unité, des anges et dc tous les saints ». Alcuin. *Epist.,* xci, l. c. col. 296. Mais c'est en 835 que Gregoire IV, voulant rendre universelle une fête dont l'idée était réalisée à Home même depuis Grégoire III (731-741) et que célébraient au ler novembre un grand nombre d'Églises (l'Occident, engagea Louis le Pieux à décréter ‹ que la fête de la Toussaint serait célébrée en Gaule cl en Germanie au Ier novembre ». Sigeberl de Gcmbloux, *Chronique, P L.,* t. clx. col. 159.

C'est aussi au milieu du ix« siècle que fut introduite a l ordinaire de la messe la formule : *Suscipe sancta Trinitas... in honore beata: Marite semper virginis...et omnium sanctorum, ul illis proficiat ad honorem...* Prière des assis-

tant d'abord, elle devint, au début du x siècle, une prière du prêtre. La suite de la formule, dans un style rimé qui trahit son époque, exprime bien les avantages que l'Église espère du culte des saints, et spécialement dc la messe célébrée au jour de leur fête : l'honneur des saints procuré par l'offrande du saint sacrifice d'abord : *ut illis proficiat [oblatio] ad honorem,* et secondairement par · la mémoire que nous faisons d'eux sur la terre ›

c'est l'exégèse dc Bellarmln, *Controll de eucharistia,* c. vin — le salut dos chrétiens par l'intercession dc ces saints au ciel, intercession implorée par notre prière terrestre, ('.f. Lebrun. *Explication dc la messe,* t. i, p. 319 321.

l)ans le cycle liturgique, le sanctoral est très envahissant. Non seulement le calendrier sc charge chaque Jour de nouveaux saints, mais le missel s'enrichit de quelques messes propres, avec leur introït, leur graduel, etc. (messe *Salue sancta parens* du x® siècle, graduels des fêtes dc la Visitation, *alleluia* dc l'Assomption, dc Saint-Picrre-aux-licns, etc.). Seuls le respect de l'anliphonairc dc saint Grégoire et la difficulté dc créer des mélodies nouvelles ont endigué l'invasion. Mais l'ofllcc canonial accueille des pièces propres bien plus nombreuses, cn particulier les hymnes aux saints, communes à tous comme le *Placare Christe* du ix® siècle, *Piste con/essor* cl le *Sanctorum meritis,* d'autres particulières à l'un d'eux ct retraçant scs vertus ct quelquefois sa vie. Les oraisons s'encombrent également de détails historiques, pas toujours bien vérifiés (collectes dc sainte Catherine, dc saint Denis, etc.); les oraisons communes demandent le suffrage de tous les saints principaux : A *cunctis.* Les formules de confession, assez courtes jusqu'au xn® siècle (celles qui ont été conservées par divers ordres religieux) s'allongent jusqu'à la formule dc notre *Confiteor* actuel, qu'on date d'un concile dc Ravcnnc dc 1311.

Les litanies des saints ont bien conservé l'ancien cadre, où *miserere nobis* s'adresse à Dieu ct *ora pro nobis* à la Vierge ct aux saints; mais le nom des paIrons locaux vint allonger démesurément la liste de chaque diocèse. On peut remarquer pourtant que les litanies oflicielles du samedi saint gardaient, sinon toujours la teneur romaine, du moins une brièveté antique. Avec les séquences et les proses dc Notkcr et consorts, chantées à la messe, nous arrivons aux confins du culte public ct du culte privé; car c'étaient des pièces excessivement populaires, dont les prêtres faisaient parfois le thème de leurs prédications cl qui furent souvent traduites cn langue vulgaire ct transformées cn cantiques extraliturgiques. Cf. *P. L.,* t. i.xxxvn, col. 35. Cette popularité tenait justement à leurs accents de dévotion enthousiaste ct même tapageuse pour les saints patrons des diocèses ct des paroisses.

On pourra donc trouver que la part des saints devenait bien grande — elle l'était cn effet — dans une liturgie qui était le culte de l'Église pour Dieu ct le le Christ, Cependant, il faut distinguer dans cet apport ce qui constitue la prière sacerdotale, c'est-à-dire les formules de préface, le canon dc la messe ct ses oraisons: or, toutes ces prières sont constituées dans l'ancien moule : *Domine sancte, Pater omnipotens... per Dominum nostrum,* et les saints n'y jouent qu'un rôle secondaire d'intercesseurs, Les autres pièces, où ils prennent volontiers la grosse place « ont une portée préparatoire ct dispositive relativement aux prières proprement liturgiques; clics fournissent aux fidèles le motif ou le thème spécial île scs adorations, elles réveillent notre foi, excitent notre amour, demandent la grâce. » D. Lambert Baudoin, *Essai de manuel de liturgie,* dans *Les questions liturgiques,* t. m, p. 273. La preuve cn est qu'elles n'étaient pas même récitées autrefois par le célébrant, mais par la *schola* des chantres ou par le chœur des moines laïcs. ‹ Bref, elles sont en fonction des prières sacerdotales; loin de nom détourner du ternie unique de notre culte cl de sc substituer à lui, elles nous le font atteindre pleinement › *Loc. rit.* On remarquera d'ailleurs que. parmi ces formules secondaires, celles qui ont été ajoutées au Moyen Age affectent volontiers la forme de prières formelles aux saints, que ne connaissait pas l'ancienne liturgie romaine : elle disait : *Mirabilis Drus in tandis suis, Vultum tuum deprecabuntur;* les nouvelles formules disent maintenant : *Salue sancla Parens, Solc jubente Deo, Petre catenas.*

A ce propos, Suarez se préoccupe de réformer quelques formules liturgiques introduites au Moyen Age : « L'Église prie parfois les saints *ut ipsi faciant :* on dit dans le *Salve : Tnos misericordes oculos ad nos concerte.* » A cela rien à dire, puisque l'explication vient tout de suite : *El Jcsum... nobis ostende.* Mais on prie les apôtres : Nos *a peccatis omnibus\\solvite jussu qutuumus.^Quorum præcepto subditur\salux cl languor omnium.* » Le culte, répond Suarez, ne lient pas surtout aux formules et aux signes extérieurs, mais bien plutôt à l'intention; souvent nous prions l'intercesseur dans les mêmes termes que l'auteur du bienfait, nous lui disons qu'il ait pitié de nous, qu'il nous accorde notre demande, et autres choses semblables; mais nous entendons toujours qu'il fasse cela en intercédant pour nous. C'est bien le sens de l'Églisc; aussi termine-t-elle toutes scs oraisons en attribuant tout à Dieu. D'ailleurs on peut parfois demander à un saint de coopérer avec Dieu pour nous procurer tel bienfait : on peut prier son ange gardien « de nous protéger, de nous ‹ il luminer ct de nous aider », et un saint, de nous guérir: saint Augustin disait dans cc sens : *Faciunt autem ista martyres, vel potius Deus, vel orantibus, aut cooperantibiis eis. Dc civit. Dei,* L XXII, c. x. Suarez, *Opera omnia,* t. xiv, p. 37. D'ailleurs les prières aux saints ct même l'Aoe *Maria,* sont restés, au Moyen Age, des formules de surérogation que les fidèles n'étaient pas obligés dc réciter, ni même dc savoir, comme le *Pater* ou le *Credo,* seuls obligatoires. Ni les chartreux, ni les templiers, ni les cannes, ni les frères mineurs, ni les frères lais dominicains ne devaient réciter Γ*Ave Maria;* c'est chez les cisterciens, où le culte dc la Vierge prit de très bonne heure un grand développement, et encore pas dans les us de Citeaux, mais dans le Grand Exorde, au L IV, c. xm, que l'on volt la Salutation angélique apprise de tous, puis imposée. Mais, au xm· siècle, l'Aoe *Maria* se généralisa comme prière dc dévotion, bien que la formule n'en fût pas encore fixée.

On peut rattacher sans crainte à In liturgie les arts liturgiques. Sans doute ‹ dans lu constitution du programme iconographique des églises, à côté de la littérature religieuse et de l'inspirai ion des docteurs, force est de faire une part à la tradition artistique » et aux circonstances de lieux. Cependant, les règles générales reflètent bien la doctrine catholique : « La place d'honneur est pour la statue du Christ : elle occupe le trumeau dc la porte centrale; à ses côtés, aux piédroits, sont figurés les apôtres... A l'une des portes secondaires de la façade préside la statue de la Vierge, à l'autre la statue du saint patron du diocèse ou dc l'église, avec des fails de la légende du saint, ou d'autres figures dc saints choisis en raison des rapports dc dévotion qu'entretient avec eux l'église cn particulier (pèlerinages, possession de reliques, souvenirs historiques). » L. Lefrançois, *Les maîtres de Part, Les sculpteurs français,* p. 31-34. L'intercession des saints était traduite d'une façon singulièrement frappante par le grand Christ dc la nef. au pied duquel étaient agenouillés la Vierge et saint Jean, priant pour la terre.

2. *Les règlements.* – Ils existaient, comme on le voit, même pour les laïcs qui ornaient un porche d'église cl pour mie caravane de pèlerins qui devaient

passer dc tel tombeau à tel hospice cl à telle fête populaire, pour le clergé surtout dont le missel endiguait les imaginations. Pourtant bien des points du culte restaient encore libres. Mais la diminution du sens chrétien amena l'Église a légiférer sur la matière.

La première réglementation officielle devait concerner précisément h droit aux honneurs des saints, la canonisation. Sur les origines et les modalités successives de l'usage, voir l'art. Canonisation, t. n, col. 1626 sq. Citons ici le premier décret solennel, celui du concile romain de 993 pour saint l Irich d'Augsbourg. mort en 973. *Communi consilio decrevimus memoriam illius... aflectu piissimo, devotione fidelissima venerandam : quoniam sic adoramus et colimus reliquias martyrum rt conjessorum ut eum cujus martyres sunt adoremus; honoramus servos ut honor redundet in dominum, qui dixit : Qui vos recipit me recipit.* Ac *proinde nos, qui fiduciam nostrir justituc non habemus, illorum precibus ct meritis apud clementissimum Deum jugiter adjuvemur.* Mansi, *ConciL,* t. xix, coi. 170. Dans ces considérants du décret, on voit combien le culte des saints était lié au culte de leurs reliques, lui nature du culte est expliquée par une citation exacte de la lettre de Jérome à Riparius; mais on ne saurait dire si celui-ci aurait laissé passer l'expression : *adoramus et colimus reliquias,* même avec la précision qui suit. L'intercession des saints est exposée au moyen d'une oraison du missel romain. Le dispositif du décret de canonisation dans une langue embarrassée, donne comme motif de cette déclaration assez insolite ▮ le désir de toutes les Églises et l'administration du Siège apostolique : *quia divina saluberrima pnecepta, ct sanctorum canonum ac venerabilium Patrum instabant efficaciter documenta, omnium ecclesiarum pio considerationis intuitu, tmrno apostolici moderaminis anisu, utilitatum commoditatem atque firmitatis perficere integritatem, quatenus memoria l dalrici... divino cultui dicata exsistat...* Texte dans Denz.-Bann\\., n. 342. 4

Se bornant à stigmatiser l'esprit d'hérésie *(De lucres.,* c. n) et le défaut dc mission en quelques prédicateurs, qui sont les vaudois. mais qu'il ne nomme pas, le IV· concile du Latran (1215) condamne en bloc les erreurs d'un certain Amaury. natif dc Ghartrcs. qui avait fait des adeptes forcenés à Paris mais se convertit lui-même et mourut de chagrin : Nous réprouvons et condamnons renseignement pervers d'Amaury... dont la doctrine ne doit pas être taxée tellement d'hérésie, mais plutôt de démence. · Denz.-Bannw.. n. 133. Or quand on cherche le précis dc ces erreurs dans les auteurs contemporains, on ne sait si, pour le culte des saints, Amaury aurait vraiment prétendu qu'il ne faut pas encenser les autels dédiés aux saints ct leurs images, ct que les invocations des saints sont une idolâtrie », comme le note Duprcau. ou s'il s'élevait simplement, comme le pense Sander, contre l'usage de l'encens. Mnnsi, *Concilia,* t. xxit, col. 1080 CD.

La plupart des décisions conciliaires du Moyen Age visent des excès ct superstitions dans le culte : ainsi le canon 17 du concile d'Avignon de 1209 prescrit : • Aux vigiles des fêles des saints, on ne tolérera dans les églises ni danses théâtrales — *histrionica',* et non *historien'* — ni des courses ou des jeux déplacés, ni des chansons érotique v.mM. t \\n, coi. tsi Le IV· concile du Latran (1215) réglemente l'exposition des reliques anciennes, et soumet la vénération des nouvelles à l'approbatlon du p.ipc. pÛÎS s'elexe contir ‹ les prélats qui permettent qu'on trompe les pèlerins par des documents vains ou faux, comme on est accoutumé de le faire en bien des endroits pour y trouver une occasion de lucre ». Plus loin, · les discours des quêteurs, *nonnullus abusiones mentiendo,* » pourraient bien concerner aussi certains panégyriques légendaires. Can, 61, *lue. cit.,* col. 1030. Du moins le synode dc Mayence de 1233 parle dc ‹ collecteurs d'aumône qui prêchent dans les églises et exhibent des reliques ». Can. 30, dans Mcfele, *Hist, des conciles,* t. v, p. 1549.

//. La DOVrRIJfK.— Le document le plus éloquent ct le plus complet est sans doute celui quel·Église romaine fait lire au bréviaire, durant l'octave de la fête de la Toussaint : il reste attribué à Bède ct il était présenté jadis sous le nom de saint Augustin; les citations de l'un cl l'autre docteurs y sont en effet fréquentes. Mais c'est en réalité un cenlon dc l'époque carolingienne. *P. L.*. L xciv, col. 450-153. Cette homélie célèbre les mérites et la gloire des saints de dix ers ordres; elle engage à les suivre au ciel, à les imiter, mais ne parle pas de les invoquer. Une autre pièce, qu'on a prêtée aussi a Bède, répare cet oubli. Zxx·. *cit.*. col. 155. Au reste, en prêtant ces homélies au vénérable Bcdc, on prêtait à un riche; cf. *In Cantica.* L III, *P. L.*. t. xci, col. 1112 : · Envolons-nous dans le trou du rocher d'un vol rapide, c'est-à-dire cherchons les fréquentes intercession des anges et des saints pour nous, près de la misericorde de notre doux Créateur. › Etcc mouvement n'est pas furtif : dans ses expositions, le sens anngogique fait vivre Bède avec les saints. Agobard le citera en faveur du culte des images, et il l'aurait trouve à toutes les avenues dc la déx'otion nouvelle : martyrologes, Mes de saints, translation de reliques, offices liturgiques. Pourtant sa situation et scs goûts ne lui donnèrent qu'une influence théorique. I.'Anglo-Saxon qui fut te véritable apôtre du culte nouveau sur le continent, ce fut Alcuin, l'homme dr confiance de Charlemagne. Moins soucieux que Bède ct que saint Grégoire des formes traditionnelles, il fait passer son enthousiasme dans dc petits livres dc dévotion privée, dont nous avons parle plus haut et dont on ne saurait exagérer l'influence. Il prêche d'exemple : dévot de saint Martin, il conseille à ses amis, «si l'occasion s'en présente, le pèlerinage au tombeau de l'apôtrc des Gaules, *non inane iter,* pour recommander leur vie à scs saintes prières ». *EpisL.* cvin. *P. L.,* L c. col. 327. Il signale bien « chez quelques-uns un doute qu'ils tiennent secret : est-ce que les âmes des saint apôtre et martyrs et des autre saints sont reçue dan le royaume du ciel avant le jour du jugement ' Mai cc sont là de ce menus traits qui sortent, à mon sens, dc carquois perfides, et qui servent à certaines gen pour essayer de blesser l'unité de l'Église sainte ct catholique ». *Epiât.,* cxm. col. 312. Ces gens niaient-ils pour cela l'invocalion des saints? Alcuin ne le dit pas. mais il soupçonne, a-t-on dit. le Espagnols de cette nouvelle hérésie; nous verrons lc> soupçons se confirmer au sujet d'un évêque goth. Claude de Turin. Mais il peut faire allusion à drs compilateurs comme Haynion de Halberstadt qui, *AnnssonDe varietate librorum.* nvait admis quelque textes peu clairs de Prosper d'Aquitaine ct de saint Grégoire.

Mais, sauf ces exceptions, qui sont elles-mêmes contestable on ne peut guère au Moyen Age soupçonner d'opposant Tous les docteurs sont fidèles au culte des saints. Ce qu'on peut remarquer tout au plus, c'est que. au ix siècle, plusieurs mettent encore une certaine circonspection à approuver les manifestations qui s'accentuent, tandis qu'aux siècles suivants les prédicateurs sc montrent plus enthousiastes. Ainsi nous suivrons le dexeloppement de la doctrine au Moyen Age sous ce trois rubriques : les modères, les fervents, les défenseurs.

1° *l.cs mod^re's.* — Le courant nouveau ne trouva pas que des partisans dans PEmplre carolingien. La querelle des images, en particulier amena plusieurs dc ces évêques à marquer leur position, meme sur la question plus générale du culte ct de l'invocation des saints.

Agobard de Lyon était un esprit conservateur : il devait donc sc défier du culte des images ct en même

temps garder le culte des corps saints, celui des saints du ciel et l'usage de les prier. C'est en effet ce qu'on trouve dans son *Liber de sanctorum imaginibus, P. L.,* t. civ. col. 199-228, qui n'est guère qu'un tissu de citation·», Mais, puisqu'il s'y réfère au *Martyrium Polycarpi, loc. cil.,* col. 213-211, il ne doit pas être un adversaire du culte des reliques; puisqu'il cite la C]/<f *de Dieu,* I. X, c. i, iv, xv, xix-xx, il est bien d'avis d'honorcr les saints. Cc qu'il ne peut admettre, c'est qu'on leur donne les honneurs divins, les considérant comme d'autres Christs, comme d'autres médiateurs. *Loc. cil.,* col. 202-201 et surtout c. xxxv, col. 226. Mais il croit à l'intercession des saints : · Car lorsque les anges nous exaucent, c'est Dieu lui-même qui exauce, «pii écoute nos prières dans son vrai temple non fait de main d'homme; il nous exauce également en tous ses saints. › *Loc. cit.,* col. 210.

Plus «pie modéré, indifférent fut Claude, évêque de Turin. D'origine espagnole, de caractère violent, il partit en guerre en son diocèse contre les croix et les images des saints. Mais nous le connaissons mal; et cc n'est guère que par les citations de scs contradicteurs, Jonas d'Orléans et Dungal le Reclus que nous connaissons *VApologeticum* où il défendait ses idées. Or, malgré des assertions gouailleuses sur le culte des images, les pèlerinages â Borne, etc..., on ne trouve contre l'intercession des saints, que cette réflexion assurément insidieuse : · Qu'csl-ce «pic veut dire l'Écriture : *Si fuerint in medio ejus Noe et Daniel et Job,* c'est-à-dire des hommes aussi saints et aussi justes que ceux-là et d'autant de mérite, *non liberabunt filium neque filiam...* Ceci soit dit pour que personne ne se île au mérite ct à l'intercession des saints. » Cité par Dungal, *P. L.,* t. cv, col. 464. Mais, à vrai dire, le procès serait à reprendre à l'aide des inédits de Claude, particulièrement le commentaire *In Levititum.ms.* de Heims *26-59,* dont Mabillon n'a public que l'introduction. On y lit que Jésus ‹ par sa mort ct dans sa mort nous a unis plus véritablement tous», fol. 7 r°, ct que son sang a pacifié le ciel et la terre, *ut cielestibus terrena sociaret. Quomodo non ct cum sanctis, non solum qui m terra sunt, sed et qui in eidis?* », fol. 27 v°: voilà bien la communion des saints qui fonde notre culte des saints. Aussi, déjà avec les saints de la terre, ⁹ dans le sacrifice de la pénitence, il est permis d'user du secours d'autrui, comme l'atteste l'apôtre saint Jacques. Priez les uns pour les autres pour être sauvés. *Sed multo magis justorum utamur adjutorio; ipse enim subdidit : multum valet oratio justi assidua* » (Jac., v, 16), fol. 18 r°. Cette prière est la fonction du prêtre : *Recte sacerdos dimittit et deprecatur : misericors est enim ct fidelis sacerdos ad Dominum, qui exorat pro peccatis populi.* Fol. 22 v°. Mais les justes du ciel ne prient-ils pas aussi pour nous? Claude est excessivement réticent sur ce point crucial de son enseignement. Voici cependant quelques bonnes paroles : *Qui etiam sint isti qui vendunt arides, nisi prophetic ct apostoli, qui mihi cum peccavero ostendunt d consilium dant quomodo debeam corrigere errores meos d emendare peccata mea?* Fol. 28 r°. Mais on n'achète point ce secours par des prières aux saints apôtres : *Quid autem pretii comparantibus sumant? Illud opinor : legis studium. vigilias audiendi verbi Dei; sed super omnia dignissimum pretium obedienliam pulo. Loc. cit.* C'est sans doute que les saints brûlent déjà de charité pour nous : *Omnia sacrificia... vel passione Domini, vel devotione ejus sanctorum flammam caritatis ardentem figurate denuntiant.* FoL 28 ⁸ Pour entretenir ce même feu dans l'âme de tous les chrétiens, l'exemple des saints est un feu ardent : *Ligna subjiciat, id est fidelis quisque, ne in eo caritatis flamma deficiat, in corde suo tam exempla Patrum quam sancta Scriptura testimonia congerere non desinat... Ignis est iste perpetuus qui nunquam deficit de altare, quia etiam post hanc idiom eorum mentibus /eruor caritatis ardescit.* Fol. 29 v»,

Il est assez vraisemblable quo d'autres œuvres inédites de Claude, et surtout son fougueux *Apologeticum,* si nous le retrouvions entier, nous mettraient devant certaines négations manifestes. Mais les citations faites par Dungal ne contiennent rien de bien virulent contre le culte des reliques. Sans doute Jonas d'Orléans, une dizaine d'années plus tard, essayait bien d'interpréter dans ce sens un de ces extraits, les seuls documents qu'il eût à sa disposition, *De cultu imaginum,* 1.l, *P. L.,* t. evi, col. 329; mais bien plus probablement, Claude s'exprimait contre les saintes images. Au reste Jonas lui-même est à classer parmi les partisans modérés du culte des saints, mais l'argument dont il sc sert est assez neuf : ▮ Le salut de notre âme, nous croyons qu'il faut l'attendre de Dieu seul; mais, puisque, par la faute de nos méfaits, nous ne méritons pas de l'obtenir de lui, nous recourons aux suffrages des créatures célestes ou spirituelles, pensant ainsi l'obtenir; et, en ce taisant, nous ne faisons pas, comme tu l'écris, acte de service à la créature, mais bien au Créateur. Et puis si les suffrages des saints ne nous obtiennent pas le salut de nos âmes, pourquoi demande-t-on leur Intercession près de la majesté divine dans la liturgie de la messe ct dans d'autres humbles supplications (litanies)?... » *Op. cil., P. L.,* t. evi, coi. 330.

Paschasc Radbert sc montra théologien avisé et pondéré sur la question : il mit en circulation en latin l'expression de *dulie* pour marquer le culte dû aux saints, bien différent du « culte de latrie dû à Dieu seul. Or, ce service qui marque une soumission commune, est plus particulièrement appelé en grec dulie... Aussi il faut bien sc garder, soit de diminuer celui-là, soit... d'exagérer plus qu'il ne convient ce commun service [de dulie] qu'est la vénération duc aux anges ct aux hommes. Mais il faut prier Dieu pour lui-même, et le servir comme le Créateur; au contraire, il faut vénérer l'ange ct l'homme, comme il convient, non pour eux-mêmes, mais pour Dieu, de façon à vénérer en eux le Dieu par qui nous croyons qu'ils sont devenus vénérables. D'ailleurs il ne faut point du tout les adorer, puisqu'ils ne sont pas de véritables dieux. Il faut recourir à eux par les prières, mais non les honorer comme Dieu... Simplement il faut aimer Dieu en eux. puisque c'est à cause de Dieu qu'ils sont aimés de nous et vénérés dévotement. Si quelqu'un s'écarte de ccttc règle catholique d'un côté ou de l'autre, soit en méprisant les saints, en leur refusant la vénération qui leur est duc, soit en les mettant pour son compte au rang de Dieu, alors qu'Ûs ne le sont pas, celui-là est bien loin de la religion de la vraie foi ». *Expositio in Matthivum,* l. III, c. iv, *P. L.,* t. exx, col. 199-200; cf. *De passione SS. Pufini et Valerii, loc. cit.,* col. 1491.

2° *Les fervents.* — Ils sont innombrables parmi lessor·monnairc‹ ct les commentateurs du xi· au χπ· siècle; mais les considérations qu'ils développent ne sont pas neuves ou bien elles ne prouvent rien. Ainsi Ralhier, évêque de Vérone, interprète ainsi l'épisode très historique de la Chananéenne : Que l'assemblée de tous les saints s'écrie comme cette sainte : *Miserere mci, Jesu, /Ili David : filia mea mule a daemonio vexatur.* La Illic en question, c'est ton âme. pécheur... Jusqu'à l'imporlimité, elle demandera la même chose aux prières des familiers du Christ, jusqu'à cc qu'elle obtienne par ses clameurs, du Christ à qui rien n'est impossible, cc qui parait impossible à ses mérites el aux tiens. » *Dialogus,* n. 10, *P. L.,* t. exxxvi, col. 438-439. Le prédicateur rappelle les exemples des saints dans l'Évangile; celui de Pierre, par exemple, nous convertira. *Loc. cit.,* col. 734. Mais, plus volontiers, il recourt aux modernes formules de dévotion, telle « une petite prière que j'ai trouvée dans certains psautiers et qui est ainsi conçue :

Snuvez-nous, Dieu tout-puissant, par les merites de Marie, Mère de Dieu ct de tous les saints ». *Loc. cit.,* col. 598. Sa condescendance se scandalise pourtant de pratiques nettement superstitieuses : « Certains disent «pic chaque lundi l'archange Michel célèbre la messe. Quelle aveugle folie! Où sont, au paradis, nos jours ct nos semaines? Qu'cst-cc que la bouche d'un ange ct où a-t-il son missel? » Col. 708-711. Réflexions bien puériles, (pii voudraient être plaisantes! N empêche (pic cc sermon, ou plutôt cc mandement de carême, fit scandale dans son milieu ct qu'un de ses contemporains crut devoir en prendre la defense dans une apologie : « Hathicr n'a pas dit que celui-là faisait mal, qui entend la messe de saint Michel, mais il a dit que c'est mensonge de dire qu'il vaut mieux le faire le lundi qu'un autre jour. » *Loc. cit.,* col. 713.

Saint Pierre Damien aime à comparer les saints entre eux ct à justifier les préférences de scs auditeurs en montrant «pie celui dont il parle est bien le plus grand du paradis. « Jean-Baptiste, révérence gardée pour le Rédempteur, a reçu une annonclatlon plus glorieuse (pic le Christ lui-même ·, *P. L.,* t. cxi.iv, col. 627, ct,pour dix raisons, il est à mettre au-dessus de tous; «l'église de l'évêque de Rome, empourprée du sang de Pierre et de Paul, est dédiée à saint Jean-Baptiste, » col. 637. ▮ Saint Jean l'Évangéllste ne fut-il pas l'avocat des autres apôtres » à la Cène? Col. 865. Saint Georges, son nom l'indique est le céleste agriculteur, col. 570, et saint Christophe, faute de mieux, est transfiguré en Séon l'Amorrhécn. Col. 682. Mais, ccttc concession faite à l'imagination des gens, il établit théologiquement la dignité des saints ct nos devoirs à leur endroit. « Qu'cst-cc qu'ils ne peuvent pas, eux qui sont un avec celui qui préside à l'univers? Vers cette sublimité, hâtez-vous chaque jour par les vertus des saints... › *P. L.,* t. cxliv, col. 534. ‹ Ils sont nos avocats près du Juge : ceux pour (pii ils intercèdent n'ont pas à craindre la sentence capitale. Recourons à leurs suffrages; ct n'en soyons pas détournés par l'énormité de nos péchés : leur bonté est plus grande encore!» *Loc. cit.,* col. 815. En quels tenues ne célèbre-t-il pas la puissance de Marie : « Rien ne t'est impossible, à toi «pii peux ramener les désespérés à l'espérance de la béatitude. Comment la puissance dix inc pourrait-elle faire échec à la tienne, puisque Jésus a pris naissance de ta chair? Tu approches de cet autel d'or de la réconciliation humaine, non seulement en priant, mais en commandant, en maîtresse, non en servante », *Serm.,* xliv, *De nativitate b. Virginis, loc. cit.,* col. 740.

Saint Anselme dira la même chose de tous les saints : « Les bienheureux seront tout-puissants de leur volonté, tout comme Dieu de In sienne. » *Proslogion,* c. xxv, *P. L.,* I. ci.viii, col. 210 C. Toutes ces allirmations, qui sont autre chose que de la rhétorique, mais ne sont pas assez précises, devront être expliquées par les théologiens du xm· siècle. A celle de saint Anselme, saint Bonaventure répondra catégoriquement : « Les saints peuvent tout ce qu'ils veulent : cela peut s'entendre de deux façons : Je veux faire cela, ou je veux qu'un autre fasse celn. Quand saint Anselme dit que les saints sont tout-puissants, cela s'entend vis-à-vis de leur acte propre, la prière (?); mais la prière, la demande de notre salut, sc contente de demander à Dieu de sauver ct cela dépend de Dieu, » *In* JVUBI *Sent.,* dist. XLV, art. 3, q. i, ad Ium, éd. Vivès, l. vi, p. 519. En réalité, Anselme disait seulement (pic les saints n'ont que des désirs conformes à la volonté de Dieu et ne demandent dans leurs prières «pic cc que Dieu veut donner. Il célébrait d'ailleurs la charité qui préside à l'intervention des saints : ‹ Si tu aimes un autre comme toi-même et qu'à cet autre soit dévolu le même bonheur qu'à loi-même» alors lu es doublement heureux, car tu te réjouiras autant de son bonheur (pie du tien propre. El plus grand est le nombre de ceux que tu aimes de telle façon, plus se multiplie ton bonheur. Ainsi, dans cet amour parfait où se complaît la foule des anges ct des élus, chacun se réjouira du bonheur de l'autre comme si c'était le sien propre. *Proslogion, loc. cit.* C'est bien la meilleure idée que la piété chrétienne puisse se faire des saints du ciel, qui sont tout le contraire des oisifs, des égoïstes ou des simples distributeurs de faveurs qu'on v'eut y voir parfois.

Parmi les fervents du culte des saints, en pays rhénans, il faut mentionner Théofroy, abbé d'Eptemach (t 1110). Dans son livre qu'il intitula : *Florum epitaphii sanctorum (P. L.,* t. clvii, col. 297-404), il donne comme point de départ de sa dévotion la vision de son prédécesseur Reginbcrt, qui aboutit à l'institution à Eptcmach, d'une fête des saintes reliques au 17 novembre 1059. Il parie surtout des reliques, dont il décrit les miracles les plus connus, d'après les actes de saint Étienne, de saint Nicolas, etc... : ▮ La chair des saints *non old, sed redold, non aerem inficit, sed paradisiac! odoris suavitate nares et pectora fidelium afficit. Loc. cit.,* coi. 328. Quant aux âmes mêmes des saints, il en célèbre la gloire sur le mode lyrique· On y découvre bien quelque exagération ct le parallélisme que l'auteur Institue à divers endroits entre l'action des saints ct celle des sacrements, cf. *toc. cit.,* col. 332, 368, est vraiment insoutenable.

Geoffroy, abbé de Vendôme (t 1132), théologien ct canoniste, a déjà toute la ferveur du ẍu siècle français pour les saintes patronnes de son pays. Mais il garde la dévotion des moines pour les martyrs de Rome ct les vieux saints du calendrier liturgique. *Epist.,*\ I, vu, *P.L.,* t. cxvn, col. 13.L'auteur admettes légendes des saints, celle du martyre de saint Paul, comme celte du voyage de sainte Madeleine. Mais de quel accent ne parle-t-il pas de la conx'crsion de celle-ci ! *Loc.* d/.,col.273: «Madeleine,elle connaît l'humaine faiblesse ct prie pour nous incessamment la bonté divine. Implorons-la tout spécialement, après Notre-Seigneur ct sa très sainte Mère, l'admirable et incomparable Vierge. »

Le nom de Marie appelle celui de saint Bernard, pour clorc ccttc revue des théologiens du Moyen Age. Cc (lender excelle à résumer le culte des saints sous trois chefs : « Il y a une triple utilité d'en parler : 1° connaissant mieux la récompense des saints, nous serons plus soigneux de suivre leurs traces; 2° d'un désir plus fervent, nous soupirerons après leur communion; 3° nous aurons soin de mettre une dévotion plus agissante à nous recommander à leur intercession.. La solennité de notre culte nous commande une imitation fidèle; leur béatitude nous engage à désirer le ciel; leurs panégyriques nous portent à chercher leur protection... Leur intercession aide notre faiblesse, la pensée de leur bonheur excite notre négligence; leurs exemples intrutsent notre ignorance. *Serm. n in /esto omnium sanctorum, P. L.,* t. cix xx hi, col. 462. On sait que c'est dans ce sermon et les deux suivants que saint Bernard a donné « son sentiment personnel » sur la béatitude des saints avant la résurrection. Cf. art. Benoit XII ct Brnx.um *(Saint),* t. n, col. 690 et 782.

Au premier examen de ses œuvres didactiques et oratoires, on volt bien que cette restriction apparente à la béatitude des saints durant la vie de l'Eglisc, n'empêche point Bernard de croire avec tous les chrétiens aux prières des bienheureux. L'attention même particulière à nos besoins pourrait entrer dans ces paisibles retours sur la vie terrestre qui les occupent encore, dit-il, avant la résurrection de leurs corps. *Semi, ill in /esto omnium sanctor.,* n. 3, *ibid.,* col. 470. D'une façon générale. Us sont nos frères et connaissent nos détresses » . Mais connaissent-ils « plus spécialement »

nos pnvrcs particulières? Saint Bernard le dit aux pèlerins de Saint-Victor, mois avec une certaine gène : *Securus quidem sibi, sed nostri sollicitus.* En laissant sa chair à la pourriture, il n'a pas déposé eu même temps les *viscera pietatis:* en revêtant le vêlement de gloire, il ne s'est pas dépouillé du même coup el de notre misère et de sa propre miséricorde. Ce n'est pas une terre d'oubli, celle où Victor est entré... Est-ce que voir In face du Père supprime, chez les anges, le ministère de piété?... Victor est ministre du Christ, il suit le Christ; le Christ, lui, n'a pas oublié sa promesse, et au larron qui a partagé sa passion, il n'a pas refusé de partager son royaume. Le disciple, Victor, n'est pas contre le maître. » *Sermo de S. Victore,* n. 3, *ibid.,* col. 375. Cette citation montre bien ce qui faisait difficulté pour saint Bernard. Il continue d'ailleurs : ‹ Maintenant il voit vraiment à découvert la gloire de Dieu, absorbé sans doute, mais non oublieux dc la clameur du pauvre, *absorptus quidem, sed non oblitus clamorem pauperum. Ibid.,* col. 376. Dans celte péroraison, il y a plus de précision qu'on ne pourrait le croire d'abord : les anges et les saints ne sont pas si absorbés par la vision de Dieu qu'ils ne puissent voir nos besoins et entendre nos prières, si Dieu ou Noire-Seigneur les leur révèlent; cf. *loc. rit.,* col. 780. Ils y répondent à l'exemple du Christ en fléchissant la colère de Dieu. Cette légation, saint Bernard la reconnaît aussi à son ami. saint Malachie, près des autres saints, *legatione /ungens, corda nobis concilians beatorum. Loc. cit..* col. 188. Jamais le saint docteur ne dit que les martyrs fassent des miracles ou des conversions. mais par eux. que le Seigneur soit propice à notre salut ». Col. 776. Nous pensons meme, sauf meilleur informé, que c'est pour s'expliquer leurs suffrages qu'il a inventé sa théorie de la béatitude inachevée.

3» *Les d^/enseurs.*— Il s'en est levé deux, Ilildcbert, évêque du Mans (f ! 131) ct Pierre le Vénérable, abbé de Cluny (t 1152) : ces deux moines clunistcs s'opposèrent peut-être au même adversaire, lui-même bénédictin. Henri, disciple de Pierre de Bruys. Celui-ci est mal connu. Cf. Vacandard, *Les origines dc l'hérésie albigeoise,* dans *Revue des questions historiques,* t. lv. 1891, p. 67-71. Henri de Cluny, venu de Lausanne en France el au Mans, s'attaqua d'abord aux mœurs du clergé; expulsé du Mans, il partit pour le Périgord où il III des adeptes (P. *L.,* t. clxxxi, col. 1721) ct dans le midi de la France où il partagea les erreurs dc Pierre de Bruys, *eufus doctrinam non quidem emendavit sed immutavit,* dit Pierre le Vénérable, qui avait par devers lui un recueil dc scs élucubrations. On pourrait donc croire qu'Henri a ajouté aux négations dc son maître sur !'efficacité des sutirages pour les morts, la négation parallèle des suffrages des saints : ce serait pour cela que Pierre dc Cluny aurait élargi la discussion dans son traité contre les pétrobrusiens que nous allons voir, Ce serait Henri le destinataire d'une lettre d'Hildcbert contre « un hérétique qui reprend les erreurs dc Vigilance ». *t* L.,* t. clxxi, col. 237-212. L'éditeur, dom Beaugendrc, croit qu'il ne peut s'agir que d'Henri de Cluny; ct, il faut bien dire que le ton de la lettre, qui parle d'un entretien que l'évêque aurait eu avec le destinataire, qu'il qualifie de frère ct dc *socius,* pourrait bien s'appliquer à ce moine auquel il avait imprudemment confié la chaire dc sa cathédrale. Seulement il le connaissait encore mal quand il lui reproche son erreur ct le regarde comme un petit saint. *Loc. cit.,* col. 212. Au reste l'erreur en question n'est pas absolument la négation du secours des saints; c'est d'une part « que les Ames des saints ignorent ce qui sc passe sur la terre el que, d'autre part, les litanies des saints, *quibus oramus ut orent pro nobis,* sont inutiles, puisqu'ils ne les entendent pas et qu'ils ne savent ce qui se fait chez nous ». *tbid.,* col. 238. C'est donc une pratlq ne particulière du culte et un côté très obscur de la doctrine qui sont en question.

Ilildcbert y répond en trois points d'une dlsscr·tation déjà scolastique : *cui resistere constat Hccletie consuetudinem, re/rugari auctoritatem, dresse rationem.* Col. 239. Il commence par l'argument dc tradition: ▮ Toute l'Église |d'()ccident| pratique avec instance les litanies : *Sancta Maria, ora pro nobis.* Cc n'est pas là une dc ces coutumes contre quoi prévaut la raison, parce (pic l'autorité de saint Grégoire nous dit — rt ilildcbert passe ainsi au second point de sa réfutation— · les morts ne savent pas ce qui sc passe après eux, parce (pie la vie des esprits est bien différente dc la vie de la chair... Mais les bienheureux volent l'essence dc Dieu el n'ignorent rien ». Pour qu'il en soit autrement, il faudrait dire que les saints sont restés dans la mort, contre quoi s'élève l'autorité dc saint Jérome dans son livre contre Vigilance. Concluons donc (pie les âmes des saints savent ce (pii sc passe chez les vivants et qu'elles prient pour eux quand Il est utile, I'n troisième point (pii est résolu parle raisonnement est celui-là même qui consolait jadis saint Augustin : pourquoi les saints prient-ils pour nous? « Parce que la charité est la plus grande des vertus et qu'elle ne s'élcinl pas au ciel. · Loc. *cit.*. col. 211. On remarquera (pic ces réflexions se retrouvent dans les mêmes termes à la fin du sermon de saint Bernard sur saint Victor,

Le cas de saint Bernard, inquiet lui aussi d'expliquer la connaissance que les saints peuvent avoir de nos prières terrestres, rend moins invraisemblable l'accusation portée contre Ilildcbert d'avoir partage les doutes de son interlocuteur. *Ibid.,* col. 238. Bien n'en parait dans ses sermons, (pii se terminent presque tous par une prière aux saints : *Pensate, fideles, sanctos Dei intercessores habere,* col. 752; *Hos habemus fidelissimos intercessores. Sed si pro omnibus preces Domino tundunt... tamen pro vobis propensius intercedunt,* coi. 662. *Ad ipsos vota el orationes convertamur.* Coi. 708.

Parmi les théologiens du xir siècle, nous aimons à citer Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, dont la manière est si caractéristique dc la scolastique balbutiante. Il réfutait Pierre de Bruys, qui niait seulement l'usage des donations pour les morts, *vivorum beneficia dicit nihil prodesse dc/unclis, Contra Petrobrusianos,* P. *L.*., t. clxxxix, coi. 819. Mais le dialecticien élargit la question : « Avec de très larges exemples tirés dc l'Écriturc, on verra que non seulement les biens des vivants servent aux morts, mais que les biens des morts servent aux vivants, et les biens des vivants à d'autres vivants, ct les biens des morts à d'autres morts. » Col. 821. Pierre de Cluny ne craint pas, pour équilibrer son raisonnement, dc ranger parmi les morts Nolre-Scigncur lui-même, et puis les saints. « En effet, la prière des saints vivants est utile aux vivants; pourquoi la prière de ceux-là et de leurs semblables, après leur mort, ne pourra-t-elle plus être utile aux morts?... Est-ce qu'ils étalent donc d'une plus grande dignité et grâce, dans leur chair mortelle, et qu'ils déchoient maintenant qu'ils ont dépouillé la mortalité? Cela, non, la raison el la Justice s'y opposentl C'est quand ils doivent être le plus puissants qu'ils deviendraient plus faibles, quand leur gloire augmente que leur grâce diminuerait ! Col. 825. Cette discussion animée el rigoureuse donne une idée de la méthode dialectique de Pierre. Mais il n'omet pas les preuves positives ; il recourt à la pratique de cette Église qui prie les martyrs ct les prie pour ses défunts, *per/ediores mortuos pro imperlectioribus :* De cette coutume ecclesiastique, aucun catholique n'a jamais douté, aucun hérétique ne s'est porté contre elle (?). » Que si Ton objecte ; Le ciel n'est plus le lieu dc mériter »; Pierre répond, (pic les morts plus parfaits prient

pour les Imparfaits, non pas comme en celte vie, par des gémissements misérable s, mais bien par de saintes affections ». Col. 827. ‹ J'arrive ainsi, continue-t-il, a la dernière partie de ma division : les biens des morts peuvent aider les vivants. Quel exemple plus clair que l'apparition du prophète Jérémie (II Mach., xv, 14)? Ces justes déjà morts prient Dieu pour les Juifs encore vivants, cl on ne croirait pas que les prières des saints peuvent nous servir?,.. (Jest un songe évidemment; mais tous les songes notés dans l'Écriturc sont vrais, ct celui-ci a été suivi d'une victoire le lendemain. Autre témoignage, celui de l'Apocalypse, vi. Les morts ici sc plaignent des vivants; ct ils ne pourraient pas, s'ils le veulent, prier pour eux? Celte liberté dc demander ce qui est juste, l'auraient-ils perdue, les saints du ciel, alors que le mauvais riche l'a gardée dans l'enfer? Abraham n'a pas exaucé sa prière, mais il l'a repoussée par la raison, non pas impérativement, pour Indiquer que parfois les morts peuvent être écoutés. Je n'oublie pas que la situation des saints est differente sur la terre et dans le ciel; ici. leur prière est un mélange dc piété ct dc misère, là-haut, c'cst une miséricorde qui n'enlève rien à leur gloire... Il ne leur est plus nécessaire de tléchir les genoux, dc pleurer, dc se fatiguer par de nombreuses paroles; cc sont dc pieux désirs qui sont connus de Dieu; ils n'ont qu'a se présenter pour aider. Dieu les exauçant, ceux qui en sont dignes. L'Église le comprend bien ainsi, qui multiplie les prières, les litanies, non seulement à Dieu, mais aux saints. » *tbid.,* col. 812-811. Ces pages pleines de logique et de bon sens sont peut-être la meilleure démonstration que le Moyen Age ait fournie dc l'intercession des saints. On verra une marque dc la discrétion théologique de l'abbé de Gluny dans le soin qu'il prend dc n'apporter que comme une confirmation (col. 815-816) les arguments d'Écriture qui demandent leur efficacité à un raisonnement humain. La sainte Église comprend, *Christo suo docente,* que ces morts qu'elte supplie vivent en Dieu (Luc..xx. 19); elle sc rappelle aussi que les saints antiques demandaient miséricorde à Dieu par les mérites des patriarches défunts, dont les mérites survivaient (Ex., xxxit, 13; H Bcg.,xi, 13;Dan.,iii,35; H Mach..!.2); toutes ces prières reviennent à ceci : ! Pour que Dieu vous soit favorable, qu'il sc souvienne de ces saints d'autrefois, ct qu'il vous accorde scs bienfaits, tant à cause de son alliance avec eux que des mérites dc ces justes. » Col. 846.

Dans un autre passage, l'abbé de Gluny essaie, avec le même bonheur, dc définir le culte dû aux saints : • Il y a un honneur qu'on peut donner à la créature, et un honneur qui n'est dû qu'au Créateur seulement. Entre hommes on se rend un honneur; de Dieu, l'Écriture dit : *Dominum tuum adorabis;* elle dit aussi : *Honora Dominum de tua substantia.* Pour exprimer plus clairement la distinction, selon saint Augustin, on dit en grec latrie cl en latin culte divin. A cc culte-là répondent les sacrifices do l'ancienncel delà nouvelle Loi et aussi le mot adoration, qui, au sens propre, s'adresse à Dieu comme auteur et maître dc tout. Dieu n'en a accordé le privilège ni aux esprits célestes, ni à aucun homme, ni à la plus haute des créatures, à la vierge Marie : il était (huis l ordre que son excellence parût dans un mut. · *Ibid.,* col. 781. Mais, faute d'un mot approprié, il no distingue pas assez nettement Γhonneur qu'on donne aux saints de celui que l'on rend aux parents, aux chefs... Pourquoi rendre aux saints ce culte d'honneur? · C'est qu'il se rapporte à la gloire de Dieu, dont le jugement guide en toutes choses son Église : elle a soin d'honorcr de multiples façons sur la terre, ceux qu'elle croit honorés d une manière ineffable par Dieu dans le ciel. » *Serai.,* iv, *P. L.*. t. ci.xxxix, col. 1001.

Si l'on voulait porter un jugement d'ensemble sur la doctrine des auteurs de cette époque, exception honorable étant faite pour saint Bernard ct Pierre le Vénérable, il faudrait constater qu'elle manque dc profondeur ct d'envergure. Au lieu dc considérer cette dévotion aux saints, pourtant si vigoureuse dans l'Église d'Occidcnt a cette époque, dans ses rapports avec Notrc-Seigncur ct l'Église, c'est-à-dire dans la communion des saints, ils l'envisagent dans la prière des chrétiens ct dans la béatitude des saints, au risque d'exagérer son efficacité *quoad nos* ct d'opposer dans les saints la vision de Dieu à la connaissance des prières dc la terre. Au reste, on ne trouve dans les sermons ct les Vies de saints, aucune vue vraiment neuve, bien que les accents des prédicateurs se fassent de plus en plus pressants, admiratifs, ct parfois excessifs, depuis l'âge de Charlemagne jusqu'à celui de Grégoire VIL On remarquera, avec infiniment plus de modération dans le ton, le même éparpillement cl le même piétinement dc la spéculation dans l'enseignement des premiers scolastiques.

V. Dans l'enseignrme.nt scolastiqce. — Nous réunissons sous celte commune rubrique les sommistes ct srntenliaires des xii« ct xm· siècles avec les commentateurs des deux siècles suivants, et même avec les théologiens d'après la Réforme, parce que les questions qu'ils traitent a propos du culte des saints sont très particulières, et assez étrangère au vif du débat du xvi· siècle pour n'avoir pas influe sur lui. ni reçu de lui d'élargissement substantiel. Cela tient à la nature dc la question, qui sc fonde sur la tradition ecclésiastique ct sur le sens chrétien, beaucoup plus que sur la froide raison ct l'Écriturc sainte. Cela tient aussi à la façon tout à fait indirecte dont le culte et l'invocation des saints fut envisage par le Maître des Sentences rt d'abord par Hugues dc Saint-Victor : au lieu dc traiter la question dans toute l'ampleur que la croyance cl la pratique commune suggéraient, ils n'étudièrent, d après saint Augustin el saint Grégoire, que le problème de la connaissance des saints rt des limites de leur pouvoir.

A. Ujs —1· *Hugues de Saint-Victor* touche, a propos du purgatoire, la question dc Finvocation ct dc l'intercession. · Les chrétiens ont accoutumé de dire, lorsqu'ils se recommandent humblement à un saint : *Memor esto mei;* cl ils obtiennent que le saint sc souvienne d'eux *promerendo.* » *De sacramentis*^ L 11. part. II. c. vu, *P. L.*. t. clxxvi, col. 591. Cc mot • mérite » lui était suggère, dit-il. par un vers dc Virgile, mais sans doute aussi par certaines oraisons du missel, où il n'avait pas un sens technique : il ne signifiait certainement pas cette intervention pénible que relevait contre Hugues Pierre le Vénérable» cité plus haut. Mais comment est assurée celte intervention paisible des saints? Hugues répond qu'elle est conditionnée par l'état · véniel » dc l'âme du priant, *nunc vero dim venialis iniquitatis ignoratur modus;* qu'elle s'obtient ‹ par la prière, la prière instante et les aumônes, par quoi l'on se fait des suints des amis ». *Loc. cit.* Mais elle a une limite : » Elle fait seulement que l'on ne tombe pas en enfer, mais elle ne peut retirer une âme, après n'importe quel temps, du feu éternel. » *Loc. cil.* Le problème de la connaissance des prières est traité ensuite ru une forme presque scolastique : « Quelques-uns demandent si les âmes séparées de leurs corps connaissent ce qui sc passe en celte vie, principalement les Ames des saints qui sont dans la joie de leur Seigneur. » ffax *cit.,* c. xi. col. 596. Voici la thèse ct les deux objections : « U e>t difficile de porter un jugement en cette matière. Il n'y a qu'une chose certaine; c'est que les Ames des saints, dans le secret dc la contemplation de Dieu, savent, des choses du dehors, juste cc qui importe à leur joie et à notre secours. Nous.

cherchons des Intercesseurs près de Dieu? Que voulez-vous de plus? » Quant à leur bonne volonté, elle est entière, dit-il : ‹ Vous craignez qu'ils nc prient pas, eux qui prient continuellement? Pourquoi ne prieraient-ils pas quand vous priez, puisqu'ils Je font quand vous nc priez pas? » Une première objection, toute dans les mots ; « Mais ils n'entendent pas, dites-vous. A cela deux réponses au choix : Ils n'entendent pas les paroles des solliciteurs, mais cela n'importe pas à leur béatitude. Donc ils n'entendent pas? Est-ce que Dieu, lui, n'entend pas?... Dieu voit bien votre humilité, ct il récompensera votre dévotion. Mais, au fond, entendre pour les saints, c'est savoir... » Deuxième objection : On trouve quelques Pères qui ont «Ht — c'est saint Grégoire mal compris — qu'il n'y n rien dans la création que les saints ne voient en Dieu. » Réponse : ‹ Je n'ose décider plus que je n'ai dit : ils ne voient que ce qu'il plaît à Dieu. *Loc. cil.* Sur l'imitation des saints, cf. *De institutione novitiorum,* c. vu, *P. L.,* t. ci.xxvi, col. 933.

2° *Pierre Lombard* revient sur la question au I. IV, dist. XI.V des *Sentences;* il reprend la solution *quia est* d'Hugues de Saint-Victor, mais avec une nuance (l'affirmation qui étonne : *Non est incredibile animas sanctorum... ca quæ /oris aguntur inteIligere, quantum vel illis ad gaudium, vel nobis ad auxilium perlinet.* C'est sans doute que la discussion du Victorin nc lui avait pas parue convaincante; par malheur, celle qu'il apporte lui-même nc l'est pas davantage : il cite saint Augustin, *Epist.,* exx et exxx, *P· L.,* t. xxxtn, col. 568 cl 501, cl *De Trinit.,* I. XV, c. XIII, trois textes pris à une chaîne, mais tous orientés ù dire que Dieu n'a pas besoin des anges pour connaître nos prières. Il conclut cependant : *Sicut angelis, ita et sanetis qui Deo assistunt, petitiones nostne innotescunt in Verbo Dei quod contemplantur.* Le moyen de connaissance était ainsi indiqué. On sc rendra compte, par cet exemple, de la situation défavorable des maîtres qui devront, pour exprimer leur doctrine sur les saints, commenter les Sentences; et on comprendra que plusieurs nc tarderont pas à s'en plaindre. Avant d'aborder ccs sententiaircs, signalons un ouvrage original de Guillaume d'Auvergne, *Ilhetorica divina,* qui donne un traité de la prière chrétienne calqué sur *Toratio* des rhéteurs classiques : or, dans ce schéma, l'intercession des saints et de la Vierge a une place très marquée.bien que la prière de Guillaume soit essentiellement christoccntriqiie.

if. l e s SE.YTEXTIAIHE3. — Avec les sentcntialrcs de génie qui vont être étudiés, la discussion tourne autour de deux difficultés presque indéchiffrables : moyen de connaissance des saints au ciel, et moyen d'assistance. Pierre Lombard, sur ce dernier point, sc bornait à reproduire Hugues : *intercedunt merito et affectu, loc. cit.,* et par *affectus,* il désignait les prières : *dum vola nostra cupiunt impleri.* Mais cette distinction n'était pas expliquée : cc fut encore la source de belles passes d'armes.

1· *Intercession des saints.* — Saint Bonaventure en traite surtout *Sentent.,* I. IV, dist. XLV, a. 3, q. h, éd. Vivès, t. vî, p. 520 : « ll s'agit du mérite précédent, de leur service de Dieu (sur la terre), qui leur a valu une telle place dans le ciel, qu'ils ont obtenu non seulement la béatitude et la gloire pour eux, mais le pouvoir de secourir les autres. » « Ils nc sont pas au ciel en état de mériter ——c'était l'objection d'Hugues de Saint-Victor — mais ils sont écoutés à cause du mérite qu'ils ont acquis précédemment; ils ont mérité de nous obtenir cette grâce, non pas absolument, mais à condition que nous demanderions leur secours ct qu'ils intercéderaient. » Ad tUB et 2e®. (.ette condition amène saint Bonaventure à dire que les saints offrent aussi leurs prières; mais il le fait par un long détour, à cause du texte du Lombard.

Saint Thomas prend plus de liberté avec la lettre du Maître, *In IV· Sent.,* (list. XLV. q. m, art.3,éd.Vives, t. xi, p. 382. D'abord Il complète heureusement l'essentiel de la preuve positivo par un texte d'écriture, 11 Mach., χν, I I, et deux de tradition : saint Jérôme, *Contra Vigilantium,* et surtout « la coutume de l'église, qui prie fréquemment pour être aidée par les prières des saints ». Les passages de I'Écrilurc qui semblent dire que les saints ne sont pas écoulés, Apoc., vi, 11; .1er., χν. I; Dan., x, 12, sont examinés ad Ie·, 2"®, 3U®. L'ad tu® ramène l'objection courante : les saints ne sont pas en état de mériter : « de mériter pour sol, non; mais bien de mériter pour autrui. » ('.'était, semble-t-il, la première réponse de saint Thomas; il l'a complétée, peut-être dans la seconde édition que nous possédons seule, par la distinction de saint Bonaventure : *vel potius ex merito pr/rcedenti alios juvandi :* ils ont mérité que leurs prières fussent exaucées après la mort. La même question, saint Thomas l'a disposée d'une façon bien plus claire, encore qu'avec les mêmes matériaux, dans la *Somme Urologique,* I Ił I«,q. i.xxxiii, a. 1l :« I lus les saints ont une charité parfaite, plus ils prient pour nous; plus ils sont proches de Dieu, plus leur prière est efficace : ainsi se réalise l'ordre divin qui fait refluer le bien des supérieurs sur les inférieurs. »

Mais on a vu que la lettre du Maître posait ccs questions bien théoriques : les saints sont-ils toujours écoutés de Dieu? Comment connaissent-ils les prières des hommes? La distinction que saint Thomas institue entre prières formelles et prières interprétatives, lui permet de dire, avec son auteur, que les prières formelles des saints sont toujours exaucées, *quia* non *volunt nisi quod Deus vult.* Quant au moyen par quoi ils connaissent nos prières, *Sent., loc. cit.,* a. 1, saint Thomas reproduit les réponses de Pierre Lombard, c'est-à-dire de saint Grégoire, en y mettant de l'ordre ct des nuances : ‹ Chaque saint doit voir dans l'essence divine autant qu'il est nécessaire pour sa béatitude. › Par le même principe, saint Thomas, dépassant saint Augustin et suivant la piété de son temps, enseigne qu' ‹ il convient à la gloire des saints d'apporter secours à ceux qui en ont besoin; ainsi deviennent-ils coopéraleurs de Dieu, *quo nihil est divinius, ut dicit Dionysius, Cœlest. hierarch.,* c. in, 2 ». Naturellement, tous les textes de l'Ecriture ct des Pères sont ramenés â cette notion. Une objection philosophique, a. I, ad 5um, vient de ce que « Dieu seul voit par lui-même les pensées ct donc les prières; mais les saints peuvent les atteindre *quatenus ets revelatur, Vel per visionem Verbi, vel quocumque alio modo* ». Ainsi ils voient nos prières en Dieu et sans pour cela se distraire de leur contemplation, cc qui répondait à la difficulté de saint Bernard.

Albert le Grand, bien que premier maître de saint Thomas, rédigea son commentaire des *Sentences* bien après lui, vers 1272 : il laissa de côté toute la documentation théologique, pour nc s'intéresser qu'au côté philosophique de la connaissance naturelle (les saints dans le ciel, où leur mémoiroétait abolie, prélend-ll,ct leur intellect actif paralysé. *In /Vu® Sent.,* dist. XLV, a. 12, ad 2U®. Et Albert suppose que dans cet état· les âmes séparées retrouvent la connaissance originelle des purs esprits. Tout cela est loin du texte du Lombard, comme il le remarque, et loin des préoccupations des chrétiens, ajouterons-nous.

2° *Invocation des saints.* — Après l'intercession des saints, les sententiaires étudient l'invocation des saints. Leur grande preuve, ici encore, c'est la tradition de l'Eglise ‹ qui ne peut errer ». Mais saint Bonaventure, *loc. cit.,* q. m, considère les dispositions des acteurs : notre indigence pour mériter les grâces ct pour contempler le bien à faire, la gloire des saints,

grands cl moins grands, la grandeur de Dieu, *quasi non audeat peccator Daim in propria persona adire;* ct saint Thomas, *loc. cit.,* q. m. .1. 2. réunit les trois raisons dans la notion d'ordre providentiel, qui veut (pic les derniers soient ramenés à Dieu par des intermédiaires plus proches de lui.

Saint Thomas essaie d'expliquer le patronage particulier de certains saints; mais, au lieu de prendre la question *ex parle Del,* parce qu'alors il aurait dû en revenir à l'aveu de saint Augustin : *Ita Deus volait, qui dividit propria unicuique prout vult, Epist.,* ι,χχνιπ, n. 3, le théologien, contre son habitude, la prend d'abord *ex parte hominis :* · Il est utile cependant de s'adresser de temps en temps à des saints moindres pour cinq raisons : 1° parce que quelqu'un a parfois plus de dévotion (on remarquera les nuances de cette observation) pour tel saint que pour tel autre; 2° pour dissiper la monotonie ct exciter une nouvelle ferveur: 3° parce qu'il a été donné [par Dieu] â certains saints do patronner surtout certaines choses...; •1° pour que tous les saints reçoivent ainsi de nous l'honneur qui leur est dû; 5° parce que la prière de plusieurs peut obtenir quelquefois cc que ne peut la prière d'un seul. » *Loc. cit.,* ad 2um, ou *Suppl.,* q. 1 x x ii, a. 2, ad 2ua. On voit que les raisons données sont de valeur fort inégale. Saint Thomas a repris la question ct l'a simplifiée dans la *Somme thcologique,* a propos de la vertu de religion et de la prière, H·-II·, q. i.xxxin. a. 4 : *Utrum solus Deus debeat orari :* la prière nc s'adresse pas aux saints comme aux auteurs de nos biens, mais comme à des intermédiaires qui les obtiennent; elle n'est donc pas un acte de la vertu de religion proprement dite, qui ne concerne que le culte de Dieu. C'est le coté moral de la question.

3° *Culte des saints.* — Cette dernière question, qui fait un chapitre spécial de nos théologies modernes, n'est jamais examinée & part par les scolastiques anciens. Saint Thomas, quand il en parle incidemment, lui donne la même solution qu'à la précédente : *Servimus sanctis non quasi obnoxii eis, sed virtute reverentiic, quia sunt nostri doctores, administratores, intercessores ct exemplum. In ///um Sent.,* dist. IX. q. 11. a. 3, ad 7®a. Cette révérence sc ramène à la vertu · de dulic; vertu différente de la latrie (pii honore le souverain domaine de Dieu, celle-ci est une espèce de *Vobservantia,* ou révérence dont nous honorons toute personne constituée en dignité · (même en dignité civile, Ħ 11·, q. cm, a. 3); ct, comme la dulie a elle-même plusieurs espèces, il semble à saint Thomas que l'ensemble des saints mérite de quelque façon l'hyperdulie :

L'hyperdulie semble un milieu entre la latrie et la (simple) dulic; on la donne aux créatures qui ont une spéciale affinité avec Dieu, comme à la bienheureuse Vierge, en tant que mère de Dieu. » *Eoc.cit.,* a. 4. ad 2·". Cependant l'usage a plutôt réservé le mot de dulie à cette révérence *maxima* due aux saints, et l'hyperdulie â la très sainte Vierge; saint Bonaventure s'est toujours conformé à l'usage. Ailleurs saint Thomas rapproche le culte des saints de celui de Dieu sous le don de piété, « qui rend ses hommages, non seulement à Dieu, mais encore à tous les hommes, en tant qu'ils sc rapportent à Dieu; ct, à cause de ccla.il appartient au don de piété d'honorer les saints... Enfin c'est par ce don que maintenant, avant le jugement, ces saints ont pitié de ceux qui vivent dans notre état de misère ». Ħ 11·, q. ex xi. a. 1, ad 3·®. Saint Thomas ne sépare jamais les saints, ct ù juste raison, ni de Dieu ni du Christ, 111·, q. xxv, a. G; cf. art. Heuques, L xm, col. 1361.

Cette piété interchangée n'est que l'exercice de la communion des saints. Saint Thomas, cependant, quoi qu'on en ail dit *(Dictionn. apologétique,* au mot *Saints),* n'entend pas le mot *sanctorum* au masculin, mais bien au neutre, de tous les *bona* qui circulent ‹ dans l'Église », entre les membres visés expressément par saint Paul, mais, logiquement, «l'abord entre le Christ cl les fidèles. Il n'inclut donc pas dans la signification première de cet article du symbole, la communion avec les saints, comme nous l'entendons maintenant: mais il est loin de l'exclure, puisque les saints il l'a dit plus haut, sont les premiers « â avoir pitié des humains », Opuscul. vu. *In Symbol, apostol.,* a. 10; cf. *In 11/·· Sent.,* dist. XXV, q. r, a. 1. qu. 2, ct II· II·, q. i, a. 9. Voir ici Paru Communion des saints, L ni. col. 416. Saint Bonaventure est plus proche de nous sur cc point: - Les fidèles sont mystiquement unis entre eux dans le corps social du Christ, unis comme sont unies les personnes divines, comme est un le corps eucharistique avant sa fraction en trois parties. Entre les trois catégories d'une même Église universelle, qui comprend tous les temps ct sc continue jusqu'au ciel, règne une étroite connexion, comme entre les organes du corps naturel. Tous les fidèles dépendent les uns des autres, le bien de chacun est le bien de tous. L'Église, par les satisfactions surérogatoircs des saints ct par leurs mérites, acquitte une partie de notre dette pcnltcnticllc envers Dieu. » Ainsi parle saint Bonaventure en différents endroits de ses œuvres; cités dans l'article susdit, col. 116. Si l'on y ajoute les passages indiqués plus haut sur l'intercession des saints, on conclura « que personne n'a mieux parlé de la communion des saints, au Moyen Age, que le Docteur séraphique ». P. Bernard, *loc. cit.*

Voilà un résumé de renseignement des scolastiques du ✻n au ✻v siècle : il a mis en sûreté les grandes lignes dogmatiques de l'invocation des saints, qui nc doivent pas être priés comme Dieu, etc...; il a mis en lumière plusieurs façons de concevoir l'intercession des bienheureux dans la gloire; mais on retiendra la réserve de saint Thomas sur cc point où l'unanimité des Pères n'avait pu se faire et où la raison était assez balbutiante : *per visionem Verbi, vel quocumque alio modo.* Tout cela était fort bien; mais on ne peut sc défendre de regretter que leur méthode les ait amenés tous, après Pierre Lombard, à diviser la question du culte des saints entre deux ou trois traités, au lieu de la mettre dans la lumière chaude de la communion des saints, formulée désormais dans le *Credo* populaire.

VL Attaqui et défense de la doctrine au xvi· SIECLE. — /. /.E8 **mrmi/m.** — I‹› *Les prédécesseurs de la Hé/orme.* - · Le mouvement protestant contre la dévotion aux saints, a cherché des ancêtres dans les cathares; assez mal connus, ceux-ci rejetaient les images des saints comme une invention démoniaque et donnaient aux fêtes des saints qu'ils consen aient, un sens très différent de celui de l'Église : c'étaient les fils spirituels des bogomiies de Bulgarie. Les vaudois. supprimèrent les fêles et les statues des saints et même les chapelles. Mais il est vraisemblable «pie ccs négations ne leur vinrent qu'après le mouvement de mauvaise humeur qui les faisait déserter les églises; et finalement ils refusaient l'obéissance ù leurs prêtres et évêques, en s'autorisant des abus qu'ils voyaient autour d'eux dans le culte des saints. · Ils se moquent do nous, disait déjà saint Bernard des apostoliques du midi de la France, quand nous baptisons les enfants cl que nous demandons les suffrages des saints. » S. Bernard, *Sup. Cantica,* boni, 1 x v i, n. 9. / *I.* . t. « I x win, col. 1098.

Évidemment ils refusaient leurs enfants ct leurs honoraires de messes. Les vaudois. eux, refusaient même « de visiter les *loca sancta et sanctorum miracula* ». Évrurd, *('.outra \uldcnsts,* c. xn, dans *Ihbl. Patrum.* édit. 1611, t. IV, p. 1131. Ensuite ils firent passer leurs pratiques en maximes : Les vaudois, écrivait Ermengaud. disent «pie les saints ct leurs prières ne servent

point aux vivants qui combattent dans le monde pour le Christ. *Contra Valdensrx,* c. xvn, *Inc. cit.*. p. 1258. On catalogua ccs dures paroles parmi leurs hérésies ': • Ils disent, notait le carme Guy, que les saints n'entcodent pas nos prières ct ne prient pas pour nous, qu'il ne faut donc pas les invoquer. » *Dr Valdensium hnresi.* c. xvi, cité pur Thomas Walden, til. xn, c. cvin. Entre temps, les vaudois avaient, en effet, mis en syllogismes leurs déclamations : ‹ Ils disent que Dieu seul doit être loué, honoré, invoqué el servi, que les saints ne prient pas pour nous à cause de la plénitude de leurs joies, que Dieu seul nous a rachetés et peut nous venir en aide; quant aux saints, ils ont mérité pour eux-mêmes, non pour nous; Dieu sait bien nos besoins lui-même el n'a pas besoin «l'être ému par les prières des saints, «pii d'ailleurs veulent tous cc «pie Dieu veut. Donc il ne faut pas invoquer les saints, mais Dieu tout seul. » Pilichdorsius, t. tv, c. xx cl xxx, *Hibiiotheca Patrum.* 161I. I. iv. 2' part., p. 791) cl 799. Dans les mêmes errements, glissa un certain Amaury, qui fut condamné au IVe concile du Latran de 1215 comme fou, plutôt que comme hérétique. Gi-dcssus, col. 919. On pourrait sans doute trouver, tout au long des derniers siècles du Moyen Age, un assez grand nombre d'opposants au culte des saints, mais sans lien entre eux et sans doctrine bien définie, passant sans s'en apercevoir de la lutte contre les abus à des assertions malsonnanles et impies.

Pour W'iclelT el Jean Hus, la même incertitude continue à régner parmi les historiens de la pensée chrétienne de celte époque bouillonnante. W'iclelT n'étalt pas très fixé sur le cas ù faire de dévotions en fait bien différentes : « tantôt il maintient l'inlercession ct l'invocation des saints,et les approuve de son exemple, tantôt il les poursuit el les condamne ». Thomas W'aldcn, *Sacramentulia.* tit. xn, c. cvn. En fait, il a parfois d'excellents conseils : ‹ Il conviendrait de ne pas trop disserter des anges, puisque nous les adorons *illos adoramus* el que nous croyons qu'ils sont les plus dignes de toutes les créatures de Dieu s W'iclcff. *Dialogi,*\. Il,c. π. loi.3l ; cf. un autre texte sur lesor.iisons du sanctoral,cite parles frères W'nlemburg. *De unitate Eccirsiir.c.* m, n.9,p. 666, ('ologne, 1670. D'autres fois, il fait des départs tout Λ fait insolites entre le·» saints que Not re-Selgneur et l'Écriture ont canonises et ceux qui restent douteux, pour lesquels *viddur derelinquendum ambiguum* ».

Jean Hus probablement ne serait plus à mettre au rang des adversaires déclarés. On l'a soupçonné sans doute de tiédeur envers les reliques el les saintes images, et la bulle de Martin V qui condamne ses erreurs ordonne d'interroger tout suspect *utrum credat d asserat licilum esse sanctorum reliquias d imagines a Christi fidelibus venerari,* interr. xxix, Denz.-Bannw., n. 679; certainement beaucoup de ses adeptes el les reformés de Bohème curent des paroles malsonmmtes à l'endroit des pèlerinages ct autres marques de dévotion. mais ils maintenaient les fêles et les chants. *Confess. Hoheni..* art. xvn. dans E.-E. Karl Müller. *Die llekcnntnisschrilten der relormierlen Kirelie.* p. 191 sq. Sur le point précis de l'invocation «les saints el du culte d'honneur à leur rendre, rien n'obligeait Jean Hus a être aussi exprès qu'il le fut dans son livre *De adoratione :* Je prie pour mes accusateur» la Vierge 1res chaste, mère «lu Sauveur, réparatrice du genre humain... ·

2" *Les re/armateurs.* On a de quoi s'étonner de voir les hésitations «le Luther au sujet des saints. Gassander cl Ganisius ont relevé bien des passages de ses commentaires et manifestes où il semble en approuver le culte. Gf. Trombelli. *De cultu sanctorum,* t. i, p. 65. De fait, parmi les 11 thèses de Luther condamnées par la bulle *Exsurge Domine* (15 juin 1520), aucune ne vise l'invocation des saints et la ⁋ concernant les indulgences, semble supposer l'intercession des saints : *Thesauri Ecctesur. tindc papa dut indulgentia», non sunl merita Christi et sanctorum.* Dcnz., n. 758. Mais, entre 1521 et 1511, Hoogstniten, Eck, Corh'ée, Faber, Canisius, etc..., slgna'enl que les adeptes du mouvement, en Allemagne, en France, faisaient dc|i des ravages dans les églises et les usages, ce contre quoi protestait Clichtove, *De veneratione sanctorum,* 1523. Dans la confession d'Augsbourg (1530) approuvée par Luther, Mélanchthon édictait : Article xxî : Ih enseignent, touchant le en te des saints, que le souvenir des saints peut être proposé, pour qu'on imite leur fol cl, selon sa vocation, leurs bonnes œuvres... Mais l'Écriture n'enseigne pas d'invoquer les saints, ni de demander leur secours, parce qu'elle nous propose le seul Christ pour médiateur, propiliateur, pontife el intercesseur. J.-T. Müller, *Die symbotischen Hûther der ev.-luth. Kirche.* I Ie édit., 1912, p. 17. Celle négation venait donc du mépris de la tradition ecclésiastique ct apostolique. Le concile de Sens de 1528 avait frappé à faux quand il renvoyait les protestants â saint Grégoire el au raisonnement, can. 13 el I I. Mais Eck était plus à leur portée quand il stigmatisait le rôle odieux donné aux saints : « S'ils ne prient pas pour nous, comme les vivants, c'est indigne d'eux. » *Enchiridion controllers.,* c. xtv. De ces attaques cl «l'une élude plus calme de l'Écriture, *I'Apologie de la Confession d'Augsbourg* (1530) en arriva à cc moyen terme : Nous accordons encore ceci, (pie les anges prient pour nous. Pour les saints, nous concédons (pic. de même que les vivants prient pour l'Église en général, ainsi au ciel ils prient pour l'Église en général. Mais comme les saints prient beaucoup pour l'Église, il ne s'ensuit pas qu'il fai le les invoquer. » *Apologia,* ad art. xxî, c. 3. *loc. cil.,* p. 221. Tout sc passait comme si les religioniKiires n'en voulaient pas aux saints, mais aux prières qu'on leur adressait, c'esl-à-dirc au fond aux abus du culte des saints. En Suisse. Zwingle III admettre, à la dispute de Berne de 1528, un article 6 : Le Christ seul étant mort pour nous, est aussi Punique médiateur qu'on doive invoquer ·, a l'exclusion de tout autre intercesseur. Zwingle, H *erke,* t. n, Zurich, 1830, p. 77. Eck ht plusieurs remarques sur les considérants exégétiques dont il appuyait celle thèse; mais il n'eut aucun succès- Hcfele-Lcclercq. *Histoire des concites.* I. vin, p. 1099. O furent Luther el Mélanchthon qui obtinrent du réformateur suisse un peu plus de modération. (T. *('.on/essio hclvetica prior,* n. 5; *posterior,* n. 5, dans E.-F. Karl Müller, *Die Hekennlnisschrillen der relormierlen Kirche.* p. 101. 175.

En brancc et aux Pays-Bas. Calvin enseignait que tout ce que les hommes ont imaginé sur l'intercession des saints morts, n'est rien que fraude cl tromperies de Satan pour détourner les hommes de la vraie forme de la prière ·. *Con/essio galhcana.* art. 21, *ibid.,* p. 227. On peut croire, en effet, que beaucoup de protestants, parmi les meilleurs, avalent souci de sauvegarder la prière chrétienne; mais ils auraient dû s'associer ù l'effort de réforme des abus que le concile de Trente cl le pape avaient entrepris. Calvin était encore détourné d'admettre l'invocation des saints parce qu'il ne concc vail pas comment les prières peuvent leur être connues; c'est aussi le fondement de la répugnance de \ osslus pour cc culte.

Grotius répondait que cela était aisé à admetire : Les prophètes, tandis qu'ils étaient sur la terre.ont connu cc qui sc passait dans les lieux où ils n'étaient pas... Les anges sont présents à nos assemblées el s'emploient pour rendre nos prières agréables à Dieu : c'est ainsi que. non seulement les chrétiens, mais aussi les juifs, l'ont cru dans tous les temps. Après ccs

exemples, un lecteur non prévenu doit croire qu'il est bien plus raisonnable d'admettre dans les martyrs une connaissance des prières (pic nous leur adressons, que non pas de la leur refuser. · («rot lus, *Volum pro pace.* Cependant, après le concile de Trente, i.hcmnltz maintint les anathèmes contre toute prière aux bienheureux. · On sait assez, écrit Mœhlcr, l'incohérence et la contradiction de l'enseignement protestant. Les saints anges prient, mais les saints ne prient pas selon Zwingle; ils prient pour l'Eglise, mais non pour les particuliers (Luther). S'ils prient pour nous. Dieu voit cette prière d'un œil de complaisance; elle ne porte aucun préjudice Λ l'œuvre de la rédemption. El cependant. chose étrange! nous nr pouvons réclamer leurs suffrages sans provoquer la colère céleste, sans injurier notre divin Sauveur... Puis l'idée de leur intercession (générale ct constante) ii'éveille-t-clle point en nous la piété, l'espérance, la gratitude, sentiments qui, si nous les analysons, renferment déjà le vœu de ccs suffrages? Enfin toute société repose sur un commerce réciproque de pensée ct d'action. M«vldcr. *Symbolique,* 1. I, c. vi, n. 53.

Leibnitz admettait l'intercession des saints ct leur Invocation : Comme les esprits bienheureux sont présents à nos affaires maintenant bien plus que quand ils vivaient sur la terre..., ct que leur charité ct désir de nous secourir est bien plus vif. comme en tin leurs prières sont bien plus ellicaces désormais; comme nous voyons d'un autre côté tout ce que Dieu accordait aux intercessions des saints vivants ct donc l'utilité d'adjoindre les prières de nos frères aux nôtres, je ne vois pas pourquoi on pourrail faire un crime d'invoquer une àme bienheureuse ou un ange saint. » Sys*tema thcolog.* Il souhaite seulement que * les hommes pieux et prudents aient soin de distinguer de toutes façons, et même dans les signes extérieurs de culte, entre l'honneur infini de Dieu ct la dulie «lue aux saints ».

ri. LA bfirüNSE. 1° Les *conciles.* La première réaction de l'Eglise fut la condamnation des erreurs. Mais, comme les protagonistes avaient souvent varié dans leurs opinions, les conciles ne condamnent presque jamais des hérétiques ou un système bien défini. Sauf pour le pauvre Amaury de Chartres, le IV concile du Latran (1215) n'a procédé que par des généralités contre les vaudois. Pareillement le concile «le Constance (1 il I II1X) n'osa rien formuler sur les erreurs probables de Wiclefl et «le Jean Hus relatives A l'intercession des suinls. l'interrogation rappelée plus haut. col. 963, se rapporte à la vénération des reliques cl des images.

La tactique «lu concile «le Trente fut la même : on n'y trouve aucun expose «les doctrines adverses, ni môme par conséquent les détails de la doctrine catholique, mais seulement les chefs «le preuves el le simple énoncé «les dogmes à croire. C'est dans sa xxv® session, tenue le 3 el le I décembre 1563, «pie le concile, prêt à se séparer, put enfin se prononcer sur la matière. Encore ses décisions ne prirent-elles pas le caractère solennel «les autres définitions dogmatiques! Le concile se contenti· «le recommander aux évêques de rappeler aux fidèles l'enseignement courant de l'Eglise. Denz.-Bannw.. n. 9X1 χ«ξ. ‹ Le saint concile leur mamie que, selon l'usage «le l'Eglise catholique el apostolique, reçu depuis les premiers temps «le la religion chrétienne, selon le consentement «les saints Pères ct les décrets «les sacrés concile * voilà les trois chefs «le preuves, où l'Ecriture ne ligure pas comme argument positif au sujet surtout «le l'intercession ct de l'invocation des saints, «le l'honneur «les relique ct «lu légitime usage «les images, ils instruisent les fidèles· ce sont les quatre points «le doctrine. dont les «leux premiers seuls nous intéressent dans cet article. !. *Sur l'interccs-sion :* « Qu'ils leur enseignent que les saints qui régnent avec le Christ offrent a Dieu leurs prières pour les hommes ·; et pour préciser quoique peu, mais par mode do condamnation, l'objet de ccttc Intercession, le même décret dit un peu plus loin : * Ceux qui nient «pic les saint qui Jouissent dans le ciel «le l'étemelle félicite ne prient pas pour lrs hommes, ou que leur invocation, pour qu'ils prient même pour chacun de nous, est une idolâtrie, sont dans des sentiments impies. » 2. *Sur l'irwoaihnn par nous :* ‹ Qu'ils enseignent qu'il est bon cl utile «le tes invoquer avec supplication. *suppliciter* . ceci marqueté modo général, le ton «les inv ocalions aux saints, ccttt invocation est donnée comme bonne ct utile, *bonum atque utile* donc comme Irréprochable, permise et conseillée, non pas comme nécessaire à tous. Void l'explication dogmatique «le ccttc prière des saints cl de cc rcrour aux saints : Qu'ils enseignent aux fidèles de recourir a leurs prières, leur soutien et leur secours, pour obtenir des bienfaits de Dieu par son Fils Jésus-Christ Noire-Seigneur, «pii est seul notre rédempteur ct sauveur. · L'objection générale, commune à tous les réformés. (Luther. Zwingle ct Calvin) riait ainsi réfutée par un déclaration aussi générale, puis par une condamnation cl une protestation de fidélité au bon sen à la vr.de religion ct â la sainte Écriture : I Crux «pii «lisent que l'invocation «les saints est une idolâtrie ou qu'elle est contraire à la parole «le Dieu, ou qu'elle s'oppose a l'honneur «lu seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ (1 Tim.. il, 5). ou enfin «pfil est insensé de prier vocalcmcnt ou mentalement «les saints qui régnent dans le ciel, ceux-là sont impies dans leurs sentiments. Apres celle déclaration de principe, vient dans le même décret la déclaration purement disciplinaire correspondante, sur laquelle, comme d'ordinaire. on passe un peu rapidement. En ccs saintes ct salutaires observances. si quelques abus se sont glissés, le saint concile désire vivement les voir disparaître, «le façon «pic l'on n'établisse pas «les images d'une portée dogmatique fausse el capables «le tromper dangereusement les simples. · Dcnz.. n. 9X8. La prohibition des images de saints trompeuses, n'était qu'un exemple entre mille.

Il faut juger «le la portée de cette double déclaration d'après l'intention «lu concile, qui était «le mettre en sûreté une pratique traditionnelle : l'invocation des saints, cl une doctrine traditionnelle aussi : que les saints prient pour nous, même pour chacun de nous. Mais le premier point étant le plus urgent à défendre et supposant le second, les Père ont été assez formels sur l'usage même «le l'invocation. qu'ils ont déclare bon el utile, condamnant comme impie l'opinion contraire. Etait-il aussi dans leur intention de déclarer impie l'opinion des protestants interdisant l'invocation comme contraire à l'Ecriture? Oui. sans doute, mais sans en faire une définition solennelle; le concile ne dit pas d'ailleurs «pic «cite dévotion soit recommandée par la sainte Ecriture, mais par la pratique de l'Eglise apostolique. des Pères et des conciles. Sur la pratique de cette invocation, il s'en rapporte « à la diligence cl au sens catholique des évêques. Il est encore beaucoup moins formel sur le thème plus théologique de l'action «les saints au ciel : « Ils prient, ils offrent leurs prières ; ccs mots «le sens commun, pour marquer l'intercession de saints, montrent bien «pic le concile «le Trente ne voulait rien définir en ccs matières spéculatives. Tous ccs décrets, d'nilleurs, se ressentent de la hâte que l'on avait «l'en finir.

Signalons, en 16X7 el 1690, «leux condamnations contre les mystiques ou les moralistes disant (pie · la dévotion à Marie ou aux saints est trop sensible pour les âmes parfaites · el «pie la dévotion à Marie, *ul Mariict* est vaine. Dcnz., n. 1255 ct 1316.

2· *La thMogie rt ta controverse.* — Contre les réformés, l'Égiise procéda sagement d'abord par une explication des positions dogmatiques cn la matière, ce fut l'œuvre de saint Canisius. puis par des études de détail. Le premier controversiste un peu marquant, ce fut l'autre docteur de l'Égiise du xvi· siècle, Bcllarmin; il fut aussi de tous le plus bref et le plus complet, menant de front l'enquête positive el les recherches spéculatives, mais sans apparat scolastique. Par contre, Suarez, moins préoccupé d'histoire, élucida à l'aide des anciens sententiaires les notions de culte et d'invocation des saints, tandis que Noël Alexandre sc chargeait, dans un des nombreux appendices de son *Historia ecclesiastica,* d'assembler les témoignages des cinq premiers siècles chrétiens. L'œuvre de critique historique fut entreprise par Bosweyd ct Holland. Et puis ces premiers champions des martyrs eurent leurs continuateurs en de Logo. Billuart, les mauristes, etc..., qui avaient bien leurs vues personnelles. Cependant, pour éviter trop de redites, nous étudierons dans un meme paragraphe les auteurs anciens et nouveaux. On remarquera que les thèses concernant notre sujet se trouvent trop longtemps encore disloquées entre les traités de l'incarnation. de la religion, de la prière. De Lugo réunit tout cc qu'il avait à dire *de cultu sanctorum* en ses disputes sur la prière; mais c'est parce qu'il laissait aux conlroversistcs cc qui concerne l'invocation. Billuart traita le sujet entier en appendice à l'article unique de la Somme où saint Thomas étudie la prière à Dieu ct aux saints : *Utrum solus Deus sit orandus,* ₩I·, q. ι,χχχιπ. a. I; on ne pouvait sc décider à sortir de la routine. Il faudra attendre le xixe siècle pour voir le traité rattaché à celui de l'incarnation cl de la communion des saints.

1. *Saint Canisius.* Il connaissait mieux que personne les tergiversations et les plaisanteries de Luther sur l'invocation des saints. *De corruptelis verbi Dei,* I. 11L c. x, Puris, 1581. p. 399, et aussi les ravages qu'elles faisaient dans les Églises d'Allemagne. Aussi donnait-il, cn 1561, une consigne fort judicieuse, qu'il faut citer dans son texte mêlé de latin ct d'allemand : *Quando credebant hommes sine contradictione quicquid credit Ecclesia, non erant... iconomachi, Mariœ milss-gûner, und der heiligen leindt, etc. Igitur nunc opus est catechismos scribere, discere, docere et legere. Opus est diligentius scribere et pnrdicare de verbo Dei rt ejus intellectu. Opus est qmvrrre testimonia conciliorum et Patrum antiquorum. P. Canisii epistula', ṽv̈ïv̈.* O. Braunsberger, l. iv, p. 853. Lui-même n'eut pas le temps de fouiller, comme il l'aurait voulu, la tradition sur le sujet; mais il corrigea ct approuva le livre du P. Coster, *De invocatione sanctorum, loc. cil.,* p. 241 ; cl il définit, dans son petit catéchisme, la doctrine de la communion des saints, avec une ampleur qu'on n'étail plus habitué à trouver dans de tels manuels : « La communion des saints existe, non seulement entre les fidèles qui vivent exilés sur la terre, mais encore entre les vivants cl ceux qui regnent dans les deux... Tous, comme membres d'un même corps, se communiquent mutuellement le fruit de leurs mérites et de leurs prières, et participent à la vertu du saint sacrifice de la messe ct des sacrements de l'Égiise. »

2. *Saint Hellarmin.* - Plusieurs controversiales de second ordre continuèrent l'œuvre de défense d'Eck et de Canisius : Cafétan, dans scs *Opuscula.* Cathann, dans son *Apologia,* Cochlée dans ses *Philippiae,* .Jean Fabcr dans scs *Opuscula,* etc. L'heure était venue de faire, parmi les matériaux accumulés depuis soixante ans. un choix ct une mise en ordre. Cc fut l'œuvre de Bcllarmin, qui publia cn 1588 le t. n des *Controverses* où se trouve abordé le sujet *De Ecclesia triumphanti;* il faut encore consulter le *De sacramento eucharistia?,* pour la messe des saints, et un opuscule de 1596, sur le culte des saints, publié au t. vm de *Opera omnia,* Paris, 1869. Bcllarmin cherche avant tout à bien établir In doctrine catholique : s'il isole la assertions de Luther et de Cnlvhi, sans essayer de lr intégrer dans leurs systèmes, il construit clairement son traité des saints, en deux parties : le culte ct l'invocation, <pii suppose l'intercession. Après la thèse catholique, viennent les preuves (l'Écriturc ct de tn ditlon, l'argument de raison ne venant que conimi confirmation. Les deux thèses actuelles, il les explique par des distinctions plus claires encore que ℭelle dr scolastiques. Pour le culte, il distingue le culte d latrie, par lequel on honore la seule excellence divine, le culte civil (la dulic de saint 'I honnis), par lequel on honore l'excellence naturelle, le culte de dulie (qur saint Thomas appelait hyperdulie) ⅃ par lequel on honore une excellence (pii lient le milieu entre h divine et l'humaine, à raison de dons surnaturels tek que la grâce et la gloire des saints. L'n culte spécial d'hyperdulie est dû aux créatures (pii ont eu une union plus intime avec le Verbe de Dieu, c'est-à-dire l'hu inanité du Christ, si on la considère cn cllc-mcinc cl la Vierge, Mère de Dieu. » *Loc. cil.,* c. xn. p. 168. On voit déjà combien notre théologie actuelle doit de clarté à Bcllarmin. Pareillement pour l'invocation Les saints, dit-il, ne sont pas nos intercesseurs Immédiats ; mais tout cc qu'ils nous obtiennent de Dieu, c'est par le Christ (pi'ils l'obtiennent. » C. xvn. p. 179. Les saints entendent-ils nos prières? Il fallait bien répondre à celte difficulté de Calvin et de Mélanchlhon. Mois les divers moyens enseignés par les métaphysiciens du Moyen Age laissent Bcllarmin assez indifférent : *rel quocumque alto modo,* dirait-il volontiers avec Thomas d'Aquin. Avec plus d'insistance, il développe les const qucnces de la communion des saints, et l'enseignement de saint Paul sur le corps mystique du Christ. C. xvm, p. 180. Ce sont les Pères surtout qui ont montre qur les saints s'intéressent à nos besoins particuliers. *Ibid.*. p. 181. Il y a bien là quelques faits d'apparitions, . 182, qui devraient être surveillés de plus près, des commentaires de l'Écriturc (pii ne portent pas preuve, . xm, p. 171, cl des textes de Pères (pii devraient être revus sur le grec ou remis dans leur contexte. Mais l'ensemble est solide cl clair.

3. *Suarez. — a) Nature de ce culte.* — Suarez se trouvait devant deux axiomes de l'ancienne scolastique : ce culte est relatif et pourtant religieux au premier chef. « Il n'est pas vrai (pie le culte des saints soit proprement el formellement relatif, comme est le culte des images el des choses saintes; il ne peut être dit *respections* (pie virtuellement ct d'une façon large, parce qu'en effet celui (pii vénère les saints honore virtuellement Dieu. <pii se réjouit de l'honneur de ses saints, et (pii nous recommande cc culte. La grâce créée ((pii motive ce culte de dulic) n'est pas telle qu'on ne puisse l'honorcr qu'en relation avec l'excellence in Unie de Dieu; mais, en elle-même, c'est une excellence absolue, qui rend formellement digne d'honneur el de culte la personne qui la possède, tout comme la nature intelligente, bien (pie créée, rend la personne honorable. Suarez. *De religione.* I. I. c. v. n. 6, éd. VI vès, t. xm, p. 55. L'honneur dû à la raison ne peut pas être appelle relatif du fait (pic celle nature est à l'image de Dieu, qu'elle est une participation de l'inlelligcnct divine... Et de même pour la vénération plus haute qui se fonde sur l'excellence de la grâce créée : Bien que celle-ci soit une participation de la nature divine, cl une ressemblance à la divinité plus parfaite que la simple raison, cependant elle a son ètre absolu ct son excellence intrinsèque, (pii est le fondement de l'honneur (pii lui est dû. »

Or, tout culte qui est fondé sur une excellence finie, n'appartient pas i la religion, mais réclame un non

venu genre de vertu morale. El le culte de dulic, qui est donné aux saints, ne sc fonde pas immédiatement sur l'excellence de Dieu, mais bien sur cette excellence créée, qui leur est communiquée. » Loc. *cit.,* n. 5.

Le culte donné aux saints est distinct du culte religieux de Dieu. « Cette raison est tirée ex *diversa ratione debiti* »; c'est le point de vue formel, que saint Thomas maintient toujours, par exemple ℍ H·, q. i.xxxv, a. 1; q. cm, a. 3. Les théologiens moins philosophes ont tenté de distinguer les deux cultes par leurs actes propres. Mais ici Suarez prévient qu'il faut discerner dans les actes des deux cultes ‹ surtout les actes internes et les intentions qui les dirigent. Car, dans les actes externes, il sc trouve souvent des ressemblances et des points de rapprochement. Le culte de Dieu et celui des saints sc marque donc dans leurs actes primaires ct les affections intimes qui les commandent ». *Loc. cit.,* n. 4, p. 54. La religion nous incline *per se sola et immediate* vers la majesté divine, mais non vers les saints, en tant qu'ils ont leur propre excellence; ceci est la charge d'une autre vertu, celle de dulle. (De Lugo fait pourtant à ce sujet deux remarques d'ordre pratique : · D'abord le culte des saints est sacré et religieux : car, bien qu'il ne procède pas delà vertu spéciale de religion, il a cependant un rapport étroit avec le culte divin, *quatenus rx hoc sanctorum cultu arguitive colligitur cultus ipsius Dei.* Ensuite le culte des saints a les mêmes manières de s'exprimer que le culte de Dieu, à savoir les prières,les lumières, Pencens, ℮tc.... Lugo, *De mysterio incarnationis,* disp. XXXV, n. 1,éd. Vivès, t. m. p. 140. Mais Lugo voit si bien que ce culte a un autre motif que celui de latrie qu'il apporte cette supposition assurément étonnante :· Comme il ne semble pas impossible que quelqu'un soit aimé, parce qu'ami du roi. alors que le roi serait délesté.... ainsi pourquoi ne pourrai-je pas honorer un saint sans pour cela honorer Dieu? Car Dieu n'est pas la raison formelle immédiate du culte des saints. › Loc. *cit.,* p. 136.]

Ainsi le culte dû aux saints est, pour Suarez, un culte absolu, inférieur au culte de latrie dû à Dieu; pourtant la prière aux saints s'adresse cn somme à Dieu? Dans un souci apologétique. Suarez distingue péniblement « l'intention de la demande ct l'intention du culte : celui qui prie le saint doit nécessairement avoir l'intention de lui demander à lui immédiatement, pour qu'il obtienne de Dieu; mais il ne semble pas nécessaire qu'il veuille par celle prière [de demande] honorer immédiatement le saint lui-même à cause de sa sainteté créée, mais il peut vouloir par cela honorer principalement Dieu. Manière de prier spéculativement non impossible, mais qui n'est ni facile ni pratique, ni à conseiller! » Loc. *cit.,* n. 9. Aussi, nu traité de la vertu de religion. *Op. omnia,* I. III, *De sacrilegio,* éd. Vivès, t. xm. p. 616, il revient sur sa distinction : · La personne sainte peut être considérée comme excellente en elle-même, d'une certaine sainteté absolue, ou être envisagée selon sa sainteté relative, *secundum sanctitatem rcspectii'am pertinentem speciali modo ad cultum Dei.* Si on voulait parier des saints du premier point de vue, il est bien vrai que, les saints étant honorés pour eux-mêmes â cause de leur sainteté créée, leur culte se réfère non ù la vertu de religion, mais â la · dulic »; et l'irrévérence â leur égard, l'irrévérence envers des hommes excellents, n'est pas un sacrilège contre la religion, comme l'a bien fait observer Grégoire de Valence, *In ℳ,* disp. L q. xiv, p. 2. Mais, si les saints sont considérés comme des amis de Dieu, el si c'est Dieu qui est honoré en eux, et eux par rapport Λ Dieu, ainsi le culte des saints revient à la religion de Dieu el l'irrévérence à leur égard est un sacrilège... Or, pour adorer ainsi les saints, il faut y ordonner spécialement son intention, tandis que pour manquer â celte vertu, il suflll que In malice se trouve dans l'objet, comme l'injure retombe sur le prince malgré l'absence d'intention. »

b) Invocation des saints. — Suarez étudie la question aux deux endroits de la *Somme* qui les concernent, c'est-à-dire au traité de la religion en général et à celui de la prière; de là quelques redites quand il passe à ce second point. ‹ C'est un point de doctrine vrai ct de fol certaine, que les saints, tant les bienheureux que les anges, sont priés par nous utilement ct saintement, si cette prière est faite avec l'intention et cn la manière voulue, comme elle sc fait par l'Égiise ct scs membres en droite foi. La démonstration cn sera brève, d'autant plus... que l'usage de l'Egiise, qui est la colonne ct le fondement de la vérité, sufllrait à rendre certaine cette thèse. · Cette vérité a son fondement dans l'Écriturc. Suarez, sagement, ne cite que le Nouveau Testament : Apoc., vin, 3-1 ct xxi ; Matth., xxn. 32; Luc., xx, 36-37; ct PAnclen Testament seulement Tob., xn, 12. Il s'explique la pauvreté des autres livres de la Bible juive, « parce que, au temps de la Loi ancienne, les hommes justes n'étaient pas admis à la béatitude avant la mort du Christ, c'est pour cela que, dans l'Ancicn Testament, nous ne voyons pas qu'il fût accoutumé de prier les saints cn ces temps-là, bien que nous y lisions que quelques fidèles fussent habitues à demander les prières des vivants... Mais, maintenant, nous tenons pour certain que les hommes justes après leur mort sont élevés à la béatitude, immédiatement ct parfaitement purifiés; ct nous avons de cc fait un excellent argument pour prouver que les saints défunts, eux aussi, peuvent être priés par nous licitement et avec fruit ·. Suarez, *De oratione in communi,* c. x, n. 3, *Opera omnia,* éd. Vivès, t. xtv, p. 36-37.

Suarez prévoit surtout deux objections : la prière aux saints fait injure à Dieu; elle fait injure a la médiation du Christ. ‹ Les protestants disent que l'invocation des saints n'est ni utile, ni cilicacc : Dieu est cn cfTct plus prêt à nous exaucer que n'importe quel bienheureux; il vaut donc mieux avoir affaire â Dieu qu'à scs saints. Mais alors il faudrait aussi négliger les prières des vivants, ce qui va contre lu sainte Écriture. Cela irait même contre toute prière : puisque Dieu désire plus notre salut que nous-mêmes, laissons-lc l'opérer pour nous. Donc, Dieu n bien la volonté préparée a donner, mais il veut donner *ordinato modo* selon la disposition de sa providence; ainsi, certaines choses, il les donnera sans être prié; d'autres, grâce â nos propres prières; d'autres enfin, grâce â nos prières unies à celles des autres, vivants ou morts dans la gloire. En priant les saints, nous ne doutons pas de la bonté de Dieu, mois nous accomplissons l'ordre de sa providence; puisque aussi bien nous ne savons pas comment il a disposé de nous accorder celle chose, nous employons plusieurs intercesseurs. La prière est soumise â des conditions multiples, qui peuvent sc trouver réunies avec l'appoint de la prière des suints et qui resteraient incomplètes *propter delectum nostrum.* » *Loc. cit.,* n. 21, p. 42.

La deuxième objection est que l'invocation des saints fait injure â notre unique médiateur. Le Christ est médiateur entre Dieu cl nous de deux manières : *vel per modum advocati ct orantis, vel per modum merentis nobis aut satisfacientis pro nobis.* Ces deux dernières manières, mérite el satisfaction, bien que légèrement différentes, sont à rapprocher, parce que ni l'une ni l'autre ne s'exercent dans In béatitude, el que le Christ a fait cc double office durant sa vie terrestre; il ne peut plus maintenant que présenter ses mérites el satisfactions à son Père. Au contraire, la médiation par mode de demande, d'impétration, peut s'exercer encore dans le ciel. Ainsi L nous demandons nu Christ de présentor ses mérites quand nous disons : *Per Christum Dominum nostrum.* Mais jamais nous ne recourons aux

saints de cette manière, qui est propre au Christ, l'essentiel de sa médiation étant de s'êtrc donné en rédemption pour nous. Ainsi 2. quand nous prions les saints, nous n'en faisons pas des médiateurs ou rédempteurs, mais seulement des avocats pour que, par leurs prières, ils présentent pour nous à Dieu les mérites du Christ... Cependant nous prions aussi Dieu, et c'est un usage très répandu dans l'Église, que par les mérites des saints, il nous accorde la grâce; nous faisons donc des saints des médiateurs par leurs mérites ct leurs satisfactions : cette manière est encore juste cl sainte : Ex., xxxn. et les autres passages classiques. /.or. c/7.. n. lu, p. 39.

c) Intercession des saints. Pour qu'elle soit efficace, il faut que les saints connaissent nos prières el qu'ils puissent y subvenir. Or les bienheureux connaissent nos prières, cela est très certain; l'usage de l'Église le prouverait *a posteriori,* car l'Église ne peut se tromper en priant les saints et,parcelle prière, elle suppose que les saints connaissent cc qu'elle demande. Sur la manière dont les saints connaissent nos prières, il y a discussion entre les scolastiques : les \oient-ils formellement dans le Verbe de Dieu? ou seulement *causaliter,* par de nouvelles révélations qu'ils reçoivent en raison de leur béatitude? Mais il y a une raison à donner: ‹ Cette béatitude comble les désirs des saints; or, ceux-ci désirent à juste litre connaître cc qui se fait sur la terre, des là que cela les concerne, cl donc au premier chef les prières faites à leur adresse el en leur honneur. » (Nous mettons en parallèle avec ces positions de Suarez cette ligue dc repli préparée par Noël Alexandre *(Historia eccl„* t. ix, dissert. XXV):

Bien que cc soit une opinion reçue en théologie que les saints connaissent dans le Verbe les prières qui leur sont adressées, ce n'est cependant point un dogme de foi qu'ils les connaissent de cette manière. L'académie de Douai a rendu un jugement dans cc sens le 12 mai 1635. Il faut aller plus loin ct dire qu'il n'est pas nécessaire pour croire el pratiquer l'invocation des saints d'admettre qu'ils connaissent nos prières; même si nous ne savions pas si les saints les connaissent en particulier, il suffirait de croire qu'ils prient d'une façon générale pour les besoins de leurs fidèles. » *Propositio /. m fine,* t. ix, p. 697.|

lue dernière subtilité est suggérée â Suarez par les deux expressions que le concile dc Trente avait,sans intention bien nette, employées pour désigner la prière céleste. Que faut-il entendre quand on dit qu'un saint présente nos prières à Dieu? C'est le mol de l'Apocalypse, v. 8. (.c n'est pas, semble-t-il. tout à fait la même chose que de dire que les saints prient pour nous; puisque l'Écriture emploie aussi cette expression avec une nuance de sens, et puisque, parmi les hommes, celui qui présente une demande pour un autre ne demande pas pour lui. Et pourtant, dans le ciel, devant Dieu qui connaît aussitôt par lui-même nos prières, que peut bien représenter l'offrande de nos prières, sinon l'intercession? Alexandre de llalès, q. XXVI, memb. 3, a. I. § 2. résout la question d'une façon très obscure; au bout de l'exposé, il semble «lire que celle offrande dc nos prières est une sorte de congratulation de voir notre prière acceptée par Dieu. Mais ceci ne me satisfait pas : la congratulation suppose la prière exaucée, tandis que l'offrande est ordonnée à l'acceptation par Dieu. El puis, «pii «Ht congratulation considère le saint, tandis que la présentation se rapporte à Dieu. Je «lis donc que présenter nos prières n'est pas autre chose pour un salut «pie «l'exposer devant Dieu ce que l'homme sur la terre désire ou demande. Ceci encore peut s'entendre de plusieurs manières : ou bien le saint expose la demande à lui faite, puis prie Dieu dans le sens «le celte demande, présentant sa propre prière comme un titre «le plus; ou bien, si l'homme n'a pas osé approcher de Dieu par lui-même, ct qu'il ait prie le saint, alors le saint sc met en devoir «le proposer itii-inêmc la demande que l'homme en signe «le dévotion cl d'humilité a confiée à scs soins. · Suarez, *Opera omnia,* t. xi, p. 17.

‹ Quant à Lcflicacité «le celle prière des saints pour nous, c'est un cas particulier à examiner ailleurs, «le refllcacité «le la prière «le l'un pour l'autre, qui sc réalise aussi pour la prière des vivants entre eux. Or,il est certain qu'une telle prière est utile, qu'elle soit absolument efficace ou non. D'ailleurs la prière «les saints n'est pas absolument celle «le quelqu'un pour un autre; car. lorsque nous demandons aux saints «le prier pour nous, nous faisons nôtres leurs prières, puisqu'ils prient en notre nom el présentent nos demandes à Dieu. La prière qu'ils font dans ces conditions est d'autant plus efficace «pie l'intimité est plus grande entre le saint cl moi. et «pic plus grande se trouve être la dignité du saint, par suite de ses mérites ct de son intercession. ▮ Saint Thomas avait été plus limpide en «lisant que nous pouvons toujours faire obstacle, sinon à la prière formelle, «lu moins au désir d'un saint sur nous : *ex parte nostra potest esse defectus quod non assequamur /ructum orationum ipsorum. In ΛΛ Seul.,* dist. XLV. q. m. 3.

L *Xoël Alexandre.* Dans son *Histoire ecclesiastique,* I. lx. diss. XXV, p. 667-727, il apporte une contribution appréciable à l'argument traditionnel en faveur du culte des reliques, puis du culte des saints en général, enfin «lu culte de la sainte Vierge. Il réfute, chemin faisant, le livre de Itaillé, *Adversus Latinorum traditionem dr reliqiosi cultus objecto,* Genève, 1661. Après quelques précisions théologiques, où il se montre favorable à l'idée que le culte des saints est rendu en vue du culte de Dieu cl impérc par la vertu de religion. Il étudie le culte des saints assez brièvement ct avec soin l'invocation des saints, réfutant les objections protestantes sur l'unicité du médiateur, les prières des liturgies anciennes pour les saints, etc. Scs solutions sont parfois un peu rapides : « Il n'est pas question ici dc commandement dc Dieu qui oblige les fidèles à invoquer les saints : les théologiens catholiques avouent que celle invocation n'est pas nécessaire au salut; cl même il n'y a aucun précepte de l'Église «pii y astreigne chaque chrétien. · Art. 2, prol. Billuart trouvera la réponse Irop simplifiée. Mais il a soin d'ajouter, en un autre endroit : « Bien que l'invocation des saints ne soit appuyée sur aucun précepte du Christ ou des apôtres, elle est cependant approuvée par la parole dc Dieu écrite ou reçue par tradition. Il y a bien d'autres points qui ne font pas matière «le précepte, mais de conseil. › P. 710. Il explique le ton de certaines prières aux saints, comme la strophe de l'Apr *maris stella : Salve, vincla reis* d'une façon très humaine : Quand un client demande au ministre une grâce qui dépend «lu seul prince, il le fait dans les mêmes termes qu'il emploierait avec celui-ci. P. 711. On a vu précédemment (pic Noël Alexandre pense qu'on peut ne pas croire (pie les saints connaissent nos prières, pourvu (pie l'on croie qu'on peut les invoquer licitement. Sans prendre cette négation à son compte, Il aime sc mettre ainsi à l'aise avec le dogme. Dc même H pose en principe (pic ‹ les saints pourraient être invoqués après leur mort, même s'ils n'étaient encore en possession «le la félicité suprême. En effet, si Jérémie *multum orat pro universa civitate Jerusalem,* bien «pie le del ne lui soit pas encore ouvert, il n'importe en rien *nihil interest* — au dogme catholique de l'invocation des saints de croire ou non «pie les saints soient reçus au ciel tout de suite après leur mort et jouissent de la vision béntlllquc, encore que l'Église ait toujours cru ces deux points ». *Propositio l l*, p. 708.

Enfin l'auteur se met trop à l'aise avec les pratique du culte des saints : « Qu'on les ait invoques avec tel ou tel rite, à telle époque ct en tel pays. <'est affaire dc pure discipline qui est sujette à des changements. Loc, *cit.,* p. 711. On remarquera, dans plusieurs (h· ces solutions, le ton tranchant et sans nuance qui déplaît en ce théologien.

5. *Billaart,* malgré sa méthode argumentatrice, est un homme de bon sens et de juste milieu. A propos dc notre question, qu'il raccroche à l'article dc saint Thomas sur le destinataire de nos prières, *Tractatus de religione,* dissert. Il, art. 3, il fait eus quelque réflexions qui méritent d'être retenues : · J'avoue que l'invocation des saints n'a pas été si fréquente chez les juifs que chez les chrétiens, et ne leur a point été proposée. » Objectio vin, édit. Lyon, t. vu, 1852, p. 195. Il y a aussi des Pères anciens qui rappellent que Dieu connaît tout ct est plein de miséricorde ; c'est le cas dc rappeler l'adage bien chrétien : il vaut mieux avoir affaire à Dieu qu'à scs saints. Billuart renvoie scs interlocuteurs à cet autre adage de saint Jean Chrysostomc : « Ne méprisons pas les prières dus saints, mais ne mettons pas toute {notre espérance, notre religion) en eux. » x Plusieurs autres docteurs, surtout Origène, parlaient à des païens, avec qui il était moins question de bâtir les dogmes de la foi que de réfuter les accusations nées d'une mauvaise interprétation dc notre foi. »

0. J *propos des Vies des saints.* — La controverse protestante porta aussi sur les Vies des saints. Louis Vises n'était pas tendre pour la *Legende dorée. De tradendadisciplina,*1.\ . Bellnnnin ct Baroniusn'osaient trop toucher meme aux anciens *Acta martyrum.* Je le dis avec douleur, écrivait Melchior (.ano. il y a beaucoup plus d'exactitude ct d'intégrité dans Suétone, historien des Césars, que dans les catholiques, historiens des martyrs, des confesseurs et des vierges Presque tous sacrifient à leurs préjugés, ou sc jettent par système en tant de fictions, qu'ils m'inspirent de la honte et du dégoût. Je comprends qu'inutiles à la cause de l'Église, ils en soient un grand embarras... Comme si les saints hommes de Dieu avaient besoin de nos mensonges. eux qui ont fait pour le Christ tant de choses vraies! Or. nos héros, j'en ai la conviction, dans leurs actions véritables, ont été bien supérieurs à ce que la renommée nous en rapporte. » *De locis theologicis,* l. XI, c. vi. Aussi, après les tentatives insuffisantes de Lipomani cl de Surins, ct de Baronius pour le martyrologe, les jésuites Bosvvcydc ct Bolland conçurent et commencèrent l'œuvre immense des *Acta sanctorum,* continuée par llenschenius et Papebrock. En France, au xvn· siècle, les bénédictins L. d'Achery et Mabillon achevaient les *Acta sanctorum* de l'ordre de Saint-Benoit. Baillet appliquait à l'étude de la vie des saints une critique que d'aucuns trouvaient excessive; Launoy sc faisait une réputation de « dénicheur de saints . Il reste que tous ces efforts ont sérieusement assaini le champ dc l'hagiographie.

\ II. La i i'gislamon icclîsiastique actuille. Elle s'est précisée aussi bien en cc qui concerne les canonisations ct béatifications qu'en ce qui vise le culte à rendre aux saints.

1° *Canonisations et béatifications.* Le nécessaire a été dit aux deux articles respectifs, à compléter par l'art. Procès i.cciTsia siiquis, t. xm, col. 639 611, pour les modifications apportées par le Code canonique.

Une question mérite pourtant d'être soulevée, parce qu'elle n encore fait l'objet de discussions récentes, c'est celle de l'infaillibilité de l'Église (cl respectivement du pape) dans les canonisations. On ne saurait trancher le problème sans distinguer entre les divers régimes de canonisation.

L *Les divers régimes de canonisation.* Antérieurement au décret d'Alexandre 111 qui réserve au Saint-Siège le canonisation, c'est l'autorité diocésaine qui décrète les honneurs à rendre â un saint pour un territoire déterminé. Par la suite telles dc ces mesures particulières ont pu recevoir l'approbation plus ou moins explicite du Saint-Siège.

La constitution *Ceelesth Jerusalem* d'1 rbain VIH. en 1631, perfectionne la discipline établie par Alexandre 11l ct décrète que pour l'avenir il ne sc fera plus dc béatification ni dc canonisation, avant qu'il ne soit établi qu'aucun culte public n'a été rendu au personnage en question. C'est une manière de mettre l'Église. dans chaque cas particulier, devant une situation nette. Telle est la règle présentement appliquée. Mais, postérieurement au décret d'Alexandre I1L il s'était encore produit bien des cas dc culte public attribué à un pieux personnage sans intervention de l'Église romaine. La constitution <1'1 rbain VIH détermine une période transitoire allant de 1181 à 1531 (cent ans avant la constitution *Cælestis Jerusalem).* Le culte immémorial rendu aux serviteurs dc Dieu durant cet intervalle pouvait demeurer dans le *statu quo;* mais dc plus, il était possible d'instruire leur procès de béatification. *per tuant cultus seu castis excepti,* pour obtenir une approbation formelle de cc culte, équivalant à la béatification, qui peut devenir à son tour *canonisation équipaltente.* Cf. Procès ecclesiastiques, col. 6 H.

2. *Valeur des jugements rendus dans les faits de canonisation,* — La question est de savoir si l Église est infaillible quand elle propose tel personnage au culte des fidèles, le problème ne se posant d'ailleurs que pour les saints et non pour les bienheureux * Voir l'Ann *du clergé,* 1937, p. 317 sq.. discutant la position dc Bartmann en son *Précis de théologie dogmatique,* t. i, p. 58. Il semble bien qu'il faille établir ici des distinctions.

Pour les canonisations des seize premiers siècles, durant lesquels l'Église n'a que bien rarement engage son autorité suprême, el s'agissant des nombreux martyrs ou confesseurs qui n'ont pas fait l'objet d'une décision spéciale du pape (par insertion nu bréviaire et au missel, par confirmation spéciale d'un culte immémorial), Bartmann a raison d'enseigner que les canonisations ne peuvent être acceptées qu'avec un acte de foi générale ecclésiastique ». *Ami du clergé,,* p. 317. Cet acte de foi générale nous persuade que le grand nombre des personnages nommés au martyrologe sont dignes de notre culte. Ceux dont on fait mémoire à l'otllce échappent à toute suspicion: quant aux autres, il serait imprudent d'en nier sans raison grave la sainteté. mais aucun enseignement infaillible n'est à invoquer en faveur d'une adhésion absolue.

Les cas est différent pour les saints canonisés formellement depuis 1 rbain VIH; le jugement doctrinal que recouvre le décret de canonisation est infaillible : le saint canonisé est vraiment en jouissance de la vision de Dieu. L'acte de fol que commande ce témoignage de l'Église n'est pas forcément un acte de foi divine : la plupart des théologiens n'y voient qu'un acte de foi ecclésiastique ». *Ibid.,* p. 318. Mais il ne faut pas faire dire à cet acte plus qu'il n'est requis. Quand l'Église canonise un saint, elle juge, d'un jugement prudentiel. moralement certain, que tel personnage est mort dans l'amitié de Dieu ». mais elle ne canonise pas par là même toutes les initiatives du saint, même celles mises en relief par la procédure canonique préparatoire au décret définitif. La canonisation n'implique pas recommandation, par exemple des pratiques dc pénitence cl dc piété d'un saint Benoit Labre. Elle n'implique pas davantage la croyance à la réalité des miracles opérés par les saints durant leur vie ou après leur mort. Ce qui ne veut pas dire qu'il faille faire peu de cas dc miracles soumis à un examen entouré de toutes les garanties.

Pour ce qui est enfin de la canonisation équipollentc (acte pontifical ratifiant un culte Immémorial par un décret *précepUR,* il faut y voir, à coup sûr. un acte du magistère infaillible réclamant un acte de foi ecclésiastique; mais cette infaillibilité ne saurait être affirmée s'il s'agissait d'une simple permission, comme c'est le cas pour le culte des saints, honorés dans telle ou telle Eglise de temps immémorial, sans qu'il y ait eu ni sanction positive du Saint-Siège, ni inscription au missel cl au bréviaire de l'Eglise universelle. Cette insertion mémo implique-t-elle à elle seule déclaration Infaillible de l'Eglise? Le point est controversé et il faut toujours en revenir à la question d·· savoir si, par cette insertion dans des livres approuvés par le pape. l'Eglise déclare assez expressément, assez solennellement sa volonté de les proposer au culte de tous les fidèles.

En résumé, il convient de ne pas étendre le privilège de l'infaillibilité de l'Eglise à tout cc qui concerne la canonisation. Si une définition dogmatique conciliaire donne lieu à des distinctions, *a fortiori* un décret relatif à la gloire des serviteurs de Dieu.

2e *Régimenia!Ion du culte public.* - Le ('ode de droit canonique parle du culte des saints en deux endroits distincts : aux canons 1255-1256 et aux canons 1276-1278; mais la première série de décrets l'envisage dans sa nature ct ses grandes divisions, tandis que la seconde entre dans le détail de la réglementation.

1. *Principes généraux.* —Au canon 1255, le Code distingue du culte de latrie dû à Dieu seul, le culte de dulle rendu aux saints, ct celui d'hyperdullc, nom réservé depuis longtemps au culte spécial donné à la sainte Vierge. Dans le canon 1256, il distingue le culte privé du culte public, sur lequel il reviendra en détail. Le canon 1276 est encore un principe général, celui même du concile de Trente sur l'invocation des saints, avec une addition : ‹ Il est bon ct utile d'adresser des supplications aux serviteurs de Dieu qui régnent avec le Christ cl de. vénérer leurs reliques cl leurs images; mais, avant tous les autres, c'est la bienheureuse vierge Marie que tous les fidèles doivent honorer d'un culte filial cl spécial. » Can. 1276. La recommandation générale visant le culte des autres saints devient presque un précepte à l'égard du culte de la sainte Vierge.

2. *Culte publie.* A l'opposé du culte privé, (pii. par définition, est le fait de personnes individuelles, ou du moins de fidèles ou de prêtres agissant selon leur dévotion personnelle, sans délégation officielle. U y a un culte public qui est rendu au nom de l'Eglise, et par des personnes légitimement députées. Can. 1256. Alors que. pour le premier, aucune réglementation officielle n'a été fixée ct qu'à son sujet il ne faut pas inquiéter les fidèles sans motif, le culte publie n toujours été surveillé par l'Eglise cl se trouve désormais prévu par les canons 1276-1278 du Code de droit canonique, el par les règlements des Congrégations romaines.

Le culte publie consiste en cc qui suit : I. Dédier (aux saints) des autels ou des églises. 2. Les invoquer dans les prières publiques de l'Eglise. 3. Réciter l'office divin cl oflrir le saint sacrifice en leur honneur ou en faire mémoire dans les divins offices. I. Consacrer des jours de fête à les honorer. 5. Peindre leurs Images avec une auréole, en signe de leur gloire. 6. Exposer leurs corps ou leurs reliques dans les églises à la vénération publique.

On ne peut donner un culte public qu'aux serviteurs de Dieu mis par l'Eglise au nombre des bienheureux ou des saints. Can. 1277 § L Les saints et les bienheureux ne reçoivent pas le même culte public. Can. 1277. § 2 '

Les serviteurs de Dieu, canoniquement inscrits nu catalogue de saints, doivent recevoir le culte «le dulle, ct Ils peuvent être honorés en tout lieu et par tous le actes du culte. » Les actes du culte publie ont été énumérés plus haut; les honneurs dus aux saints sont presque Identiques. Les saints ont droit à ccs honneurs et en ce sens c'est aux seuls saints que s'adresse le culte publie complet, *privccptivus, universal^ ct publicus,* comme s'exprime Benoît X l V, *De canonis.,* I. IV. ii. e. xix. n. 16.

Pour les bienheureux au contraire, le culte n'est pas prescrit, mais simplement permis ou toléré : · Ils ne peuvent, dit le canon 1277, § 2, être honorés que dans les lieux et par les actes de culte autorisés par le souverain pontife. » Ces actes sont déterminés par la coutume, si elle est Immémoriale (S. H. C., 21 avril 191 I) ou par l'induit pontifical qui permet le culte: il ne comporte point l'érection d'église en leur honneur, can. 1168, § 3; et même dans les églises ou oratoires où leur office publie est concédé, il n'admet pas d'autel érigé sous leur vocable, can. 12(11, § 1.

Les vénérables et les serviteurs de Dieu, morts en odeur de sainteté, n'ont droit qu'à un culte privé.

3. *Culte privé des serviteurs de Dieu.* I.e ('-ode ne parle pas du culte privé. Les canonistes estiment qu'il est permis de rendre un culte privé aux serviteurs de Dieu qui ont été martyrisés ou qui sont morts en odeur de sainteté el auxquels on attribue des miracles. Il est nécessaire et suffisant, pour ces hommages privés, d'avoir une persuasion raisonnable de la sainteté

Les principaux actes du culte privé sont ainsi énumérés par de Mccstcr. *Compendium juris canon.,* ni. n. 1218 : *Asservare vestes, ornare cadavera, catervatim accedere ad deosculandum manus pedesve deIuneti;/unus celebrare cum magno populi concursu: luctum externum in morte consanguineorum ncgligere; pnvclara de/uncti gesta picturis, ecclesia: parietibus affixis aut circum pegma funebre expositis, vel in vitris coloratis exhibere (extra altare, sine aureolis, radiis aliisvc sanctitatis signis.* S. R. C., n. 3835); *de/unctum in loco conspicuo et sanctiori, aut in tumulo peculiari forma constructo, vel etiam floribus ornato sepelire; jejunium privatum observare in vigiliis anniversarii, vel in ipso anniversario a servilibus abstinere: transferre corpus de loco ad locum, modo fiat de consensu Ordinarii, secreto ac sine pompa: litanias conficere, casque privatim recitare, modo non publicentur nec divulgentur,* etc. Ce culte privé est légitime pourvu qu'il se tienne dans les limites du culte de dulle, *absolu,* s'il s'adresse à la personne du serviteur de Dieu, *relatif,* s'il concerne ses reliques ou ses images, pourvu aussi qu'il soit conforme à la raison cl à la prudence, s'adressant à des personnages qu'on puisse raisonnablement considérer comme prédestinés, en évitant toute superstition el scandale.

Le titre de Vénérable ne s'obtient plus par le seul fait que la cause est introduite, mais la S. C. des Bites, par un décret du 26 août 1913. le réserve à ceux dont on a prouvé l'héroïcité des vertus ou le martyre. Et cependant les vénérables n'ont droit qu'à un culte privé.

1. *Culte drs docteurs de ΓÉglise.* La désignation d'un saint comme maître particulièrement qualifie pour nous Instruire personnellement «le la fol de l'Eglise, comporte et impose une forme spéciale du culte des saints. Cettc désignation, qui était faite autrefois par le magistère ordinaire, demande désormais une consécration officielle de l'autorité ecclésiastique suprême, soit du pape, soit du concile général. Ce litre de docteur de l'Eglise, ‹pil fut d'abord appliqué à certains Pères anciens particulièrement éminents, a été conféré depuis le xvr siècle à des théologiens «lu Moyen Age, comme saint Bernard, saint Bonaventure et saint Thomas, cl dans les deux dernier siècles, des auteurs tout à fait récents. L'office comporte des pièces spéciales.

5. *Culte tien patrons.* Il est louable de choisir des saints comme protecteurs des nations» des diocèses, des provinces el autres lieux, des confréries, des familles religieuses et des personnes morales. Can. 1278. Seuls les saints peuvent être patrons; la sainte Trinité, Notre-Scigncur, le Saint-Esprit, la sainte Croix sont titulaires et non patrons. « Les bienheureux ne peuvent être choisis pour patrons sans un induit spécial du Saint-Siège. » Cnn. 1278 Les patrons sont formellement constitués, non par le choix qu'on en fait, mais par rapprobation du Saint-Siège. Can. 1278. Ils doivent être choisis par tout le peuple et le clergé. (Décret d'Urbain VIH : S. R. C., 26 mars 1630.) lay patron, une fois choisi, ne peut être change sans l'avis du Saint-Siège (S. R. G., n. 1061). Les saints protecteurs des confréries ne sont pas de vrais patrons au sens canonique du mot ; par conséquent ils n'ont pas droit à tous les honneurs liturgiques des patrons mais seulement à des messes ou olllces votifs, soumis à toutes les restrictions imposées par les rubriques. Ces messes votives peuvent être autorisées par l'ésêquc en raison d'un concours de peuple exceptionnel, ct les nouvelles rubriques du Missel ont étendu sur ce point les droits de l'évêque. Cf. L. Laboise, *Les dévotions liturgiques spéciales des paroisses.* Le rituel a une formule de bénédiction pour les bannières des sociétés; mais ici on revient aux limites du culte privé. Beaucoup plus solennelles sont les déclarations nouvelles de Borne pour désigner des saints, anciens ou modernes, pour patrons à certaines catégories de prêtres ou de fidèles : saint Jean Chrysostomc. constitué patron céleste des prédicateurs par Pic X: sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, déclarée le 1 t décembre 1927 patronne principale, au même litre que saint François-Xavier, de tous les missionnaires et de toutes les missions du monde, avec fête du rite double (13 mars 1929); saint Jérôine-Émilîen. établi le 11 mars 1928 patron universel des orphelins; saint J.-B. Vlanncy, déclaré le 23 avril 1929 patron de tous les curés et de tous ceux qui ont charge d'âmes, etc...

3° *Surveillance du culte privé.* — Cette tâche vitale de l'Église donnerait lieu, pour les derniers siècles, ù de longs développements, dont on trouvera des exemples & l'article St'in r s t it io n de cc dictionnaire. La manière, â la fois discrète el sévère, dont elle procède en pareil cas. doit servir de modèle aux évêques ct aux théologiens qui participent à celte charge de police du culte. Caractéristique Λ ce point de vue est le célèbre décret de la Congrégation des Indulgences ct des Reliques du 7 mars 1678, approuve par le pape Innocent XL contre · des indulgences fausses ou à examiner..., ce qui n'étant pas connu aisément des fidèles, qui pour la plupart sont peu instruits en ccs sortes de choses, les trompe ct les frustre de leur espérance ». Ces précautions do l'Église dans les derniers siècles ont d'ailleurs été largement résumées dans un récent décret de la S. C. du Saint-Office ‹ sur les nouvelles formes de culte et do dévotion à ne pas Introduire et sur les abus invétérés â supprimer en celle matière ». du 3 mai 1937, *Acta aposloltcsr Sedis,* I. xxix, 1937, p. 31 L dont le texte doit être médité par tous :

• Auparavant déjà, le S. Concile do h ente (sess. \\\. sur l'invocation, la vénération et ťe reliques des saints et sur le» sainte. Images), après avoir proclamé la légitimité du culte des saints et do l'usage do leurs images pour obtenir les bienfaits de Dieu, avait solennellement Insisté |x>ur que 1rs t ŧvêqiie si jamais Ils découvraient que des abus s'étalent introduits ou s'introduisaient ďan ccs observances saintes cl salutaires, prissent grand soin de les faire disparaître entièrement. Il leur demandait de veiller à ce que jamais ne soient exécutées des images d'un dogme faux cl qui pour les simplet fussent occasion d'erreur; à cc que, dans l'invocation des saints ct le pieux usage des Images, toute superstition fût évitée, tout esprit do lucre écarté; à ce qu'enfln rien n'apparût dr désordonné ou d'orrangé à ťebour cl à la hâte, rien de profane ni de déshonnête. Fidèles à ces prescription», les pontifes romains n'ont puis manqué ù leur devoir de saisir l'occasion de les rappeler souvent ct d'en inculquer la pleine observation. Parmi eux. rn particulier. Pie IX de sainte mémoire, par le décret du Saint-Office donné le 13 janvier 1875. de son autorité suprême, ordonna • d'oycrtlr ccs auteurs qui exercent leur esprit sur les ques-ťion qui trahissent la nouveauté et qui s'efforcent, ŝou prétexte de piété, de promouvoir, même par la publication de ťpériodique des formes nom elles de dévotion, qu'ils abandonnent leurs entreprises cl redoutent le péril réel qu'il» courent d'induire ťe fideles en erreur sur les douanes de la foi rt de fournir l'occasion aux ennemis de la religion d'attaquer la pureté de la doctrine catholique rt la vraie piété. ·

Ces dispositions ont été presque textuellement ťeprise dans le Code de droit canonique, surtout aux canons 1259, 1261 el 1279, et se trouvent donc récemment confirmées.

« Il est cependant u regretter qu'ii tant ct d'aussi ğrave avertissements de la suprême autorité ecclesiastique pleine obéissance n'ait pas été encore accordée. Bien plus, personne n'ignore que, surtout rn ccs ďernier temps, rn beaucoup d'ţndroit sc sont multipliées rt ţropagée plus largement parmi les fidèles, ce- nouvelles ťorme de culte et de dévotion, parfois ţidicule le plus souvent inutile imitation ou même contrefaçon d'autres dévotions semblables déjà légitimement approuvées, cr qui provoque un grand étonnement rl de ŧive critiques dr la part drs non-catholiques, (.'est pourquoi, avec grande insistance, la Congrégation du S. Ofiicc demande aux évêques du monde entier · d'abolir avec fermeté les abus qui sc seraient déjà introduits ct de veiller avec gland soin a cc que de nouveaux ne s'introduisent pas. ·

Sur quoi, lu *Revue des communautés religieuses* de Louvain, xm. n. 5, p. 131. fait celte application spéciale : ‹ La piété même de beaucoup de religieux laïcs les expose à accueillir avec trop grande facilité des formes nouvelles de dévotion. Ils croiraient parfois offenser Dieu en ne recourant pas à ce mode nouveau de Γhonorer... dans la bienheureuse Merge ou dans ses saints. Il faudrait, au contraire, qu'à l'egard de toute forme nouvelle de dévotion, l'attitude fût plutôt d'une prudente réserve. SI cette dévotion a quelque chose d'insolite, d'étrange ct surtout de ridicule, il faut, jusqu'à preuve du contraire, la rejeter comme condamnable ou dangereuse. »

Parmi les ăncien théologiens, voir TrombeUi, *De cultu sanctorum.* 2 vol.. Bologne. 1710; Hurler. *Theol. dogmatica.* t. ni. Les ĉanoniste reproduisent Benoît XIV, *De canonisatione sanctorum.* Les ĉontrovert! sont ŧésume par Bellarmln, *Controverse.* \H. *De Ecclesia triumphanti,* el juir Noël Alexandre. *Historia ecclesiastica,* t. lx, dissert. XXV, q. n, p. 680-727. Les ăuteur ŧoderne ťe plus souvent cités sont : L. Duchesne, *Les source» du martyrologe hieronymien.* ďan *Mélanges d'archéologie et <Thistoire.* t. v, 1885; Id., *Ŧr origines du culte chrétien,* 5· édit.; voir aussi *Histoire ancienne de Γ Eglise.*

H. Delchaye. *i.r témoignage drs martyrologes,* dans *Anal, bolland..* 1907. el surtout *Ces origines du culte drs martyrs:* Mgr Audollcnt. *Histoire de ΓEglise par les saints.* 1927. 2 vol.; A. Molien. *La liturgie des saints : leur culte en général.* 1932; La *vierge Marie et saint Joseph,* 1935; L. Laboise. *Les dévotions liturgiques spèchiks des paroisses.* 1929. — .Imi *du clergé.* 1933,p. 569 sq.; 1937. p. 315 sq., etc; Charles. S. .L. dans la *Xouvellc revue théologique,* 193 1. p. 1009 sq.

P. Si:»ovnxÉ.

SALAIRE. I Analyse juridique du salaire H Moralité objective du régime de salariat (col. 989). III. Régulation morale du contrat de salaire (col. 999). IV. Conclusion (col. 1913).

L Ax a i.y s i jv h id iq v i i›i sAi. xini . - Le mot salaire dérive du latin *salarium* qui désigna successivement la ration de sel attribuée aux soldats romains par l'administration du Trésor, l'indemnité de subsistance, la solde avec scs accessoires en nature et enfin, au Bas-Empire, toute espèce de traitement publie.

H nc serait pas sans intérêt dc rechercher le sens que le mot revêt dans l'Ecriture — puisque nous parlons du salaire en théologien — ct aussi dans l'usage courant. D'un examen si perllcicl, on conclurait que le mot dc salaire y est employé sans rigueur technique. Mais il nc s'ensuit pas que l'idée de salaire ne puisse, moyennant un effort dc réflexion critique, sc dégager avec une certaine précision des expressions spontanées et usuelles. La donnée la plus fondamentale et la plus générale suggérée par les divers emplois du mot est celle d'une contre-partie équilibrée, d'une juste compensation.

Cependant on peut serrer de plus près l'idée de salaire en insistant sur ceci, que l'idée stricte de salaire inclut celle d'une stricte justice. Il devient objet d'obligation Juridique, un élément du contrat conclu entre deux parties, par lequel l'une d'elles accepte dc sc tenir par rapport à l'autre dans une situation inférieure, relativement désavantageuse, pourvu qu'elle obtienne en contre-partie un avantage conventionnellement défini. Noyons donc comment cette notion précise, mais philosophique et intemporelle du salaire, s'exprime concrètement en technique juridique.

L'incertitude des idées se révèle ici par l'incertitude du vocabulaire. On s'accorde bien sur l'existence d'un contrat à l'origine de la dette ct de la créance de salaire; celui-ci nc peut donc être considéré comme une indemnité ou comme une réparation pour une lésion ou un dommage subis malgré lui par le salarié. Mais, dès (pie l'on veut définir ct même nommer ce contrat, les avis diffèrent.

1® *Contrat de travail ou contrat de salariat?* — L'économiste Ch. Gide, dans son *Cours d'économie politique,* 6 éd , t. n, p. 312. regrette que les juristes emploient habituellement l'expression · contrat de travail › parce que, dit-il, le travail n'est que l'objet du contrat. Or, on nc désigne jamais un contrat par la chose qui lui sert d'objet : on ne dit pas le contrat de terre, ni le contrat de maison, ni le contrat d'argent, lorsqu'il s'agit de vendre une maison, de louer une terre ou de prêter une somme d'argent.

D'autre part, le juriste M. Planiol, dans son *Traité élémentaire de droit civil,* t. n, n. 1826, renvoie le même reproche aux économistes. Ils se sont habitués à dire «contrat de travail ›. sans voir (pie cette expression n'a pas plus de raison d'être que l'expression symétrique « contrat de maison · si on l'appliquait au louage de chose. Selon M. Planiol, le travail, comme une maison, peut faire l'objet dc plusieurs contrats très différents (louage, vente, entreprise, société, prestation gratuite) et l'expression «contrat de travail * nc précise pas sullisammcnt la nature du contrat dont il s'agit.

Les deux critiques sont d'accord sur un point : c'est-à-dire que les économistes, au jugement de M. Planiol, comme les juristes, si l'on en croit Ch. Gide, se conforment tous, pratiquement, à l'usage vulgaire qui admet l'expression ▮ contrat de travail › de préférence à toute autre; il est donc permis de tenir cet usage pour solidement établi.

Mais on ne peut concevoir que des esprits aussi fins ct aussi rigoureux que M. Planiol et Ch. Gide aient pris le change sur un point aussi grave. Il sera donc Instructif de peser les raisons pour lesquelles ils déplorent l'imprécision ou même l'incorrection de la formule «contrat de travail

Il n'est pas question pour eux dc substituer à cette formule celle de * contrat dc salaire ·. En effet, le salaire, ou plutôt la prestation de salaire est l'une des obligations naissant de notre contrat, à la charge de l une des parties; « contrat dc salaire » est donc aussi Incorrect que contrat de prix ou « contrat d'intérêt ·. Or, pour Gide ct pour Planiol, le travail, ou plus exactement la prestation de travail, constitue précisément l'obligation symétrique de celle-là. Le contrat dont nous nous occupons crée à la charge des deux parties ces deux obligations réciproques; l'une est tenue de fournir du travail, en certaines conditions; l'autre est tenue de payer le salaire. Quoi qu'en ait dit Ch. Gide, ni le salaire ni le travail ainsi entendus ne constituent l'objet propre du contrat. L'analyse juridique et philosophique distingue ici entre l'objet constitutif ou formel du contrat et les réalités objectives diverses sur quoi peuvent porter les obligations réciproques nées d'un même contrat. L'objet qui constitue et définit proprement le contrat est l'ordre selon lequel les parties conçoivent ct réalisent d'un commun accord la liaison de leurs obligations respectives et réciproques. Il y a contrat parce qu'il y a accord des volontés sur un objet unique; il ne sullil pas que l'une des parties promette de faire et (pie l'autre promette de donner; il faut que l'une et l'autre conviennent d'un certain type d'ajustement synallagmatique entre l'un et l'autre engagement. Les anciens avaient parfaitement saisi l'unité contractuelle supportant l'équilibre des engagements réciproquement contractés; le vocabulaire classique témoignait de cette vue synthétique par les couples *emptio-venditio, locatio-conductio,* expressions techniques qui désignent les contrats de vente ct de louage.

De même donc que la réalité juridique du contrat de vente n'est sullisammcnt définie ni par l'obligation du vendeur : livrer la chose; ni par l'obligation dc l'acheteur : payer le prix; ni meme par la simple juxtaposition de ces deux obligations, de même la réalité juridique du contrat que nous essayons d'analyser ne peut se définir précisément ni par une obligation dc fournir un travail ni par une obligation de payer un salaire. Il faut atteindre ct, si possible, exprimer le type caractéristique d'ajustement qui assume les deux obligations distinctes et antagonistes, qui les soude en un seul complexe et qui constitue en dernière analyse le véritable objet dc l'accord. C'est au fond cette exigence qui conduit parallèlement Ch. Gide et M. Planiol à rejeter l'expression · contrat de travail ›, parce que, sans s'en douter peut-être, ils partagent la même conception du travail-chose, objet de prestation, du travail que l'une des parties s'engage à fournir contre la prestation du salaire. L'économiste et le juriste acceptent, sans la discuter philosophiquement, l'existence d'une ▮ force dc travail, qui réside en chaque personne et qui peut être utilisée par autrui, comme celle d'une machine ou d'un cheval ·. Planiol, *op. cit.,* n. 1827. Une telle force peut être mise gratuitement à la disposit ion d autrui, elle peut être retenue par son propriétaire, mais elle peut être aussi concédée à autrui moyennant une rémunération. Dans ce dernier cas, le problème se pose immédiatement de mesurer cette force, afin dc déterminer le montant de la rémunération; on y parvi· ndra par differents procédés, de tous points analogues à ceux qui permettraient par exemple de mesurer l'énergie électrique ou l'énergie thermique : soit par une sorte dc tarif forfaitaire (an temps), soit par la mesure des effets produits (à la tâche). .Mais cet aménagement pratique demeure secondaire et laisse subsister l'idée de principe : le travail est la réalité que fournit l'une des parties contractantes.

Si l'on admet celte conception, il est clair que notre contrat ne devrait plus s'appeler contrat de travail ». El puisque malgré tout c'est ce nom qu'on lui donne communément, nous devons nous demander si le vulgaire entend le travail dans le même sens que les économistes.

Au lieu de · contrat de travail ›, Ch. Gide propose

l'expression ‹ contrat de salariat >; son argumentation est fort pertinente : puisque le travail (tel est son point de départ) n'est (pie l'objet du contrat, c'est-à-dire, dans son langage, la réalité à propos de laquelle on contracte ct la chose que l'une des parties s'engage à fournir à l'autre, cet objet ne peut définir la nature de l'engagement dont il est la matière; ‡eul· la réalité Juridique, c'est-à-dire l'état dc droit créé par les volontés contractantes, permet de définir ct donc de nommer le contrat. Or. cet étal de droit institué par les volontés contractantes porte un nom, c'est l'état de salariat. On doit donc «lire ici contrat dc salariat , comme on dit contrat de mariage pour désigner le contrat (pii crée ct inaugure entre les parties l'état de · personnes mariées >. Le régime juridique du salariat comporte à la charge des partit s et à leur profit tout un ensemble de devoirs cl dc droits réciproques, comme fait l'état de mariage entre les époux Mais cet ensemble est un; c'est une situation acceptée et retenue d'un commun accord; voilà le point précis de rencontre entre les volontés ct leur accord sur cc point constitue formellement le contrat. Le demandeur et le donneur de travail, le donneur et le demandeur de salaire ne s'entendent vraiment que pour instituer entre eux cet état juridique qu'on nomme le salariat.

On ne fera aucune objection à cette analyse. Mais on ne peut s'empêcher dc remarquer que, dans l'expression ‹ contrat de travail», le mot travail signifie exactement la même chose que lr salariat dont on nous parle ici. c'est l'illusion dc nombreux économistes et juristes de nc voir dans le travail (pie la prestation à fournir par l'ouvrier. Inc telle vue. abstraite ct technique, sc légitime souvent dans leurs études et dans leurs analyses; mais elle n'est pas admissible dans le cas présent où il s'agit de discerner la signification réelle du mot dans l'usage. Or. lorsqu'il s'agit de conclure un contrat de travail, qui ne voit que le *demandeur* dc travail est précisément l'ouvrier? C'est ‡ patron qui offre ou qui refuse du travail. Le premier cherche du travail, il est sans travail. Il serait ridicule d'interpréter ces formules si courantes en donnant au mot travail le sens philosophique d'activité fabricatrice transitive, ou le sens économique d'énergie productrice de valeur. Du travail en ce sens-là, l'ouvrier sans emploi n'en manque pas, il en a à revendre; qui pourrait donner du travail cn ce sens à quelqu'un? Et qui pourrait davantage priver l'ouvrier de son travail en ce sens et qui pourrait l'empêcher de travailler? Des que l'on renonce aux définitions livresques, on sent bien que le travail est compris tout autre ment. Il ne tiendrait qu'au chômeur de travailler, si l'on donnait purement et simplement au travail sa signification philosophique ct économique. .Mais c'est un travail rétribué, c'est-à-dire un emploi, (pie cherche le chômeur. Qu'est-ce à dire? Il demande a insérer son activité personnelle dans une activité plus vaste, à occuper un poste dans un ordre productif, sous des conditions de subordination cl dc sécurité parfaite ment aperçues de lui. S'il était capable de suffire à scs besoins par un travail indépendant ct autonome, il ne demanderait pas du travail à autrui; il travaillerait pour son compte. En réalité, mieux vaut le déclarer franchement, en demandant du travail, en acceptant du travail, on se met positivement sous l'autorité d'un autre, on promet non pas de travailler purement et simplement, ni même dc travailler pour lui, mais de travailler sous sa direction. Et celui qui donne du travail, en ce sens-là, introduit quelqu'un dans son travail, à titre d'aide subalterne; l'aide est assumé dans l'affaire, mais il sert; l'entrepreneur lui commande, mais il le prend en charge. Le contrat, les coutumes, les lois, les mœurs, précisent le détail contingent des obligations réciproques engendrées pour les deux parties par une telle situation; mais d'abord le contrat de travail ou de salariat met lrs parties dans cette situation; cela lui est essentiel ct le reste en découle. Bien entendu, on peut imaginer une organisation du travail qui repose sur des bases différentes; mais on doit constater quc.de nos jours encore, l'organisation du travail est fondée sur le régime du salariat, au point que la condition dc travailleur sc confond presque avec la condition dc salarie.

En conclusion, la critique soulevée par Ch. Gide contre l'expression · contrat dc travail ‡ peut s'expliquer par l'idée que se font du travail les économistes. Mais cette critique reste inopérante en ce (pii concerne le concept réel exprimé par cette formule et qui coïncide exactement avec ce que Ch. Gide appelle le salariat. Il n'y a donc pas lieu de s'émouvoir si le langage courant adopte de préférence l'expression • contrat de travail ·; le t raxail étant organisé comme il l'est, le contrat dc travail prend naturellement la signification que Ch. Gide attache à contrat de salariat .

2° *l.e contrat dc travail rat un contrat dc louage.* - Qu'on l'appelle contrat de travail ou contrat de salarial, encore faut-il analyser cc contrat ct le classer a son rang dans les catégories traditionnelles des contrats. Les juristes ne peuvent hésiter; le contrat de travail, qu'ils appellent volontiers avec M. Planiol, contrat de louage de services nu parfois contrat de louage d'ouvrage, est un contrat par lequel l'une des parties s'engage à faire quelque chose pour l'autre, moyennant un prix convenu entre dies ·. Code civil, art. 1710. La personne qui fait travailler s'appelle maître ou patron; on ne peut du reste distinguer le niaitrc du patron qu'au point de vue économique, en ce que le patron est un producteur qui fait travailler des salariés (ouvriers, employés), en vue d'une production de richesses destinées au marché, tandis (pie le maître est un consommateur (pii fait travailler des salariés (serviteurs, domestiques), pour jouir lui-même de leurs services et des utilités qui en proviennent. Mais cette distinction économique ne change rien à la nature juridique des relations et du contrat entre le maître ou patron el les domestiques, serviteurs, ouvriers ou employés.

Vue certaine sensiblerie voudrait dissimuler la réalité de ce contrat. Non seulement on évite dc dire « contrat de louage de services . pour sc borner à l'euphémisme «contrat de travail . mais nombre d'auteurs s'efforcent d'interpréter ce contrat par réduction au contrat de Vente ou au contrat de société, ou d'en faire tout simplement un contrat *sut generis.* empruntant différents traits à plusieurs types de contrats. Mais il n'est pas possible de les suivre. Certes, on peut avouer ses préférences pour un régime qui ne serait pas un régime de salariat. Mais il serait puéril de fermer les yeux à l'évidence et de nier la réalité présente du régime de salariat. Or. ce régime est tel que le contrat passé entre l'eut repreneur ct les salariés nc peut se ramener ni à un contrat dc vente, ni a un contrat de société, mais doit être analyse comme un contrat de louage.

L *Vain essai dc réduction au contrat dc vente.* — Les socialistes, à la suite des économistes liberaux, assimilent le contrat de travail à un contrat de vente, parce (pie les rapports du vendeur et de l'acheteur excluent toute subordination cl même toute idée de lien permanent de l'un à l'autre. Ce que donnerait ici l'acheteur, c'est-à-dire le patron, on le voit sans peine : c'est le salaire, considéré comme un prix. Mais quelle marchandise fournit le vendeur, entendez l'ouvrier ou l'employé?

a) Vente tic ta force dc travail? L'ouvrier vend il

sa force de travail? On ne voit pas comment ce prétendu vendeur pourrait livrer au patron cet te prétendue marchandise. L'ouvrier ne fournit pas sa force au patron; il s'en sert, il agit, c'est-à-dire que bien loin de pouvoir livrer sa force, il la dépense ct la consume de la manière qui lui est prescrite par le patron. Certes la force de travail (physique, morale, technique) est une réalité douée de valeur économique; mais cette réalité est inséparable du travailleur; elle ne peut être livrée et donc ce n'est pas une rcs susceptible d'être vendue, car il est impossible de concevoir un contrai de vente qui ne comporte pas pour le vendeur l'obligation de livrer une chose à l'acheteur.

b) Vente de la valeur produite? — On s'est si bien rendu compte de cette impossibilité qu'on a cherché ailleurs une marchandise susceptible d'être livrée par l'ouvrier. Celui-ci, dit-on, vend au patron le produit fabriqué ou plus précisément la part de valeur economique qui, dans le produit, résulte du pur travail ouvrier, déduction faite de la valeur des matières premières ‹ t de la fraction de frais généraux incorporée à chaque unité de valeur produite. N'insistons pas sur les difficultés ou plutôt sur l'impossibilité absolue qui s'opposerait en pratique à l'exacte ventilation des parts attribuables à chacun des agents de la production dans la valeur du produit. Mais cette formule trop ingénieuse ne correspond aucunement, en fait, à l'intention des parties ni à la réalité économique et, en droit, elle ne soutient pas la critique.

L'observation nous montre sans conteste que le travail ouvrier contribue au dégagement des valeurs économiques et que, sans cela, l'entrepreneur n'embaucherait pas. Mais il est faux d dire que le salaire de l'ouvrier est conditionné juridiquement par la valeur produite. En effet, maints salaires sont distribués en contre-partie de services dénués de valeur économique (services personnels, distractions, plaisirs, tourisme, instruction, etc.) Et surtout, l'ouvrier, pour le travail fait, a droit à son salaire, quelle que soit la valeur ou la non-valeur du produit ouvré, s'il a observé les règles de son travail La valeur du produit dépend non seulement de l'ouvrier, mais de circonstances économiques générales ct extérieures; ct il est bien certain que l'improductivité durable d'une industrie finira par compromettre l'existence des salaires. Mais cc retentissement est indirect; il n'atteint le salaire qu'à travers l'équilibre de l'entreprise et après la rupture préalable du contrat de travail lui-même. Cc qui montre bien que. sous la loi d'un tel contrat, le salaire n'est pas lié juridiquement à la valeur produite par le travailleur. Le salaire‘n'est donc pas un prix; il est dû pour le travail fait, quelle que soit la valeur produite par ce travail et même si nulle valeur n'est produite.

D'autre part, la critique rationnelle repousse cette assimilation du salaire à un prix et de la valeur produite par l'ouvrier â une marchandise dont il céderait la propriété au patron. l ne telle assimilation repose en effet sur cc postulat indéfendable que le travail confère au salarié un droit de propriété sur la valeur produite. Or, telle n'a jamais été l'intention des contractants et aucun motif de droit naturel ou positif ne permet de voir dans le travail un fait attributif de propriété, ou un mode légal d'acquérir.

Bref, observation et analyse nous assurent (pie l'ouvrier n'acquiert ni ne doit acquérir, du fait île sort travail salarié, aucun droit de propriété sur la valeur produite. Cette valeur ne lui appartenant pas. il ne peut la vendre à son patron. Et donc l'assimilation du contrat de travail au type juridique du contrat de vente doit être rejetée.

2, *Vain essai de réduction au contrat de société.* - Beaucoup plus séduisante est la réduction du contrat de travail à un contrat do société. Nombre d'économistes, de réformateurs, même non socialistes, accueillent volontiers cette opinion.

Ce qui la rend plausible à première vue, c'est l'existence certaine d'une collaboration technique ct d'une collaboration économique entre l'entrepreneur et le salarié. Collaboration technique : l'un ct l'autre concertent leurs efforts en vue de réaliser une production, de mener à bien un ouvrage, d'assurer le fonctionnement d'un service; que leurs contributions respectives se distinguent spécifiquement, qu'elles soient d'importance Inégale, on ne le nie pas; mais elles s'insèrent dans l'unité d'un même processus technique et s'y fondent de telle sorte que le résultat final ne saurait être attribué ni à l'une ni à l'autre, mais bien à leur concert. Collaboration économique : le temps, les efforts, la science et l'habileté techniques dépensés par le patron comme par l'ouvrier dans la même entreprise représentent une mise en commun de valeurs économiques; la prospérité économique de l'entreprise, contre-partie attendue de ces apports, bien qu'elle se communique par des détours variés ct inégaux aux différents collaborateurs, ne laisse pas de tourner en fin de compte â l'avantage de tous; inversement, la ruine de l'entreprise entraîne par répercussion directe ou indirecte, mais inéluctable, celle des ouvriers et celle des patrons.

Toutefois, l'on peut objecter à ces considérations leur trop grande généralité. Elles se bornent â mettre en lumière le·· donné › préjuridique de l'interdépendance qui rend tributaires les uns des autres tous ceux qui prennent part à l'activité économique dans une société et qui les relie d'autant plus étroitement qu'ils s'acquittent de fonctions plus étroitement corrélatives. Mais toute la question est ici de savoir selon quelle technique juridique ces relations socii'es de fait seront organisées. « construites » et ajustées en droit. Dès que l'on passe contrat, il y a entre les parties une certaine entente, réglée rt efficace, une certaine collaboration fondamentale : entre le vendeur ct l'acheteur, entre le bailleur et le preneur en location, entre le prêteur et l'emprunteur, entre le déposant ct le dépositaire. Tous les contrats supposent cc consortium général sans lequel nulle vie sociale, nulle activité juridique ne serait concevable. Il n'est pas surprenant qu'on le retrouve à la base d s rapports contractés entre le patron ct l'ouvrier, mais cela ne nous renseigne pas suffisamment sur la nature formelle de ce contrat. Car précisément la technique juridique a pour but d'organiser selon certains types définis les rapports de collaboration ct d'interdépendance qui s'imposent â tous les membres d'une société. La question ici n'est donc pas de savoir si les patrons et les ouvriers sont des collaborateurs, ou si leurs sorts sont liés économiquement. Il faut savoir si leurs rapports sociaux, incontestables, ont reçu, dans la construction juridique, la forme technique du contrat de société.

La question ainsi posée mérite encore examen. La notion technique de société, telle que la définit par exemple l'art. 1832 du Code civil, comporte trois éléments : apport commun, partage des bénéfices, contribution aux pertes. Or, aucun de ces éléments n'est absolument incompatible avec le contrat de travail. L'apport commun ne soulève aucune difficulté, pulsqu'en matière de société les apports peuvent consister en industrie, aussi bien qu'en argent, en biens meubles ou immeubles. D'autre part, rien n'empêche d'interpréter le salaire comme une part bénéficiaire, fixée à forfait et dont le taux pourrait se voir réviser en vue d'une adaptation plus équitable à une prospérité exceptionnelle. La contribution aux pertes, il est vrai semble exclue du contrat de travail

et propre au contrat de société; beaucoup d'auteurs voient là précisément la différence spécifique qui sépare les d ux contrats. Mais, si l'on a pu admettre dans le contrat de travail une certaine participation aux bénéfices, il s'ensuit logiquement que l'absence ou la diminution de la rémunération peut être considérée, de la part du salarié, comme une contribution réelle aux perles; son cas se rapprocherait alors du cas d- l'associé qui ne fait qu'un apport en jouissance et qui contribue aux pertes en renonçant à l'intérêt de son argent ou au loyer de sa chose.

Néanmoins, la distinction du contrat de société ct du contrat de louage de services entraîne cn pratique des conséquences trop importantes pour que le droit positif, par l'organe de la Jurisprudence, ait omis de la dégager nettement. Or, les tribunaux cherchent dans *Viiflcclio societatis,* c'est-à-dire dans « l'intention de collaborer d'une façon active, consciente, égalitaire, en vue de la réalisation de bénéfices à partager », le critérium du contrat de société. Les éléments proposés par l'art. 1832 du Gode civil ne sont pas décisifs, mais ils sont pris cn considération dans la mesure où ils signalent l'existence d'une *affectio societatis;* d'autres circonstances du reste peuvent intervenir. On doit présumer *Vaffeclio societatis* lorsque les parties possèdent le droit mutuel de contrôle sur les actes intéressant les affaires communes, le droit de critiquer ccs actes sur un pi d d'égalité ct, au besoin, le droit défaire jouer l'action en responsabilité à l'occasion de ccs actes. C'est cette *affectio societatis* qui donne une signification formellement sociétaire à des actes matériels ou juridiques indifférents ou équivoques par eux-mêmes, comme l'apport de biens ou d'industrie, comme le fait de participer aux bénéfices ou de contribuer aux perles.

Il n'est pas douteux que, dans les rapports présents du personnel ouvrier et des grandes entreprises, on ne vole poindre cette *affectio societatis;* mais il faut admettre que cette évolution, si elle s'achevait, éliminerait le régime du salariat. En attendant, lorsqu'un contrat de travail exclut positivement, au bénéfice du travailleur, la participation aux risques ct aux portes, lorsque le patron se réserve le droit de congédiement, assume seul et sans contrôle ouvrier la gestion de l'affaire, il ne peut être question *d'affectio societatis,* (.'est là une question de fait : il est clair que le contrat de travail, tel qu'il est usité aujourd'hui, réunit ces caractéristiques et répugne à *Vaffectio societatis.* Ce n'est donc pas un contrat de société.

3. *Le contrat de louage de services (locatio operarum).*

a) Evolution du droit. L'expression « louage de services » traduit l'expression latine *locatio operarum.* En droit romain, les *operae* faisaient l'objet d'un contrat consensuel de louage, dont l'origine n'est pas antérieure à l'époque de la procédure formulaire *(lex .Lbutia,\\w* du \ ı· ou début du vu· siècle de Borne, soit environ 150 avant J.-C.). Mais, déjà auparavant, les *opéra-* faisaient l'objet d'un contrat verbal, la *stipulatio,* garantie par une *actio sacramenti in personam* ou par une *legis actio per condictionem.* La promesse de services avait pour objet un *dare,* la *datio operarum.* Mais l'analyse rudimentaire ne distinguait pas entre le travail et le travailleur. Effectivement, promettre des *operir.* c'est toujours sc mettre à la disposition d'autrui pour faire ce qu'il commandera. Lorsque l'on parlera de louage, on dira de même sc *locare* ou *locare operas suas.* De nos jours encore les travailleurs se placent, se louent.

Si les Romains distinguaient mal le droit aux *ŏpera* du droit réel sur l'homme, c'est qu'ils ne connurent d'abord d'autres *opéra-* que celles de l'esclave; par la suite, hs *ŏpéra* conservèrent toujours un caractère servile, quel que fût le travailleur. Or. le droit aux *operer* de l'esclave s'enracine dans le *dominium,* ou droit de propriété du maître Le droit aux *operer* est un droit réel comme le *dominium;* il peut être, à la façon de l'usufruit, de l'usage, de l'habitat inn, détaché ct transmis indépendmiment du *dominium.* Le maître pouvait donc cn disposer cn faveur d'autrui, par constitution d'usufruit, ou d'usage, ou spécialement par une *datio operarum.* Naturellement l'engagement intervenait entre le maître et le tiers, l'esclave demeurant hors du commerce juridique; il s'agissait effectivement d'un prêt ou d'un louage de chose.

Toute fois, si l'esclave est le prototype du travailleur dont les *operir* peuvent être engagées, et plus tard louées, â autrui, des hommes libres furent placés dans la même condition.On sait qu'un individu *inmaneipto,* par exemple le fils de famille, peut, pour diverses raisons, être abandonné par son *pater* et passer sous la puissance d'autrui. Cette mancipation qui. plus tard, servit d'expédient technique pour réaliser une adoption ou une réelle émancipation, avait primitivement pour cause, outre l'abandon noxal. par quoi un *paler* déclinait toute responsabilité pour le délit de son fils en remettant celui-ci en la puissance du *pater* lésé, le désir d'utiliser les forces du flls cn faisant argent de scs services. La personne mise ainsi *in mancipio* conserve son statut juridique de citoyen et d'homme libre, mais elle subit une *capitis deminutio* et passe sous la puissance d'autrui, puissance voisine en fait de la puissance dominicale sur l'esclave.

Nous nous rapprochons de la *locatio nperarum* avec le *nexum,* ou mancipation du débiteur insolvable, en ce sens que l'on y voit un homme libre s'engager lui-même au service d'autrui, cn l'espèce au service du créancier. Certains passages de Varron, de Tite-Live, de Valère Maxime permettent de ramener le *nexum* à une *datio operarum in servitutem,* comme s'il était impossible, dans la pensée des Romains, d'engager ses *operæ* à autrui sans passer par une mancipation et se mettre cn quelque sorte *loco servi,* en état de servitude de fait.

On sait que la prestation *ŏperx* constituait aussi l une des obligations de l'affranchi à l'égard de son ancien maître. Certains de ccs services *(opéra· officiales)* de caractère personnel ct domestique, de dévouement et d'affection, s'imposaient à l'affranchi en vertu d'un devoir moral ct le patron ne pouvait en poursuivre l'exécution par voie de justice. Mais souvent, par une convention expresse, le patron, au moment de l'affranchissement, exigeait la promesse de services *(operir fabriles)* d'ordre professionnel et économique, ayant un caractère industriel ct pécuniaire. Cette promesse donnait au patron contre l'affranchi récalcitrant une action, le *judicium operarum,* pour obtenir l't xécution de ces services. Les *operir fabriles,* mesurées par journées de travail, pouvaient être acquittées, sur l'ordre du patron ct à la différence des *ŏpéra officiales,* au profit d'un tiers. Ainsi le patron était libre de louer les services de l'affranchi (comédien, médecin, grammairien, etc.) quand il ne voulait ou ne pouvait en profiter personnellement.

Certes, on aurait tort de vouloir enfermer la réalité sociale ct économique dans les cadres rigides de la technique juridique. Il est in Uniment probable qu'en fait, entre voisins, entre paysans ñnod 'stes et tant que le nombre des esclaves demeura restreint, il y eut de nombreux échanges de services entre travailleurs libres, de nombreuses prestations de services effectuées par des prolétaires libres mais peu fortunés et rémunérées d'une façon ou de l'autre. Mais l'embauchage de travailleurs libres ne constituait qu'un appoint exceptionnel et toujours secondaire, dont la technique juridique pouvait sc désintéresser sans dommage ou qu'elle réglait par assimilation à la condition servile.

Lorsque, vers li dernier siècle de la République, le contrat consensuel de *locatio* engendra entre le travaille tir libre ct l'employeur des obligations réciproque . personnelles, juridiquement reconnues ct munies d'actions, il ne fut plus question d'un droit réel de l'employeur sur l'ouvrier, pas plus que le locataire n'obtenait un droit réel sur la maison ou la chose louée. Mais ce progrès ‹l ms l'expression juridique ne modifia pas la condition du travailleur qui se louait; il continua d·· servir, *loco serai;* par contrat, il sc mettait à la disposition, il s'engageait au service du preneur qui remmenait *(conductor).* Juridiquement libre et citoyen, tout de même que le *nexus* et que le *mancipatus,* en fait le *locator* ne .s'appartenait plus et se trouvait assujetti à un maître moyennant le versement d'une *merces,* un loyer, son salaire.

Sous Its distinctions juridiques, l'assimilation effective du salarié à l'esclave se maintenait si bien que lo contrat de louage, en ce qui concerne le travail, prit deux formes particulières, manifestement liées à d»ijx situations concrètes dans lesquelles, et pour des raisons Identiques, esclaves et ouvriers libres pouvaient se rencontrer.

L'esclave en droit n'est pas une personne, mais une chose. Toutefois les conditions psychologiques et economiques de la vie sociale firent que les esclaves, privés d· personnalité juridique, se virent reconnaître une certaine personnalité d‹ fait. Or. celte personnalité de fait entraîna, dès le début du droit romain, des conséquences significatives, en droit privé : l'esclave fut admis à représenter son maître.à acquérir, â agir pour lui et dans son Intérêt.Avant même la fin de la République.lu préteur édicta que l'esclave, agissant du l'aveu du son maître, engagerait celui-ci. C'était reconnaître ct aménager juridiquement des combinaisons aussi utiles au maître (pie favorables à l'esclave. Désormais, l'esclave étant capable d'engager le maître, celui-ci peut le charger de négocier une affaire, de diriger une entreprise commerciale, industrii Ile, agricole; il peut le mettre à la tète d'un navire ou d'une banque. Et si le maître veut limiter ses risques propres ou s'épargner les soucis de la direction et du Contrôle, il laisse â la disposition du l'esclave lu pécule, c'cst-A-dire une masse de biens, comprenant d's valeurs de toute nature, argent, bétail, champs, maisons, esclaves, marchandises, navires, fonds de commerce, etc., que l'esclave pourra faire fructifier à son gré et dans les limites duqu‹ l il engagera son maître. Ce pécule, théoriquement, appartient toujours au maître; en fait, l'esclave un dispose librement et souvent lu pécule, bien géré et arrondi, fournit â l'esclave Intelligent h· prix du son affranchissement.

Il y a donc lieu de distinguer sous la rubrique commune et abstraite de l'esclavage, deux conditions très différentes, commandées par lus nécessités de la vie sociale et économique : un esclavage rigoureux, lié au service domestique, au travail subalterne dans les entreprises industrii llus ct commerciales et surtout au travail d'équipe sur les domaines ruraux ou dans les exploitations de mines el de carrières; ct un esclavage mitigé par la loi même de la situation, lorsque l'esclave, se trouvant revêtu d'une certaine responsabilité économique, dispose d'une part h de son temps, organise son travail d'artisan ou de directeur el jouit d'une réelle autonomie, moyennant qui Iques charges cl prestations qui prennent peu â peu un caractère coutumier ct échappent ainsi & l'arbitraire du maître. Une évolution analogue, sous l'influence d'·s mêmes causes économiques, reparaîtra dans le haut Moyen Age, lorsque le serf se transformera en tenancier.

On n'cil pas surpris de voir cette dualité de condi lions, issue du régime de travail et non de l'état servile. s'imposer aux travailleurs libres eux-mêmes cl s'exprimer techniquement sous lus deux espèces de contrat ‹le travail : la *locatio operis laciendi* et la *locatio opt rarum.* Il y a cette différence entre *Vopus* (ouvrage) el les *openr* (services), que le premier consiste dans une réalité extérieure résultant du travail, tandis que les secondes consistent dans l'action de travailler sous quelqu'un, abstraction faite du résultat. Lu maître pi ut d· mander *Vopus,* et laisse alors l'ouvrier plus ou moins libre et responsable du processus de pro duel ion; ou demander lus *openr* ct, dans ce cas, la domination du maître est constante et pèse sur toutes lus phases du travail, au lieu que, dans le premier cas, l'activité laborieuse échappe à la direction ct parfois au contrôle immédiat du maître. Générale ment, lus travaux les plus relevés, ceux qui d-inan dent du soin.de l'habileté, une certaine personnalité artistique, sont l'objet de la *stipulatio* ou de la *locatio operis laciendi;* les ouvriers qui s'y adonnent jouis sent d'une relative indépendance et possèdent souvent leur outillage, à la façon d'artisans. Au contraire, les travaux les plus grossiers ct les plus rudes, exécutés le plus souvent par des manœuvres et ouvriers non qualifiés, sans autre ressource technique que leur force physique, sont l'objet ordinaire de la *locatio operarum.*

b) Application actuelle. Ces deux conditions ouvrières parfaitement distinctes se retrouvent encore aujourd'hui et l'on constate (pie leur différenciation, du point de vue de la liberté ct de la dépendance, n'a fait que s'accentuer, En gros, il est permis d'assimiler le contrat de travail actuel à une *locatio operarum* el de l'opposer à l'ancienne *locatio operis faciendi.* qu'on appt lierait maintenant ‡ contrat de travail à façon · ou «contrai d'entreprise Mais il faut observer que le domaine du la *locatio operarum* s'est progressivement étendu, englobant certaines situations qui sc rattacheraient apparemment à la *locatio operis faciendi,* lorsqu'un fait ces situations comportent, entre l'ouvrier et le patron, le rapport de dépendance caractéristique de la *locatio operarum.*

Il semble en effet, de prime abord, que le mode du rémunération au temps ou à la tâche permette du distinguer suffisamment les deux types de contrat. Le temps mesure l'effort laborieux un lui-même, sans considération du résultat; un salaire déterminé par le temps de travail signalerait donc toujours un contrat de *locatio operarum.* Au contraire, si le salaire sc proportionne â l'importance de la tâche accomplie, ù la quantité de valeur produite, quelle que soit la durée ou la difficulté de l'effort, il semblerait que l'on eût nécessairement affaire â un contrat de *locatio operis /aciendi.*

Ce critérium n'a pas été retenu pratiquement. Il est vrai qu'en opposant les travailleurs salariés au temps ct les travailleurs salariés aux pièces, pour refuser à ceux-ci. pour reconnaître â ccux-lΛ le bénéfice d'une législation protectrice du travail, l'application do ce cril· rium eût abouti à des conclusions inadmissibles. La différence entre lus deux modes de rémunération, quelque importante qu'elle soit, ne va pas jusqu'à créer duux conditions de vie ouvrière, comme si le travailleur payé aux pièces jouissait réellement d'une liberté et d'une indépendance particulière dans la conduite d-l'ouvrage. En fait, que l'on calcule le montant du salaire sur l'une ou l'autre base, il ne peut être question d'un contrat d'entreprise lorsque, pour l'exécution du iras ail, les salaries sont dans un rapport personnel de subordination à l'égard de l'employeur ‹pii, non seulement lus paie, mais lus fait travailler. Donc l'institution du salaire aux pièces n'est pas incompatible avec la *locatio operarum.*

fl semide bien plus difficile d'apercevoir cet ossen-

ticl rapport de subordination entre les travailleurs â domicile et l'eut repreneur qui leur passe régulièrement des commandes et retient leur production. On n écarté l'application de la règle du délai congé ou celle de la loi sur h s accidents du travail, lorsqu'il s'agissait de travailleurs à domicile. Mais ces derniers n'ont pu sans injustice et sans mensonge su voir ainsi discriminer; la réalité imposait de h s considérer comme salariés ct d'aménager leur condition juridique un conséquence; au surplus, la législation clic-même, notamment en France, â partir de la loi de 1910 sur les retraites ouvrières et paysannes, assimilait aux autres salariés lus travaille urs A domicile ct qualifiait implicitement de contrat de travail le contrat qui les lie aux industriels, (.elle évolution juridique achève de préciser la signification essentielle du contrat du travail comme contrai de louage de services, par opposition au contrat de louage d'ouvrage proprement dit ou mieux contrat d'entreprise. Cc qui caractérise le contrat du travail, quel que soit k mode de rémunération au temps ou à la tâche quelle que soit la subordination technique du salarié à l'employeur dans l'exécution même du travail, c'est le rapport de dépendance économique qui lie nécessairement à l'entrepreneur le prestataire d'un tel travail. Cette dépendance économique ne se vérifie pas dans le cas des artisans, ni dans celui des travailleurs â façon ou â l'entreprise, qui ne sont pas liés économiquement â tel patron, mais travaillent en principe pour le public: elle se vérifie lorsque l'cmbaucheur utilise régulièrement ut entièrement l'activité du travailleur ct que. par suite, celui-ci tire de ce travail, autrement dit attend du cet entrepreneur, son unique ou du moins son principal moyen d'existence.

La *locatio operarum* ainsi évoluée offre donc toujours le même trait caractéristique; en dépit d'apparences exterhtires qui peuvent varier, l'ancienne *stipulatio operarum,* la *locatio semi,* la *datio operarum in servilutem,* l'obligation de l'affranchi nux *openr fabriles* cl le moderne contrat de travail se ressemblent en ceci que le prestataire du travail se trouve toujours par rapport à l'employeur dans une condition inférieure cl dépendante. Au terme de celte analyse juridique du contrat de travail, il faut noter soigneusement cc trait essentiel : c'est lui qui premièrement nous permettra d'appréciur la légitimité, un valeur morale, d'un régime de salarial, lié par (sscncc à une structure sociale hiérarchi‹[uumunt dilférunciée cl nettement inégalitaire: c'est lui. un second lieu, (pü nous révélera, un tel régime étant donné et admis, ce qu'il faut entendre par dette de salaire, c'est-à-dire la signification morale et la juste portée des obligations assumées par l'unirtpreneur, dans le contrat de travail.

IL Mobaî.iiî OIUI-.CTIVI-: du saiaiuac. – 1° *Position du problème.* l Jeux t hèses opposées s'affrontent ici. La première condamne le régime de salariat comme injuste un lui-même: elle tire argument d une incompatibilité absolue entre la dignité personnelle du travailleur et la sujétion qui définit la condition d* salarié; d'où il s'ensuit (pie l'organisation du travail fondée sur le régime du salariat doit être rejetée et remplacée par une autre forme d'organisation. Inversement, plusieurs, qui, à juste titre, écartent une telle condamnation de principe, su croient par là autorisés, sans autre discussion, à admettre ut sc croient tenus de défendre lu régime d.t salarial; à lus entendre, cc régime,quine soulfrc d'aucune malice intrinsèque, est bon en lui-même; on peut et on doit sans doute s'efforcer d'amender les vices accidentels qui le paralysent, d'en améliorer toujours les conditions d'excrclcc, mais on ne pourrait sans injustice le mettre luimême en question, concevoir el préconiser une organisation du travail fondée sur une autre base.

On ne peut pas sc contenter de chercher unu voie moyenne entre ccs deux excès symétriques. En réalité, H convient de critiquer l'énoncé même du problème qui a le tort de mettre en balance d réalités situées sur des plans différents ct non comparables entre, elles. On sait en effet que la bonté ou la malice morales affectent d'abord et de soi tes actes humains; ensuite et par dérivai ion analogique les principes habituels (vertus, vices) et les règles ordonnatrices (lois, techniques) d'actes humains. Le régime du salariat n'est pas un acte bon ou mauvais; c'est une règle technique, un type d'organisation propre a ordonner scion certains rapports juridiquement définis, une multitude d'actes humains. Sa bonté ou sa malice consiste donc dans la bonté ou la malice des actes humains qu'il ordonne. Bien loin que la règle technique judifle ou condamne les actes humains, ce sont les actes humains, bons ou mauvais en eux-mêmes solor) le jugement de la droite raison, qui doivent servir de critère en vue de justifier ou de condamner moralement l'institution et l'application d'une règle technique. Or. une telle règle est bonne moralement lorsque, dans son exercice et dans ses effets, elle ouvre à l'homme un champ d'activité moralement bonne. La bonté morale objective d'une règle requiert donc plusieurs conditions : 1. Une condition négative d'abord : la règle ne doit prescrire l'accomplissement d'aucun acte immoral de soi: ainsi faudrait-il rejeter tout procédé artistique ou industriel, toute combinaison politique, toute formule de jeu qui inclurait un acte déshonnête, par exemple une injustice ou un mensonge. — 2. Comme condition positive, il faut que l'effet visé par la règle (œuvre d'art à contempler, produit utile, ordre ct progrès politique, délassement ut plaisir des joueurs, etc.) soit de bonne qualité morale, objectis ement ou intentionnellement. ct puisse donc s'intégrer comme élément essentiel, nécessaire ou utile, à la vie raisonnable. — 3. Enfin, autre condition positive, on admettra que la règle doit être douée d'une réelle clücacilé à l'égard du résultat à obtenir. Nous nous trouvons en effet ici en matière d'action pratique : une règle impraticable, vouée à l'échec, même si elle est in Ifcnsivc. ne participe point à la bonté objective d'un but qu'elle n'a pas lu mérite de servir réellement. Si lu succès ne suffit pas à légitimer moralement une technique, du moins celle-ci doit-elle être pratiquement efficace, abstraction faite d°s accidents exceptionnels. Une technique doit, sinon toujours réussir, du moins avoir des chances raisonnables de réussir, pour qu'il soit raisonnable, donc moral, de l'appliquer. A defaut de uct te efllcauilc technique qui lui est essentielle, elle se volt par lu fait même ut à fortiori refuser toute qualification morale dont l'œuvre à réaliser, comme telle, serait le principe.

2° *Discussion.* I. *I.cgitimitè intrinsèque de la condition de salarié.* *a) L'objection.* – Contre la légitimité du salarial, on objecte l'étal de sujétion où sc trouve tenue la personne du salarié. Cette objection procède d une observation exacte. Quoi qu'on en dise, il est vrai que le travailleur salarie est un rapports de subordination personncllu à l'égard du chef d'entreprise qui l'emploie, ('cite subordination se présente tout d'abord sous un aspect technique, car ta collaboration ullicace des producteurs suppose d'une part l'exercice d'un commandement, de l'autre la reconnaissance d'une soumission effective: sous cette forme, la subordination du salarié ne soulève aucune difficulté sérieuse, car nul n'en peut méconnaître la nécessité ni la convenance rationnelle. Aussi bien cette sorte d'inégalité se retrouve un toute collaboration, en toute vie commune ut n'est pas propre au salariat; il ne saurait être question de la supprimer au nom de la dignité personnelle: bien au contraire le progrès

moral consiste A en mieux percevoir la valeur humaine pour cn agréer les conséquences et en observer les régies rationnelles.

Mais la subordination du salarié et en général dc la classe salariée sc présente aussi sous un aspect économique. En fait, cette subordination hypothétique et relative sc mue cn une sujétion absolue cl nécessaire s'il devient pratiquement impossible pour le salarié d'envisager un autre sort et si toute sa condition économique dépend inexorablement <le son salaire. Ainsi apparaît la sujétion économique, parce que du travail salarie dépend l'existence économique, condition de la vie tout court. Théoriquement l'ouvrier mécontent demeure libre de refuser sa collaboration technique; mais cette faculté paraît dérisoire s'il ne peut l'exercer sans sc condamner lui ct les siens à la misère. En fait donc le salarié dépend économiquement de l'employeur qui pèse à son gré sur son destin d'homme; l'employeur embauche ou exclut la main-d'œuvre, élève ou abaisse le niveau de la vie ouvrière selon scs propres possibilités. dont il est le seul juge. El celte sujétion se traduit vilalemcnl, aux yeux dc l'ouvrier, comme une nécessité inéluctable.

b) Observations. — Pour achever de poser le problème dans toute sa réalité concrète, il faut faire deux observations Importantes : Et d'abord la sujétion économique sera d'autant plus lourdement ressentie que l'aspect économique de la vie humaine sera prépondérant. L'artiste, le contemplatif, le sage, satisfaits de peu, placent leur félicité dans un monde spirituel d'absolue liberté; aussi ne souffrent-ils pas, c'est à peine s'ils ont conscience de leur dépendance économique. Ils sc sentent pour l'essentiel plus riches, plus nobles, plus libres humainement que leurs mécènes. Au contraire, dans la mesure où l'opinion commune identifie richesse humaine et richesse économique, dans la mesure où · vivre sa vie ▮ consiste à consommer des biens économiques et à dépenser de l'argent, i) est clair que la dépendance économique passe pour une insupportable ct honteuse indignité. C'est pourquoi il n'y a pas lieu de s'étonner si la société moderne manifeste un vif mépris pour les situations éconon Iquemenl dépendantes. Si l'échelle des valeurs était conçue différemment, la considération sociale attachée â l'argent serait toute relative, nul ne confondrait la liberté avec l'indépendance économique ou la subordination économique avec l'infériorité sociale.

En second lieu, il faut noter qu'nucune nécessité à priori ne lie ces deux notions aujourd'hui inséparables : condition économique inférieure ct condition dc salarié. Leur union actuelle tient à ce que les relations économiques, depuis deux siècles, sc sont organisées en fait presque exclusivement sur le type du salariat. Ainsi l'inégalité hiérarchique, inhérente au contrat dc travail, a fini par coïncider en fait avec une inégalité économique. La prépondérance du régime de salariat dans l'économie industrielle moderne est telle en effet que l'on imagine difficilement qu'elle puisse n'être pas nécessaire; d'où il s'ensuit que l'on simpli lle â l'extrême la hiérarchie des conditions, même au point dc vue économique, cn la modelant sur la hiérarchie du salariat : d'un côté ceux dont la situation se ramène â la condition inférieure de salarié; dc l'autre, ceux qui, directement ou par personne interposée, jouent dans l'économie le rôle d'employeurs. .Mais cette condition n'a rien de nécessaire. Du jour où la vie économique admettrait, cn concurrence avec le type formel du salariat, d'autres modes d'organisation. du jour par conséquent où la qualité d'employé ou d'employeur n'épuiserait pas la définition economique dc chacun, on comprendrait ce qu'a de hasardeux ct de simpliste la réduction de la hiérarchie économique à la hiérarchie du salarial. La supériorité relative dc l'employeur pourra s'accompagner alors I d'une réelle médiocrité économique et inversement h salarié, inférieur comme tel, pourra sous d'autres rapports jouer dans la vie économique un rôle prépondérant.

c) Solution. Sous le bénéfice de ces deux remarques, l'objection peut être abordée et résolue. L'étal de sujétion où se trouve le salarie, du point dc vue technique et économique ne vicie pas moralement le régime du salariat. On peut dire que tout homme est naturellement dépendant d'-autrui dans son existence, dans son éducation, sa subsistance, son activité ct que la liberté morale de la personne humaine ne consiste aucunement à trancher ces liens conformes Λ la nature et à la raison, mais au contraire à les agréer, â les assurer, à les reconnaître expressément par une déférence juste et proportionnée à l'égard des supérieurs, auteurs, bienfaiteurs, collaborateurs nécessaires. La liberté humaine ne peut faire (pie l'homme ne soit pas un être engendré, nourri, élevé, aidé, guidé, gouverné; elle ne peut qu'ordonner, cn s'appuyant sur elles, ces données dc nature. La dépendance du salarié ù l'égard de l'employeur ne soulève dc cc chef aucune difficulté de principe : si la vie du premier est conditionnée rigoureusement par cette dépendance, elle y trouve aussi son point d'appui, il est du reste banal d'observer que tous les hommes, toutes les conditions se trouvent cn rapports mutuels dc dépendance, indispensables â la vie physique, morale, intellectuelle, surnaturelle dc tous.

Outre cette nécessité inéluctable il convient de rappeler l'honnêteté proprement dite, c'est-à-dire la convenance humaine, profondément rationnelle ct naturelle, dc celle situation. C'est un bel ordre humain qui par là s'institue librement, formule spirituelle, expression intelligible des liens vitaux ébauchés obscurément dans la nécessité dc l'ordre physique. On ne peut être pleinement homme que si l'on collabore, cn y tenant sa juste place, à la construction de cet univers spirituel. Il est donc moral et honnête dc respecter ct dc cultiver dans les rapports humains les hiérarchies qui constituent l'ordre social; c'est un champ ouvert aux responsabilités les plus nobles ct aux vertus les plus dignes de l'homme.

Toutefois l'objcction ne disparait pas tout entière. Comme objection de principe,clic ne fait pas échccàla légitimité morale dc la condition de salarié. Mais elle subsiste, comme un écueil, sur le plan dc la prudence politique. S'il est vrai que le partage inégal de la puissance et la concentration dc l'autorité sociale en quelques mains peuvent se légitimer en principe par le meilleur ordre humain qui doit s'ensuivre, encore faut-il, pour que cet effet soit obtenu, (pie, du haut en bas dc la hiérarchie sociale, les hommes, grands et petits exercent humainement leurs fonctions. Si l'on avait Heu de craindre l'usage vicieux du pouvoir cher, les uns, une altitude liasse et envieuse chez les autres, l'inégalité poussée à un certain degré pourrait être considérée comme un brandon de discorde, et donc comme l'ennemie dc l'ordre social humain. Or, l'expérience prouve «pie celle crainte n'est pas chimérique. Dès lors, sans faire au salariat un grief décisif de l'inégalité qu'il Institue entre les hommes et qui peut sc justi tier, on devra néanmoins exercer sur ce régime un contrôle modérateur cl veiller à ce que l'inégalité qui le caractérise, la puissance économique qu'il assure à certains, la sujétion économique où Il lient la multitude. sc justifient par leurs bons offices sociaux, sans atteindre le point où ils compromettraient l'ordre essentiel dc la communauté humaine.

2. *l· uudih objective du régime de salariat : une organisation rationnelle du travail humain.* Sur la fol

d'une analyse superfiddle, on se borne parfois à considérer rintcntlon consciente ties contractants; des lors on discerne chez l'ouvrier l'intention, par son travail, de gagner honnêtement son salaire et chez le patron ou employeur celle d'entretenir â son profit, moyennant le paiement du salaire, une activité productrice avantageuse. L'observation psychologique n'aboutit la plupart du temps qu'à cette conclusion. Toutefois l'analyse juridique du contrat de salaire nous a révélé la présence déterminante d'un objet unique, point de rencontre des volontés contractantes, au-delà de leurs mobiles immédiats et divergents. A In racine des obligations réciproques et corrélatives de fournir un salaire ct d'exercer une activité laborieuse, se trouve l'idée commune à l'employeur ct au salarié, idée, qu'ils réalisent d'accord et où nous voyons la cause juridique du contrat dc travail, savoir l'institution ct le maintien d'un régime de travail organisé selon le type hiérarchique cl inégalitaire du salariat.

Telle est la signification objective, le plus souvent inaperçue des contractants eux-mêmes, telle est l'intention objective du contrat de travail. On voit dès lors sur quel point doit s'exercer au premier chef la critique que l'on en veut faire, Certes le taux du salaire, la nature, la durée, les conditions techniques, la pro ductivite du labeur, autrement dit l'étendue et le poids des obligations respectives nées du contrat, requièrent l'examen du moraliste. Mais, avant de considérer l'application faite ici ou la des règles du régime contractuel, il faut apprécier la signification radicale de cc régime.

Il ne semble pas, de prime abord, que cette intention objective du régime dc salariat soit difficile à justifier moralement. Le salariat n'est qu'un type, entre plusieurs autres, d'organisation du travail. Or. quoi dc plus légitime, apparemment, que dc travailler ct de travailler avec ordre? L'homme laborieux n'cst-il pas évidemment digne de louange? Travailler, n'est-ce pas tenir son rang dans la société et dans l'univers? Sans aucun doute. Mais la réflexion nous découvre l'étrangeté d'un paradoxe que l'éducation, l'opinion et l'habitude nous cachent d'ordinaire. La vie sociale n éduqué cn nous dès l'enfance les réflexes du bon travailleur, en nous répétant sans cesse les louanges du travail. Il faut un effort pour se rappeler que le travail consiste essentiellement en un mouvement transitif, un */acere.* visant le bien de l'œuvre faite et non le bien de l'ouvrier. Le vrai travail ne va qu'à modifier les choses extérieures. Et, si l'on compare entre eux les différents types de travaux, on constate qu'ils intéressent dc moins en moins le bien dc l'homme, à mesure qu'ils réalisent plus purement la conception technique du travail. Cet acte extérieur qui consiste à fraiser une entrée de vis ou à déplacer quelques mètres cubes de terre, offre en même temps un type parfait de travail et un type parfait d'acte moralement indifférent. On simplifie donc, lorsqu'on fait du travail sinon la première valeur humaine ou morale, du moins une valeur morale par elle-même. Ce travaillisme transforme le travail cn idole; il le confond avec les fins servies et avec les sentiments exprimés par le travail. Seules ces valeurs, étant essentiellement humaines, méritent d'être honorées pour elles-mêmes; le travail se légitime cn raison, en moralité, dans la mesure où Il les sert ; c'est d'elles et d'elles •.rules cn principe qu'il reçoit sa qualification morale. On travaille pour vivre; cc n'est pas le travail, du moins le travail au sens propre d'activité transitive, qui donne sa Videur morale à la vie, mais c'est au contraire celle-ci qui fonde, justifie et mesure la valeur morale du travail.

On aurait tort de juger superfine cette précision; elle entraîne de graves conséquences, par exemple la légitimité morale d'une vie purement contemplative lorsque, d'une manière ou d'une autre, fût-ce par la mendicité, est résolu cn faveur d un individu, d'une famille ou d'un groupe, le problème de la subsistance matérielle. Inversement, lu valeur absolue dc la vie humaine fonde ce qu'on a appelé le *droit au travail* dans toute la mesure où sc vérifie rigoureusement un tel droit, c'est-à-dire pour autant que nul moyen de vivre, autre que. le travail, n'est laissé a un individu ou à une classe. Mais nous devons surtout retenir cette conséquence que le travail, si humble qu'il soit, sc trouve élevé au rang de devoir impérieux, parce qu'il est moyen nécessaire de vie humaine. Il faut du reste entendre de la façon la plus profonde cette nécessité vitale qui fait du travail une véritable condition de vie humaine; non seulement la satisfaction des besoins physiques immédiats est conditionnée par le travail, mais, sauf exception rarissime et toujours discutable, la nécessité de travailler constitue pour tout homme In meilleure ct pour la plupart la seule école pratique dc moralité; le travail est donc bien au sens plénier du mot une condition dc vie humaine : L'homme est fait pour travailler comme l'oiseau pour voler », car, si l'on ne peut voir dans le travail l'essentiel de la vie humaine, l'homme ne se fait, il ne vit humainement que par la vertu de son travail.

Instrument nécessaire ct normal dc la vie humaine, rationnelle ct sociale, le travail est donc bon moralement. C'est su bonté morale qui rejaillit sur le régime dc salariat pour le qualifier à son tour, dès là qu'un tel régime se présente comme un certain mode rationnel d'organiser le travail. La finalité objective du salariat, le travail, elle-même définie, mesurée et moralement qualifiée par les besoins vitaux â satisfaire. voilà ce qui en principe justifie cc régime. Du même coup, nous devons savoir qu'un régime de salariat qui gênerait le travail, ou qui favoriserait un travail répondant mal aux besoins vitaux de l'humanité, ne mériterait plus cc jugement favorable.

Il peut sembler banal de dire que le travail justifie le salaire; c'est que l'expression est équivoque. La faiblesse des nombreux essais de justification qu'a suscités le régime de salariat vient de ce que la discussion n'y est pas portée sur la valeur du régime en lui-même. mais s'attarde autour de principes seconds, qui supposent réalisée et admise l hypothèse du salariat. Selon que l'on sc place dans ladite hypothèse ou qu'on la met cl le-même cn discussion, on renverse le sens dc cette formule : · Le travail justifie le salaire.» Dans le premier cas. on voit dans le travail un moyen efficace et légitime d'obtenir cette fin qu'est le salaire; exactement comme on voit dans l industrie le moyen efficace et légitime d'acquérir le profit et dans l'activité commerciale celui de réaliser d'honnêtes bénéfices. Dans tous ces exemples, on suppose admise une organisation sociale qui laisse en récompense au travail ouvrier le salaire, à l'industrie le profit, au commerce le bénéfice; posée la condition, la fin est justement tenue. Mais on n'a pas ainsi légitimé l'existence d'une telle organisation sociale. Et. pour le faire valablement, il faut s'aviser que le travail est d'une nécessité naturelle et sociale bien plus immédiate que le salariat; celui-ci ne saurait trouver de meilleure justification morale que de se présenter comme un instrument dc travail, comme un moyen d'organisation favorable au travail. Ainsi le sens véritable de la formule apparaît; c'est le travail qui justifie le salariat, en effet, puisque la finalité ici c'est le travail et que l'on recommande l'application du régime de salarial comme un bon moyen de régler efficacement le travail. La prétention du salariat à favoriser le travail humain est-elle justifiée dans les faits, c'est

une autre question; en tout cas cette prétention constitue le titre fondamental du régime.

3. *Efficacité technique du régime de salariat.* l.a loi fondamentale (pii ordonne le régime de salariat â la saine mise en œuvre du travail, si elle justifie ce régime en principe, en règle aussi l'application et en juge les diets. Nous pouvons dès lors nous demander si le régime de salariat atteint le but qu'on doit lui assigner ou s'il n'est pas. dans une certaine mesure, inégal à ses prétentions.

ai L'expérience du régime de salariat. On lit dans un ouvrage estimable : « l.e contrat de travail a été pratiqué de tout temps, sans qu'on y ail trouvé à redire. Il s'est pratiqué de plus en plus, à mesure que l'esclavage et le servage disparaissaient. Dans la corporation du Moyen Age, tous les compagnons étaient des salariés. » Val. Fallon, *Principes d'économie sociale,* 5e éd., Louvain, 1935, p. 219. Inscrivons cette antiquité, cette universalité nu crédit du salariat, car il est invraisemblable qu'une institution entièrement inefficace et plus encore une institution nocive et inhumaine ait traversé tant de siècles sans encombre. Mais, si les notions Juridiques de contrat de travail, de salaire, sont anciennes, il faut convenir que la réalité sociale du salariat, sa fonction dans la vie humaine, s'est modi liée.

Le contrat de travail jouait un rôle intime dans la société antique, au sein d'une économie fondée sur l'esclavage: son role était à peine plus marqué dans la société féodale, qui avait résolu par le servage le problème des productions essentielles. Si l'esclavage cl le servage prêtent à la critique, s'ils présentent des tares condamnables, il n'en est pas moins vrai qu'ils furent pendant des millénaires la réponse la plus satisfaisante, peut-être la seule réponse possible de l'humanité civilisée au problème social el économique. Ils furent l'occasion de crimes nombreux ct d'odieuses injustices, mais ne sont pas responsables de tout ce (pie le vice peut inspirer aux hommes revêtus d'un pouvoir sur leurs semblables. Somme toute, en dépit de défaillances incontestables el au prix de sacrifices qu'il ne saurait être question de renouveler, le régime <le l'esclavage comme celui du servage, furent instruments efficaces de labeur ct de progrès; l'humanité leur dut de vivre. Pendant tout cc laps de temps, le contrat de travail ne fut qu'un accessoire; l'organisation humaine du travail, la vie économique, la vie tout court, n'en dépendaient pas. Quant aux compagnons du régime corporatif, c'est une gageure que de les assimiler aux salariés modernes, car l'insertion dans la corporation conférait au travailleur un statut, une condition générale de vie, un ensemble d'obligations et de droits. Certes, le salaire y figurait en bonne place, mais il n'y revêtait pas l'importance décisive cl exclusive qui permet de définir aujourd'hui la condition absolue de salarié. Au surplus le régime corporatif n'intéressait que l'économie urbaine, c'est-à-dire commerciale et surtout artisanale; la production agricole, de loin prépondérante, labeur essentiel, ne reposait pas encore sur le contrat de travail.

læ problème social et moral du salarial ne se posa historiquement que du jour où les faits économiques et les Idées courantes consacrèrent la prépondérance et le triomphe quasi exclusif d'un mode de collaboration industrielle, commerciale et en lin agricole fondé sur la technique et uniquement sur la technique du contrat de travail. L'on peut parler d'une promotion sociale du régime de pur salariat dès l'époque, relativement récente, où l'immense majorité des travailleur. réunis pour les tâches essentielles, s'organisent sous la lui exclusive du contrat de travail. On sait que, pour l'Occidcnt, le xviir et surtout le *ix siècle virent cette Incorporation massive de la population dans l'économie de salariat. On sait d'autre part que, dès la seconde moitié du χιχ· siècle et surtout au xxe, par une convergence d'interventions politiques et religieuses, par l'organisation de la classe ouvrière, le statut des travailleurs n'est plus un statut de pur salarié. La logique propre du contrat de travail a subi des retouches, des compléments : le salaire proprement dit reste l'élément caractéristique, mais il n'est plus le tout de la condition ouvrière. Il faut donc pour l'Europe occidentale se retourner vers le passé, vers les quelques décades qui marquèrent l'apogée du « libéralisme économique », si l'on veut étudier une expérience pure du strict régime de salariat.

b) Le bilan de l'expérience. - Or le bilan d'un tel régime, du point de vue humain qui est celui du moraliste, fait ressortir un déficit certain. Comme il s'agit là d'une question de fait dont la preuve détaillée n'entre pas dans notre propos, nous nous bornerons à admettre les conclusions les plus générales el les moins contestables des spécialistes en matière d'histoire sociale el économique.

Ils constatent un progrès matériel de grande portée, cl la morale n'en fait pas fl; ce régime a rendu possible l'application en grand des inventions techniques les plus ellicaces, en même temps que leur exploitation économique la plus avantageuse, au profit de la société civilisée -. c'est-à-dire occidentale, qui disposait, par son avance technique el par sa prépondérance politique, d'un quasi-monopole de fournisseur mondial. Il est certain que ce progrès économique n'a pu manquer de faire ressentir ses bienfaits, peu à peu el â des degrés divers, à toutes les classes sociales el jusqu'à la multitude, puisque, comme consommateur, chacun trouvait sur le marché des produits meilleurs el plus variés à un prix plus bas. tandis que, comme salarié ou entrepreneur, on recevait de l'entreprise elle-même le numéraire permettant la consommation. En fait, cette période vit s'élever le niveau général de l'existence el cela dans toutes les classes, vil croître le chiffre de la population, vit l'institution de grands services d'utilité publique et d'intérêt commun.

Mais l'appréciation de ccs résultats reste délicate: une part n'en revient-elle pas à Lin fluence d'autres causes, el tout d'abord au développement scientifique et aux inventions techniques? Surtout le circuit d'argent qui devait naître de l'entreprise, se déverser sur le salarié el lui ouvrir les portes du marché n'a pas répondu à l'attente, puisque la classe ouvrière, mise au régime du contrat de salaire, connut en diverses circonstances la détresse et la misère, Certaines enquêtes du temps nous parlent de salaires de famine, de taudis innommables, de nourriture insuffisante, d'hébétude physique et morale, d'enfants en bas-âge, de jeunes filles, de femmes travaillant pour quelques sous, de familles disloquées, d'une énorme mortalité. Non sans quelque paradoxe et en recourant à des généralisations hâtives, on a pu instituer une comparaison entre l'esclavage antique el le salariat industriel du xix· siècle qui n'était pas toujours à la faveur de ce dernier.

ci Hemarque. sur la portée de l'expérience dite libérale en matière de salariat. Le bilan du pur salariat sc présente donc sous un jour assez fâcheux ct l'on pourrait être tenté de conclure à la faillite du régime. Mais celle conclusion serait hâtive et injuste et. au surplus, elle ne dégagerait pas tout l'enseignement de l'expérience, si l'on imputait au régime de salariat comme tel, défini par la prépondérance du contrat de travail dans les rapports économiques, les effets lamentables et odieux d'une interprétation « libérale », en réalité déterministe, du salariat. Avant donc de préciser dans quelle mesure le régime de salariat soutient à

J

bon droit su prétention objective, c'est-à-dire dans quelle mesure il est objectivement capable de régler ct de promouvoir le travail commun au mieux des nécessités naturelles communes, analysons les causes historiques de son échec partiel.

Sans verser dans de vaincs généralités, sans nous associer à certains anathèmes tardifs ct aujourd'hui trop faciles, nous pouvons avancer que l'expérience faite du régime de salariat fut viciée par la philosophie libérale ». Il ne saurait être question d'entreprendre ici la critique de ce que l on est convenu d'appeler le libéralisme économique ; il convient de marquer seulement par quel enchaînement logique une conception philosophique et sociale devait pervertir la notion et fausser l'application du salariat.

Voyons donc quelle mutilation essentielle subit la notion de contrat de travail dans la doctrine dite libérale. Nous savons que cc contrat, analysé philosophiquement, a pour cause ou finalité objective une certaine organisation rationnelle du travail humain. La loi du travail humain est de pourvoir aux nécessités vitales, individuelles ct sociales de l'humanité; c'est dans cette finalité qu'il se justifie; et même, disons-le. c'est par là qu'il se définit essentiellement, car il n'y a pas de véritable travail humain si les transformations de la matière extérieure, quelque pénibles et coûteuses qu'elles puissent être, ne tendent pas à ce but. l.e régime de salariat sc légitime donc, mieux, il sc définit comme mode d'organisation du travail humain, en tant qu'il conduit le travail humain à cette tin. Or. c'est cette considération essentielle que le libéralisme économique exclut méthodiquement, ne voyant comme moteur essentiel de l'activité humaine que les intérêts personnels, ct laissant aux lois naturelles le soin d'en solutionner les conflits. Mais, si un médecin, dans l'établissement de ses ordonnances et dans la dispensation de ses soins, osait ne prendre en considération (pie son intérêt purement personnel, cc serait miracle (pic son art, réglé du seul point de vue des honoraires, améliorât l'état des malades. L'odieux de l'interprétation mercantile éclate à tous les yeux lorsqu'il s'agit de l'acte médical. Or, la théologie morale repousse l'interprétation purement mercantile même lorsqu'il s'agit de professions dites lucratives. Pour saint Thomas, la finalité du commerce n'est pas le lucre, mais le service de la communauté, pourvue de fournitures utiles par les soins du marchand; le bénéfice est admis en seconde ligne, comme une sorte de rouage technique assurant l'exécution convenable et permanente du service. Il faudra sans aucun doute introduire dans la conception du salariat un principe d'honorabilité morale analogue : que le chef d'entreprise ct (pie l'ouvrier, en formant le contrat de travail, poursuivent d'abord une fin honnête, ct consistant à assurer à la communauté les services ct les biens nécessaires; celle vue. dominée par les lois morales ct sociales de la vie politique, doit gouverner de haut les conditions de formation el d'exécution du contrat; le mobile lucratif, ici l'intention du profit, là celle du salaire, ne doit intervenir qu'ensuite, comme un ressort nécessaire à la mise en marche ct au fonctionnement régulier du système.

</> L'onr/usm/i. On le voit, si l'expérience d'un pur régime de salariat a plus ou moins échoué, tant du point de vue social (pie du point de vue économique, on ne peut en tirer un argument péremptoire contre rcfilcacllé de cc régime Nos analyses précédentes dessinent déjà devant nos veux les conditions essentielles d'une experience favorable. Dans une économie simple ou naturelle, la liaison est immediate ct consciente entre l'effort fourni el la satisfaction obtenue; cette liaison n'est pas à concevoir sur le mode individualiste, comme si chacun devait personnellement consentir un effort laborieux pour en tirer une satisfaction exactement correspondante; il s'agit d'un processus techniquement simple, mais humain ct donc social, car il est naturel aux hommes d'unir leurs efforts en vue de suffire aux besoins de tous ct pour les satisfaire en commun. Le régime de salarial intercale entre les termes du processus une instance technique; celle-ci ne doit ni intercepter la communication entre eux, ni en renverser le sens naturel, mais au contraire son office propre est de signifier clairement ct efficacement le rapport de moyen à fin qui unit l'activité laborieuse au développement des ressources vitales. A ce titre, l'organe du salaire est. de soi, parfaitement adapté et efficace; c'est un artifice pédagogique, comme toutes les institutions sociales, qui associe avec beaucoup d'ingéniosité et de souplesse une représentation sociale naturelle que son universalité rend peu accessible, ct une représentation sociale artificielle. très apparente, qui sert de symbole significatif à la première. Ix· salaire unit donc deux valeurs très inégales, il sert de pivot commun à deux ordres de rapports :

a. — Γη ordre naturel, c'est-à-dire éminemment rationnel, moral et social, qu'on peut désigner sous le nom d'ordre *distributi/* et qui réfère les possibilités générales de la production aux possibilités générales de consommation. Let ordre-là. quelque difficile qu'il soit à définir et à graduer, demeure toujours l'ordre essentiel: il est dominateur et toute technique rationnelle se voue finalement à l'assurer approximativement. Le salariat, de cc point de vue essentiel, c'est-à-dire en tant que pivot de la distribution, a pour mission de fournir à la multitude toutes les ressources vitales dont le besoin sc fait sentir, dans la mesure toutefois des possibilités sociales.

b. — Un ordre technique, construit, que l'on peut designer sous le nom d'ordre *répartiti/* ou *commutati/* et qui, selon un rapport certain et objectif, clairement discernable, socialement déterminé par une graduation fixe cl schématique, mesure la part qui revient à chacun, selon sa contribution à la production. De ce point de vue .secondaire le salariat sc présente comme un organe technique de répartition.

Ainsi sc dégagent les deux règles fondamentales qui doivent gouverner toute politique rationnelle (les salaires : en tant que pivot de la distribution, le salaire sc règle, sans autre limite que le total des ressources socialement disponibles, sur les besoins de la vie sociale. En tant qu'organe de la répartition, le salaire sc règle, quels que soient en chaque espèce les besoins particuliers du salarié ct selon un taux détermine contractuellement, sur la productivité technique de chacun.

Ccs deux règles, l'une sociale, l'autre économique, appliquant respectivement le principe distributif et le principe commutatif, ne s'opposent pas. Mais il y a entre elles une hiérarchie irréversible. La seconde n'a d'autre titre de légitimité morale que de déterminer au mieux, concrètement, les conditions d'application de la première. Celle-ci gouverne, juge, au besoin supplée l'autre. La mise en œuvre technique du salaire comme organe de répartition doit se régler sur les exigences essentielles, sur la finalité distributive du salaire; et certaines inégalités dans l'ordre répartitif, l'expérience le prouve, concourent efficacement à développer les possibilités de production et ultérieurement de distribution. Si, dans un cas particulier, le fonctionnement du salaire comme organe de répartition se trouve mis en défaut, ses exigences essentielles comme organe de distribution n'en subsistent pas moins et veulent être satisfaites par une autre technique. Néanmoins, si dans l'ensemble la technique repartitive sert convenablement la finalité distribu-

Uve, ccs échecs partiels cl accidentels nc justi lieraient pas une condamnation de la technique; celle-ci en effet. comme toute règle sociale, vise les situations générales. On sc contentera de parer aux défaillances inévitables du régime de salarial par l'institution de règles complétives.

Au terme de cette longue élude, nous constatons que nous rejoignons les affirmations du magistère. Tousles auteurs citent à l'envl ct à juste titre une page lumineuse de l'encyclique *Rerum novarum* où Léon XIII expose la nature véritable du travail humain. Nous la reproduisons ici comme la conclusion la plus précise et la confirmation la plus autorisée de nos analyses :

Travailler, c'est exercer son activité dans le dessein de sc procurer cc qui est requis pour les divers besoins de la vie, mais surtout pour l'entretien do la vie elle-mênio. *Tu mangerai lon pain* d *la sueur dr lon front.* Gen.. ni, 19. C'est pourquoi le travail a reçu de la nature connue un double caractère : il est *personnel,* parce que la force active est Inhérente à la personne et qu'elle est la propriété de celui qui l'cxcrce et qui l'a reçue pour son utilité; il est *nécessaire,* parce que l'homme a besoin du fruit de son travail pour conserver son existence et qu'il doit la conserver pour obéir aux ordres Irréfragables de la nature. Or. si l'on ne regarde le travail que par le côté <>(i il est personnel, nul doute qu'il ne soit au pouvoir de l'ouvrier de restreindre â son grêle taux du salaire; la même volonté qui donne le travail peut sc contenter d'une faible remuneration ou même n'en exiger aucune. Mais il en va tout autrement si, nu caractère dr *personnalité,* on joint celui <le *nécessité,* dont la pensée peut bien faire abstraction, mais qui n'en est pas séparable, en réalité. Et. en effet, conserver l'existence est un devoir Imposé à tous les hommes ct auquel ils ne peuvent se soustraire sans crime. De cc devoir découle nécessairement le drnit do se procurer les choses nécessaires à la subsistance rt que lo pauvre ne se procure que moyennant le salaire de son travail.

‹ Que le patron cl l'ouvrier fassent donc telles conventions qu'il leur plaira, qu'ils tombent d'accord notamment sur le chiffre du salaire [toutes ces combinaisons *personnelles* naissent do la volonté des contractants et constituent cc que nous avons appelé l'ordre répartitif ou commutatif: organisation technique et détermination positive des engagements réciproques sous le mode *do ut fadas],* au-dessus de leur libre volonté Il est une loi de justice naturelle plus élevée cl plus nnclenne. à savoir que le salaire nc doit pas être Insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête [ct voilà la finalité objective, essentielle, indispensable. <|ui s'impose aux contractants ct que leurs combinaisons doivent servir, c'est-à-dire l'ordre distributif].

III. Régulation moiiale ᴜᴜ contrat de salaibe. — 1° *Possibilité d'une régulation morale du salaire.* — l. *Les objections déterministes.* — Il est de tradition de réfuter à cet endroit les deux théories du fonds des salaires et du salaire nécessaire qui concluent à l'impossibilité radicale de mener rationnellement une politique, donc une morale des salaires.

a) La théorie du fonds des salaires (*J.* Stuart Mill). — On admet que le salaire moyen par tête d'ouvrier dépend du rapport entre l'offre ct la demande de travail. Or, à un moment donné, ce rapport serait invariablement fixé; l'offre de travail dépend du nombre de personnes cherchant à travailler ; la demande de travail est limitée par la portion de capital circulant que les entreprises peuvent consacrer aux salaires. Nulle cause extérieure, sous l'empire de la concurrence, ne peut modifier le rapport de ces deux termes : · Le taux moyen des salaires ne peut s'élever que par un accroissement du capital affecté aux salaires ou par une réduction du nombre de ceux qui sc font concurrence pour offrir leur travail. » Les phénomènes Inverses entraînent nécessairement la baisse du taux moyen des salaires.

b) La théorie du salaire nécessaire ct lu toi d'airain des salaires. — D'après les économistes classiques, le prix normal des produits, sous un régime de libre concurrence absolue et sur un marché idéal, tend hsc confondre avec le coût social de production. Or, la main-d'œuvre, le travail offert par l'ouvrier, acheté par l'entrepreneur, est une marchandise dont le coût de production incompressible se compose des dépenses strictement indispensables pour l'entretien et, si l'on ose dire, pour l'amortissement du travailleur, c'est-à-dire les dépenses nécessaires à la vie physique du Ira vnillcur ct de sa progéniture. C'est donc vers ce minimum incompressible, faute de quoi le travailleur ne pourrait vivre ni se reproduire, que tend à s'abaisser le taux normal du salaire. Turgot, Quesnay, Klcardo surtout avaient marqué celle tendance naturelle du salaire à s'avilir. L'agitateur socialiste I?, Lassalle trouva celte loi, avec bien d'autres, dans l'héritage classique ct la vulgarisa sous le nom retentissant de loi d'airain des salaires » : « La loi économique qui, sous le régime de l'offre ct de la demande, règle les salaires se formule ainsi : le salaire moyen nc dépasse jamais ce qui est indispensable, conformément aux habitudes nationales, pour entretenir l'existence des ouvriers et continuer la race. ·

Les économistes repoussent unanimement cette loi « inhumaine ». Peut-être ne s'avisent-ils pas que la rigueur en est plus apparente que réelle et qu'elle frappe surtout l'imagination; Lassalle n'a jamais prétendu que les habitudes nationales fussent invariables et personne n'a jamais pu définir ce qu'il faut concevoir comme indispensable ù l'existence de l'ouvrier ct â la continuation de la racc. Aussi, sans nous arrêter davantage à ces objections traditionnelles nous tâcherons, et cc sera en tout cas la meilleure réponse, <lc dire à quelles conditions une politique des salaires, plus particulièrement une politique de hausse des salaires est économiquement possible.

2. *Les conditions économiques d'une élévation du taux des salaires.* — Il n'y a pas lieu d'insister sur les avantages de tous ordres qui rendent souhaitable en principe une politique de hausse des salaires. Les avis sont unanimes à cet égard. Les producteurs volent d'un œil favorable croître avec le salaire moyen le pouvoir d'achat et les possibilités de consommation de la multitude salariée. Les hommes d'Etat attendent de salaires généralement élevés l'accession de la classe ouvrière à une certaine maturité et à la sagesse politique, ou du moins l'atténuation des discordes civiles suscitées par la misère. Tout homme de cœur enfin se réjouira de voir assuré â tous le minimum de bien-être indispensable à la moralité ct â la dignité de la vie.

Notons que, pour porter ces fruits, la hausse des salaires doit être réelle ct non purement nominale : le salaire nominal désigne la quantité de monnaie reçue par l'ouvrier pour prix de son travail; le salaire réel la quantité d'objets utiles qu'il peut acquérir avec cette monnaie cl qui seule concourt à son entretien ct à l'amélioration de son sort.

Notons aussi (pic la hausse même réelle des salaires ne peut être jamais qu'un moyen entre autres, une condition généralement favorable cl efficace, mais non une condition absolument nécessaire et suffisante, en vue d'améliorer la situation économique de l'ouvrier. Tout d'abord, à côté du salaire proprement dit peuvent intervenir d'autres rémunérations accessoires en nature (logement, etc.) ou en espèces (subventions, pourboires, allocations familiales). Les avantages matériels forment un ensemble dont le salaire n'est qu'un élément. De plus, la satisfaction des besoins économiques comporte, a côté de fadeurs objectifs ou quantitatifs, des facteurs subjectifs ou psychologiques infiniment variables : l'ascension économique d'une classe peut s'accompagner chez elle d'un sentiment de plus en plus douloureux d'insatisfaction, par comparaison avec une classe plus favorisée. Les facteurs psychologiques sont tellement influents que des travailleurs, gratifies de hauts salaires ct de confortables avantages matériels accessoires, s'estiment dans la gêne, alors que d'autres, moins favorisés matériellement. mais de goûts plus modestes ou ménageant mieux leur budget, se trouvent Λ l'aise.

Il n'en est pas moins vrai que l'on doit chercher â résoudre le problème économique posé par l'élévation des salaires. Ce problème consiste dans l'opposition manifeste des deux points de vue. sous lesquels se présente économiquement toute hausse des salaires. Le salaire en effet a deux aspects. Il entre d'abord comme élément important dans le prix de revient; de ce chef, toute hausse des salaires alourdit cc prix de revient ct porte atteinte à la rentabilité de l'entreprise, par diminution de son revenu net. D'autre part le salaire se présente comme un des modes de répartition du revenu net, c'cst-ù-dire. en faveur de l'ouvrier, comme un mode de participation à la rentabilité de l'entreprise. Le nœud du problème, lorsque l'on parle de hausser le salaire pour permettre à l'ouvrier de participer plus largement à la rentabilité de l'entreprise, va donc consister à ne pas atteindre dangereusement cette rentabilité par l'aggravation du prix de revient.

a) Conditions économiques négatives, d'ordre quantitatif, permettant une hausse des salaires par un accroissement du revenu net. — Le revenu net nc peut pratiquement varier que si l'on modifie l'écart entre le prix de revient ct le prix de vente. Tout cc qui contribue à réduire le premier et à hausser le second contribue à accroître le revenu net de l'entreprise, cc qui permet en principe d'élever le taux des salaires.

La réduction du prix de revient, si l'on exclut la réduction des salaires, est obtenue par un ensemble de mesures techniques, économiques ct commerciales. Du point de vue *technique,* il y a lieu de tabler sur l'effort des inventeurs, sur les ressources de la rationalisation, sur le dosage relatif optimum, au sein de l'entreprise, du capital et du travail. Parmi les conditions d'ordre *économique* qui sont de nature Λ diminuer le prix de revient, mentionnons : une politique de concentration qui, par la fabrication en grande série, tend à réduire le prix de revient unitaire des articles produits; une politique de crédit, permettant de mobiliser à bon compte les capitaux reconnus d'un emploi fructueux; un choix judicieux entre les modes de rémunération, au temps, aux pièces, avec primes à l'économie ou au rendement, qui, suivant les cas, obtiennent de la main-d'œuvre la productivité optima. Du point de vue *commercial* enfin, il est avéré que l'ouverture ou la conquête de nombreux débouchés, par une habile publicité, par une connaissance précise des besoins à satisfaire, l'exploitation exhaustive des possibilités de la clientèle par une sériation de prix permettant d'intéresser jusqu'à épuisement les différentes couches du marché, accélèrent la rotation des capitaux, rendent plus avantageuse la production et diminuent le prix de revient.

Les procédés économiques assurant la fermeté et permettant même la hausse des prix de vente sc ramènent tous, au fond, à atténuer l'effet naturel de la loi de l'offre et de la demande. Pour cela on s'écarte le plus possible des conditions idéales d'un marché parfaitement homogène soumis à la libre concurrence. Telle est la signification économique du protectionnisme. C'est à quoi aboutissent également les monopoles de droit ou de fait (trusts). De même les cartels, comptoirs de vente, les ententes professionnelles limitent la concurrence entre les offres, de manière à éviter l'avilissement des prix. Enfin les éléments de monopole que constituent les brevets, les marques, les labels, permettent d'élever le prix des articles ainsi garantis ou recommandés.

b) Conditions économiques positives, d'ordre psychologique, tendant à hausser les salaires. — On n'aura pas la naïveté de croire qu'un accroissement de produit net entraîne nécessairement une hausse des salaires payés par l'entreprise. La marge conquise permet la hausse; elle nc l'impose pas. En fait cc revenu accru peut servir à l'augmentation du seul profit de l'entrepreneur, ou encore à l'augmentation des dividendes, ou encore à l'augmentation parallèle de toutes les participations à la rentabilité de l'entreprise, celle de l'entrepreneur, celle des actionnaires, celle des salariés. Mais, étant donné une certaine augmentation du revenu net, pour procurer aux salaires une hausse indépendante ou proportionnellement supérieure à celle du profil ct des dividendes, il faut agir positivement sur la répartition ct en modifier le principe. Cette action est-elle possible ct à quelles conditions?

On nc peut modifier le principe de la répartition que par des interventions psychologiques. Assurément des considérations quantitatives pourront être mises en jeu pour déclencher ccs interventions; par exemple, on remarquera qu'une légère hausse des salaires, accroissant le pouvoir d'achat d'une catégorie nouvelle de consommateurs, peut favoriser grandement la rentabilité de l'entreprise. Mais cette remarque ct toute considération du même genre doit faire l'objet d'une libre appréciation: c'est à la suite d'une décision volontaire que le plan de répartition peut être modifié. Il faut une estimation, un jugement. Pour obtenir cette décision en faveur des salaires, pour peser sur l'estimation en cc sens, on comptera avant tout sur les influences morales ct psychologiques : idée de collaboration entre patrons ct ouvriers; solidarité entre eux; sens de la justice; désintéressement; dignité, ambition, éducation de la classe ouvrière; organisation syndicale; majorité ct puissance politique accordée à la classe ouvrière dans les formes du gouvernement démocratique; législation sociale qui éduque et qui contraint. A défaut de ccs influences morales ou pour les appuyer et les rendre plus efficaces, reste la force : menaces, grèves, voies de faits. Par là aussi on pèse sur la décision de l'entreprise et Ton peut faire varier la formule de répartition.

¢. *Condition décisive ou le choix prudentiel.* — Les deux sortes d'influences, quantitatives ct psychologiques. doivent se cumuler pour que les salaires croissent effectivement : l'extension quantitative du revenu net demeure sans effet sur les salaires tant que ceux-ci ne font pas l'objet d'une nouvelle estimation; Inversement. les estimations favorables obtenues par pression ou extorquées par violence n'aboutiraient qu'a diminuer et à ruiner la rentabilité de l'entreprise si elles ne se soutenaient pas de possibilités quantitatives. Les facteurs psychologiques ct les facteurs quantitatifs ne constituent donc pas deux forces antagonistes entre lesquelles s'établirait un équilibre de compromis; il est plus juste de les considérer comme deux ordres réciproques de causalité économique dont la conjugaison se produit efficacement au point de productivité optima. Tout le problème de la hausse des salaires se ramène ainsi à déterminer le point de productivité optima, en tenant compte des deux séries dr facteurs et de leur ordre réciproque de causalité. Les entrepreneurs sont trop souvent sensibles aux seuls fadeurs quantitatifs et confondent par suite le point optimum de productivité avec le maximum de rentabilité; inversement les tempéraments dits ‹ sociaux i ou de tendance « moralisante sont portés à méconnaître les exigences de la rentabilité, condition matérielle mais pourtant inéluctable de la productivité économique. Les uns se flattent de réaliser une prospérité matérielle dont on pourra *ensuite* tirer les conséquences sociales; ils ne se doutent pas que la renta-

bllité mime «Je l'entreprise ne tarde pas A rétrograder si. en mime temps, ne sc fait pas une accession de consommateurs. Car la valeur actuelle d'une technlque instrumentale se mesure en dernière analyse Λ ses possibilités actuelles d'application; le progrès de la rentabilité pure est condamné Λ se dévorer lui-même, la production massive en nature se révélant bientôt dénuée de valeur tandis que le cbilfre impressionnant di s marges bénéficiaires dissimule mal, sous Partiflce comptable, la fragilité de l'entreprise. Au coutraire, une application abusive de l'instrument économiique, faite sous l'influence de considérations purement psychologiques et sans tenir compte des lois objectives dc l'instrument, rend celui-ci impropre aux services qu'on pouvait en attendre, vicie le processus économique ct compromet la productivité; par là se trouve tenue en échec, nu détriment de son applicalion définitive, une technique rationnelle de reniabilité qui n'avait été conçue et admise qu'en vue de cette application.

Il s'ensuit que la détermination optima du taux de salaire, au point dc rencontre des données psychologlqtles ct des données quantitatives, requiert, outre la connaissance théorique de ces données, une dérision autonome dc h raison pratique, elle-même vertueusèment inclinée dans son exercice par l'attrait du bien humain, bien personnel, bien d'autrui, bien commun. Ici apparaît la nature essentiellement morale <le l'économlc : *multi dicunt : quis ostendit nobis bona?* Beauroup voudraient trouver dans la théorie économique ct dans l'observation sociologique, la règle adéquate de leur activité économique. Ils ne la trouveront pas là toute formée et directement applicable; les lumières de la raison spéculative, la science, l'expérience, le sens *de* la conjoncture ne peuvent fournir que *le* cadre, les grandes lignes, les limites extrêmes de la décision à prendre; dans ce cadre obligé, les decisions elles-mêmes sont toujours prises à la lumière «l'un jugement pratique singulier qui ne se borne pas à découvrir ce qui est juste, honnête, prudent, mais qui élabore, en quelque sorte sur mesure, la règle pratiquement vraie. L'activité économique concrète se règle donc en définitive, pour le sujet vertueux, charitable, juste, libéral, tempérant, etc., sur un jugement prudentiel impératif. Sera juste, en dernière analyse, dans chaque cas singulier. la decision qui, compte tenu «les circonslan‹es, des possibilités quantitatives, des habitudes psychologiqucs ct morales, sera formée ct tenue pour telle par le sujet vertueux. C'est l'élaboration de ce verdict pratique qu'il convient maintenant d'examiner, puisqu'une régulation morale du salaire nous est apparue comme techniquement possible.

2° *La rrqtdulion morale du salaire.* L *La gentse du problème.* On volt surgir au xîx* siècle une discussion théologique nourrie au sujet du salaire. Le problème théorique «lu salaire est en passe de fournir la matière d'un traité dans nos théologies modernes; il a ses lieux théologfques, ses conflits d'opinions, son histoire. Il n'est pas inutile «le réfléchir sur les causes et sur le sens «le cet enrichissement théologique.

Pour les théologiens anciens, il n'y a pas de problème «lu salaire. La morale «lu salaire relève «les principes communs de la justice et nulle raison ne motive en sa faveur un traitement particulier. Le contrat «le salaire est un contrat «le *localio-eonductio,* l'obligation contractée par le maître est de nature consensuelle, non réelle, c'est-à-dire qu'elle a pour objet In *merres* convenue. C'est une obligation «le justice commutative. parce qu'll s'agit «l'établir une égalité *rei ad rem medium, propre de* celte espèce «le justice; le maître doit en effet, pour s'acquitter, égaliser aril h métiquement la *merces* versée à la *merces* convenue. Quant a la règle morale qui doit servir, dans l'établissèment «te la convention, à fixer le taux de la mrrr««. elle n'est guère étudiée. On se contente «l'en appeler a *Vmstimatio communis.*

Cette réserve s'explique : sous le régime féodal et sous le régime corporatif, la coutume et lcK institutions locales fixaient avec une minutie extrême les oblfgations réciproques des seigneurs ou maîtres et de leurs tenanciers ou compagnons. 1.*'wslimatio communit* n'avait pas alors le caractère indécis que lui reprochent à bon droit les modernes. Certes, on se tromperait si l'on imaginait que la justice sociale fleurit sans éclipse tout au long de cc nouvel âge d'or que l'on sc plaît à saluer dans ces âges de foi »; nous savons que les coinmunes, en France comme en Italie et en Flandre, furent l'une après l'autre amenées, par leurs discordes sociales, par les luttes toujours renaissantes entre l'aristocratic citadine, artisanale ou commerçante, et un prolétariat de compagnons, à accepter, en échange de leurs libertés, la tutelle ct la · paix » du roi ou de l'empereur. Mais ces désordres provenaient d'infractions flagrantes aux institutions établies. En principe, par loi, charte ou coutume, l'estimation commune constituait une règle pratique; les contrattouts pouvaient s'y conformer en toute justice ct certitude.

Si les théologiens laissaient aux autorités politiques et corporatives le soin dc déterminer le taux du salaire. leur enseignement, basé sur l'Écriturc, soulignait l'urgence dc la dette de salaire, fondée sur son caractère alimentaire. Saint Antonin, à propos de la parabole des vignerons, commente ainsi le *Hedde illis mcrccdcm : Nota primo quod non dicit ut veniant cras, sed immediate post opus,* et il cite le texte traditionnel de Tob., iv, 15 : *Merces mercenarii tui apud te omnino non remaneat.* Tel est l'enseignement commun des prédicateurs, des Pères, justpi'à nos jours. Tel est aussi renseignement des petites sommes pénitentielles rédigées à l'usage, des confesseurs. On peut afllrmer que, sur le plan de la spéculation morale, le problème du salaire ne se posait pas.

Pour qu'il pût se poser, une double condition était requise : Devait «l'abord disparaître la règle certaine <|iic constituait pour le contrat «le travail le principe ancien de l'estimation commune, («ette condition se trouva réalisée par suite d'événements bien connus : disparition des corps «le métiers, corporations et jurandes, à qui revenait le soin de formuler cl île maintenir les taux normaux «le salaire; avènement cl triomphe généralisé du principe mécanique de la libre concurrence par le jeu de l'offre et «le la demande, l'esprit humain ayant délibérément renoncé au souci de déterminer par choix prudentiel mi juste taux des salaires; révolution politique tendant, selon les priacipcs du libéralisme économique, à exclure toute interventlon politique positive «lu domaine économique (théorie «le l'État gendarme). X'ers le milieu du xix siècle, un peu plus tôt ou un peu plus tar«l selon les pays el selon les branches «le production, on a perdu la notion «l'estimation commune. Aujourd'hui encore, en dépit «le louables efforts tentés pour la réhabiliter, cette notion n'est pas comprise; on n'y volt guère qn'une curiosité archéologique et inopérante, quand ce n'est pas une hypocrite échappatoire. Devaient aussi >c révéler les méfaits sociaux du nouveau régime, ou plutôt *dr* celte anarchie, qui excluait la fixation rationnelle «lu taux des salaires. La seconde condition ne fut que trop largement réalisée. Les yeux s'ouvrirent.

Dès lors le problème «lu salaire était posé, non seulement aux yeux «le quelques penseurs pénétrants el d'observateurs perspicaces, tels que Sismomlc de Slsrimnfii et le comte de Villeneuve Bargem«>nt, mais «levant l'opinion publique, réveillée du reste par les

attaques «lu socialisme. Or, le problème était posé dans «les conditions particulièrement ardues, au nombre «lesquelles il convient «le placer In décadence «h· la pensée philosophique ct théologique, la timidité, l'opportunisme, l'abstention des catholiques en matière politique, les équivoques et les polémiques entretenues autour «le la liberté el «lu libéralisme. De la des discussions dont il faut rappeler le souvenir, préciser l'enjeu cl tirer les leçons.

2. *Exposé el évolution des théories. a) Les économistes purs* (à t«>rt, du seul point de. vuc «le leur discipline propre) ne prenaient en considération <|Ue le taux dc fait atteint par les salaires; ils niaient «ni ignoraient le taux «le droit, le juste taux «les salaires. Les théologiens et les sociologues chrétiens, au contraire, s'accordent tous à en reconnaître l'existence; pour eux, le salaire doit être juste ct il ne l'est pas fatalement du seul fait qu'il a été stipulé sans contrainte juridique. La seule liberté «ontractuellc ne garantit évidemment pas la justice des stipulations.

b) (n certain nombre de catholiques groupés dans la Société catholique «l'économie politique , dans la dernière décade «lu siècle «lernier. admettaient une théorie assez proche «le la théorie économique ct connue sous le nom «le *théorie du prie courant.* D'après cette théorie, le salaire payé par la majorité des employeurs, sans fraude ni violence, est à considérer comme juste «le plein droit. A cette conception, on reproche communément «le traiter le travail comme une marchandise ordinaire et «l'ignorer que le travail est inséparable de la personne «lu travailleur. Mais si, comme on semble l'insinuer, la théorie «lu prix courant convient au prix «les marchandises ordinaires, cc ne peut être qu'en vertu d'une présomption; on suppose en elfet que le prix «le vente demande par la majorité «les marchands, dans «le saines conjonctures, représente assez exactement un juste prix. Pourquoi ne pas faire bénéficier «l'une semblable présomption la théorie du prix courant en matière «le salaire? Il nous semble que celle théorie pourrait être acceptée si l'on interprétait bénignement la notion de salaire courant et si l'on «légageait tout cc qu'elle implique. Certes, ce n'est pas le fait pur cl simple «le la stipulation «pii justifie le taux stipulé; mais pounpioi ne pas présumer qu'un taux généralement accepté, «lans une société· d'hommes raisonnables, n'a pu l'être «pie par une rencontre nullement fortuite «le justes appréciations? A la vérité, nous développons ici la pensée dc ces auteurs; il est regrettable qu'ils aient laissé dans l'ombre les principes moraux qui expliquent normalement la formation «lu salaire courant. Mais cette glose nous permet «le comprcmire comment «les chrétiens purent accepter la théorie «lu salaire courant, sans verser dans la conception déterministe, «le pur fait, toute quantitative, «pic l'on attribue au libéralisme économique. Ainsi le principe ancien.«le l'estimation coinmune serait sous jacent au prix courant et lui vaudrait une sorte «le légitimité.

c) L'encyclique Herum novarum » rt les discussions ultérieures. !.'encyclique *Herum novarum* parut devoir ètr‹· interprétée comme exclusive «le la théorie précétlenle. L'encycli<pie vn effet, avant d'exposer la thèse chrétienne «Inns le texte «pie nous avons cité plus haut, signale une doctrine «pie l'on a Identifiée avec «elle «lu prix courant. Voici le raisonnement auquel, «lit Léon XIII, nul juge équitable ne vomira adhérer sans réserve et qu'il accuse «l'omettre un côté important «le la question : C'est le libre consentement qui détermine l« niveau «lu salaire; aussi, «lès là qu'il a payé ce qui est convenu, le maître est quitte «le toute obligation cl ne «loi! plus rien; la justice ne serait lésée que si le maître refusait de fournir le prix intégral et l'ouvrier tout le travail auquel il s'est engagé. *Videlicet salarii definitur libero consensu modus : itaque dominus rei. pacta mereede persoluta, liberavisse fidem, nec ultra debere quidquam videatur. 7 une solum fieri injuste, si vel pretium dominus solidum. vel obligatas artifex operas reddere totas recusaret.* · Ce texte, lu sans parti pris, condamne-t-il réellement la théorie «lu prix courant? Oui. si celle théorie entend justifier le taux «lu salaire par le seul fait qu'il a été consenti librement. Non. si le caractère *courant, habituel. reçu,* «le ce taux permet dc présumer qu'il n'a pas été défini sans raison, mais scion une estimation commune «)uc rien n'empêche d'être vertueuse.

Quoi qu'il en soit, le progrès «le l'enseignement commun en matière «le salaire, après *Herum novarum,* fut d'expliciter ct «le mettre hors dc conteste le principe d'une régulation morale «les salaires, puisque le fait brut de la stipulation ne saurait rien justifier par luimême. Pour tous, désormais, il existe un juste salaire, c'est-à-dire un salaire dû en justice stricte », autrement dit en justice commutative selon la terminologie moderne, donnant lieu à revendication ct éventuellement à restitution. Cette conclusion est universellement admise et parait indubitable.

Remarquons toutefois en passant, chez les commentateurs. une singulière propension à dissocier du contrat «le salaire, librement conclu entre le patron cl l'ouvrier, cette fameuse loi «l« justice naturelle plus élevée et plus ancienne, à savoir «pic le salaire ne doit pas être insufllsant à faire subsister l'ouvrier sobre ct honnête On «lirait qu'ils font peu dc cas dc ce côté *personnel* du contrat, qulls en abandonnent les stipulations au caprice «les parties, au libre jeu dc leurs intérêts antagonistes, pourvu que leurs oscillations se tiennent entre «le certaines limites marquées pur une loi supérieure, extérieure aux volontés contractantes : « Que le patron cl l'ouvrier fassent donc tant cl de telles conventions qu'il leur plaira, qu'ils tombent «l'acconl notamment sur le cbilfre du salaire : *au-dessus* «le leur libre volonté, il est une loi «le Justice naturelle plus élevée el plus ancienne... » A coup sûr les commentateurs distinguent là deux sources distinctes d'obligations : le contrat d'une part el. de l'autre, au-dessus «les volontés comme ils disent, celle loi plus élevée cl plus ancienne. Le texte oillciel latin de l'encyclique porte à cet endroit : Srni.sr *tamen semper aliquid ex justitia naturali, idque, libera paciscentium voluntate* MAJI s *rt antiquius, scilicet alendo opifici /rugi quidem et bene morato, haud imparem essr mcrccdcm oportere.* Pour qui connaît la nuance thomiste «le la doctrine vulgarisée par *Hrnun novarum* cl pour qui se rap|>ellc la conception thomiste «tu droit naturel, nul doute que le texte latin m· suggère une autre interpretation que celle des commentateurs. *Subest aliquid ex justitia naturali* semble indiscrètement paraphrasé par celte version : · Au-«lessus de leur libre volonté, il est une loi «le justice naturelle. Nous proposerions «loue de réintroduire «lans le jeu même «les libres volontés ce principe «le buse cl d équilibre. «pii Inspire «lu dedans, comme par un développement naturel, leur juste exercice. Autrement «lit. ce principe «le justice naturelle ne peut être conçu comme fixant des bornes extérieures aux stipulations contractuelles; il gouverne au contraire ces stipulations, il leur confère valeur «le droit : «lans toutes les oscillations particulières «les volontés contractantes «pii manifestent leur liberté, il ne faut pas voir une sorte dc terrain neutre ct indifférent, mais l'expression différenciée, orientée, d'une liberté dont la loi interne est la justice, et «pii cherche à réaliser toujours plus finement celle justice dans les circonstances concrètes.

La conséquence pratique «l'un tel gauchissement théoricpie va nous apparaître immédiatement. Comment. demandent les auteurs, Léon XIII peut il. In«lc-

pcndamntenl de la volonté des parties et antérieurement A leurs libres conventions, déterminer entre le travail ct le salaire une certaine égalité de droit, selon la justice commutative? Par une adéquation directe entre deux res, équation existant objectivement, ne dépendant pas des conventions personnelles. De là tant d'analyses subtiles cherchant à déterminer d'après la nature des choses la valeur du travail, en sue de déterminer ct d'imposer aux parties la juste valeur du salaire dû en justice commutati se. Mais cette valeur du travail, comment l'apprécier? Si l'on sc contente dc mesurer la valeur du travail par la valeur économique de la lâche accomplie, on évite difficilement la théorie de l'équilibre de fait, chère au libéralisme, mais répudiée par les moralistes chrétiens. Car la valeur économique dc l'œuvre produite dépend dc mille conditions extérieures sur lesquelles ni le patron ni l'ouvrier ne peuvent rien. On se trouve alors amené à apprécier la valeur du travail, à mesurer la prestation de l'ouvrier, d'après les fins objecti s es du travail : puisque le travail a pour but de procurer à l'ouvrier ce qui est nécessaire à sa vie. on peut mesurer la valeur du travail d'après les valeurs vitales qu'il sert, qu'il représente aux yeux dc l'ouvrier. Ainsi l'on prend pour critérium du salaire dû en justice commutative les besoins que l'on peut considérer objectivement comme devant être satisfaits par le travail, les besoins normaux du travailleur. Par cc biais dialectique, on conclut « que la loi régulatrice du salaire, cc n'est ni le fait de l'offre ct dc la demande plus ou moins abondantes, ni le seul contrat passé entre les deux facteurs de la production, ni le prix courant, mais *la vie* du travailleur... Vis-à-vis du contrat, cette loi vient montrer que les volontés humaines qui sont libres nc sont pas absolument autonomes, précisément parce qu'elles sont spirituelles; le contrat ne rend pas une chose juste, mais il la suppose juste, en la comparant â une idée plus haute qui lui sert de mesure ct à laquelle il tâche de la rendre conforme cl. si l'on peut dire, de l'ajuster ». P. Six, art. *Salaire et salariat,* dans le *Dictionn. pratique des connaissances religieuses,* t. vr, col. 183.

Selon nous, cette argumentation n'est pas soutenable, quelque honorables qu'en soient les intentions. Elle méconnaît la liberté spirituelle et la responsabilité morale dc la volonté rationnelle en ne lui reconnaissant pas compétence pour déterminer le droit au sens le plus effectif; il nc s'agit pas seulement de découvrir ce qui est juste et Injuste; il faut le formuler avec autorité dans les cas particuliers qui sont ceux de l'action concrète, en s'inspirant de la loi naturelle inscrite à cet effet dans la raison et le cœur de l'homme. Précisément parce que lu loi naturelle n'est pas reçue dans les natures spirituelles d'une façon purement passive ct Instinctive, mais à la façon d'un principe, comme une loi, comme une règle générale de libre activité, la volonté rationnelle de l'homme est parfaitement compétente pour instituer du droit, du juste, en fixant ce qu'il y a lieu dc tenir pour proportionné, adéquat ». par rapport à autrui, selon un certain type «l'égalité. *Jus sive justum est aliquod opus adirquatum alteri secundum aliquem (equalitatis modum Dupliciter autem potest alicui homini esse aliquid adirquatum. Γηο quidem modo ex ipsa natura rei, puta cum aliquis tantum dat, ut tantumdem recipiat, et hoc vocatur jus naturale. Alio modo aliquid est adicquatum vel cummensurutum alteri ex condicto, sive ex communi placito, quando scilicet aliquis reputat se esse contentum st tantum recipiat. Quod quidem potest fleri dupliciter : uno modo fxr aliquod privatum condictum, sicut quod firmatur atiqun pacto inter privatas personas; alio modo ex condictu publico, puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adaequatum el commensuratum alteri, vel cum hoc ordinat princeps qui curam populi habet et ejus personam gerit; ct hoc dicitur jus positivum. Sum. theol.,* 1P-IIr. q. 1 v ii. art. 2.

Certes, nous ne prétendons pus «pie les statuts publics et les conventions privées tirent leur valeur juridique du seul fait brut dc leur position ; il en est qui déchoient de leur espèce juridique par suite d'une contradiction avec les principes du droit naturel. Mais le fonctionnement naturel et raisonnable des volontés, dans l'ordre privé comme dans l'ordre public, est capable d'instituer de vrais rapports de droit. Ce n'est rien ôter au droit naturel que de reconnaître à la raison celte faculté de légiférer, car c'est le v«eu même de la nature humaine, nature rationnelle, qu'il en aille ainsi. Il faut admettre que les conventions librement conclues entre particuliers, si elles nc contredisent pas les principes fondamentaux de la nature, c'est-à-dire de la raison humaine, peuvent non seulement déclarer ce «pü est naturellement juste, mais décider positivement de ce qui sera juste ou injuste.

Ils font donc fausse route ceux qui, comme l'auteur de l'article cité, veulent que le contrat de travail sc borne à exprimer cc qui d'avance ct naturellement était déjà Juste : · l.e contrat, disent-ils, nc rend pas une chose juste, mais il la suppose juste. · Erreur, (.'est le contrat et lui seul en dernier ressort qui institue positivement ce juste, cc droit : *Justum quia positum.* Évidemment la volonté a sa loi rationnelle, son autonomie n'est pas inconditionnée; il faut qu'elle ait el elle a scs raisons d'agir, de contracter; qui le niera? Qu'il s'agisse de la loi civique ou d'une convention privée, l'acte de poser une loi ou de conclure un contrat, l'acte qui consiste à instituer des règles de droit et à engendrer des obligations juridiques, doit être moralement bon dans tous ses éléments. Mais tout acte humain en est là: c'est une doctrine générale; nous devons supposer que le législateur ou les contractants ne l'ignorent pas et agissent vertueusement, à la lumière de leur prudence politique ou économique, sous l'attrait de toutes les vertus morales.

Cependant à mesurer la prestation réelle de l'ouvrier sur les Uns naturelles et objectives du travail, les auteurs rencontrent des difficultés pratiques redoutables. Elles se ramènent à une foncière indétermination. La convention des parties, si elle définissait l'étendue des obligations, aurait cet avantage de permettre un équilibre certain; le salaire précisé par un chiffre dc monnaie serait, de par la volonté des parties contractantes, réputé équivalent à tant d'heures de travail, dans telles conditions connues. Les deux *rrs* entre lesquelles s'établirait conventionnellement une égalité selon la Justice commutative seraient parfaite ment déterminables puisque le premier soin d'une convention consiste à dé Unir son objet, à fixer une unité de mesure tant pour calculer la valeur de la prestation de travail que pour calculer le salaire. Mais si l'on lente de mesurer la valeur de la prestation dc travail d'après la finalité objective et naturelle du travail, l'unité dc mesure de la prestation n'est plus déterminée et l'on perd tout moyen de calculer avec certitude l'étendue de la prestation ouvrière. Il s'ensuit que l'on étend ou que l'on restreint à peu près arbitrairement le quantum «Ht *naturel* du salaire, que l'on déplace verticalement le niveau du salaire minimum. c'est-à-dire le contenu *naturel* ct minimum de la contre-prestation patronale. Que doit comprendre cc salaire minimum? Pour répondre à cette question, il suffit, puisque le salaire est compensation entre le donné et le reçu, «le chercher quel est le donné «le l'ouvrier. Que «tonne l'ouvrier? Il apporte au travail (notons au passage le gauchissement : cc que donne l'ouvrier est une chose, ce qu'il apporte au travail en est une autre] : In une partie «le ses forces cor-

porcllcs qu'il use quotidiennement et qui dolt être reconstituée au jour lo Jour; 2° toutes scs forces qui auront Uni par être usées, cc qui entraîne sa vieillesse â assurer; 3e les risques qu'il court, maladie, accidents, chômage; I® une famille dont il a la charge et que son travail doit nourrir. SI tel est le donne, tel doit être le reçu, p ⁋ Six, *ml. (il.,* col. 183 184,

Nous louons les Intentions et nous approuvons meme les conclusions pratiques de l'auteur; mais nous déplorons l'argumentation ruineuse par laquelle il croit les assurer, (.cite manière de balance entre le donné et le reçu, c'est-à-dire entre le travail ct le salaire, par laquelle on inclut dans le donné (travail) tout ce que l'ouvrier · apporte au travail ». en y comprenant les forces usées au labeur, les risques courus dans le travail, le risque même de ne plus trouver dc travail el l'éventualité de la vieillesse que le travail cependant ne rend pas plus imminente, en y comprenant enlln les charges familiales, cette manière de balance est rigoureusement inintelligible el Inefficace. L'ouvrier ne *donne* pas cela; il n'en a pas le droit. I l qu'on ferait le patron? Et si par impossible l'ouvrier pouvait donner ccs valeurs, le compte en serait inconnaissable, le critère inconsistant, la mesure élastique ct incertaine.

Aussi bien la preuve est faite expérimentalement. Il n'y a aucune raison de s'arrêter au salaire minimum, car on peut indéfiniment expliciter le contenu virtuel de la prestation ouvrière ainsi comprise : « Le travail pour l'ouvrier est virtuellement ce qui est necessaire pour son entretien ct celui de sa famille. » I iberatorc, *Principes d'economic politique.* Assurément. si le travail fourni *vaut* objectivement la satisfaction des besoins de l'ouvrier, si ce sont les besoins de l'ouvrier qui constituent la loi régulatrice des salaires, l'obligation de justice commutative résultant du contrat de travail, à la charge de l'employeur qui *reçoit* de telles valeurs, doit s'étendre de proche en proche jusqu'à assurer à l'ouvrier cet élément de vie humaine ct morale qu'est le foyer. Et comme, d'autre part, ainsi que le souverain pontife nous le rappelle avec tant de juste raison cl d'autorité, la place naturelle de la femme est à la maison, on conclut (pie le seul travail du père représente objectivement en valeur la vie de toute la famille ct que normalement il doit assurer celle-ci. Mais le dynamisme du principe n'est pas épuisé. Pourquoi limiter au cercle familial le champ des nécessités et des droits naturels de l'ouvrier? Celui-ci doit atteindre un niveau de vie convenable, élever sa condition sociale, accéder à la propriété, jouir d'une certaine aisance el des loisirs indispensables à la saine vie corporelle et spirituelle: toutes ces valeurs humaines sont, pour le salarié, contenues virtuellement dans son travail, puisque seul son travail les lui assure dignement. Il s'ensuit que la prestation de travail faite par l'ouvrier appelle en contre-partie un salaire représentant la même valeur, selon une égalité rigoureuse de stricte justice commutative.

Cependant, tous les auteurs ne poussent pas à ce point la logique dc l'argument. L'unanimité n'a pu sc faire sur la nature de l'obligation qui incombe à l'employeur de payer ce qu'on nomme si mal le salaire familial, c'est-à-dire un salaire correspondant adéquatement aux charges de famille de chaque ouvrier (salaire familial absolu) ou du moins aux charges d'une famille moyenne prise comme type (salaire familial relatif). Déjà la fameuse réponse du cardinal Zigliara avait suscité de vives controverses sur cc point. Le cardinal Goosscns. archevêque de Malines, en vue d'un congrès tenu à Malines en 1891. avait posé au Saint Siège, entre autres questions, la question suivante : Le maître pcche-t-ll, qui paie le salaire suffisant a la sustentation d'un ouvrier, mais msullisant à l'entretien de sa famille, soit que celle-ci comprenne avec sa femme dc nombreux enfants, soit qu'elle ne soit pas nombreuse? · A quoi le cardinal Zigliara avait répondu : Il ne péchera pas contre la justice, mais ll pourra parfois pécher, soit contre la charité, soit contre l'équité naturelle. El d'njouter ces brèves explications : · Le travail est l'œuvre personnelle de l'ouvrier et non dc sa famille; ce travail ne se rapporte pas tout d'abord et en soi à la famille, mais subsidiairement el accidentellement, en tant que l'ouvrier partage avec les siens le salaire qu'il a reçu. De même donc que la famille, dans l'espèce, n'ajoute pas au travail, de même il n'est pas requis par la justice que l'on doive ajouter au salaire mérité par le travail lui-même. Cependant, il pourra pécher contre la charité, etc., non pas généralement ct en soi, mais accidentellement el dans certains cas. C'est pourquoi la réponse porte : parfois ». (.e péché contre la charité aura cela dc particulier qu'il viole l'ordre de la charité, scion lequel l'ouvrier qui travaille à l'avantage du maître lui est plus prochain que les autres pauvres, et a par conséquent plus de titres a sa charité. Il nc faut cependant pas décider témérairement, dans la pra tique, si un maître pèche ou non contre la charité. Dans cc même cas le maître « pourra aussi pécher ‹ contre l'équité, dont le propre esl de rétribuer spon- ‹ tanément et non par obligation de justice », c'est-à-dire ⁋u ‹ une certaine équité naturelle » exige que le maître récompense l'ouvrier « d'une certaine manière par surérogation », quand il retire de son travail · bcau- « coup de bénéfice el d avantage. » De T'scrclaes, *Le pape Léon XIII.* t. H, Desclée, 1891. Malheureusement ces nuances théologiques très fines étaient parfaitement inaccessibles au plus grand nombre ct aux plus bruyants des polémistes; la plupart estimèrent que la réponse du cardinal était « peu sociale », n'insistait pas assez sur l'obligation du salaire familial.

La consultation du cardinal Zigliara ne mit pas lin aux controverses. Aujourd'hui encore on discute le point dc savoir si l'encyclique *Rerum novarum* fait du salaire familial une obligation de justice commutative. Mais d'autres documents pontillcaux. sans trancher explicitement le débat, mettent le théologien et le sociologue catholique sur la voie d'une doctrine plus synthétique cl parfaitement équilibrée, où se trouve tout naturellement résolu un problème qu'on avait mal posé.

d) L'encyclique Quadragesimo anno·. ou la réintégration de la doctrine sociale dans la vie monde et politique du chrétien. — Le travail de réflexion qui se poursuivit dans l'Église et dans la société au sujet du salaire porta scs fruits. L'encyclique *Quadragesimo anno* (1931) nous permet de faire le point et d'apprécier ces progrès a leur juste valeur. Les amateurs de systèmes seraient déçus s'ils attendaient d'un pareil document el dc Pie \I la révélation d'une construction théorique, logiquement édifiée, scolastiquement soutenue à coups de définitions et de syllogismes el flanquée d'une réfutation formelle des théories adverses. Mais tous, incroyants cl fidèles, ont dit leur admiration pour celle magistrale leçon, mieux, pour ce développement de la pédagogie maternelle et éducatrice de l'Église.

Si nous voulions caractériser brièvement la doctrine ordinaire de la hiérarchie catholique en matière de salaire, telle qu'elle nous est aujourd'hui proposée, nous dégagerions les traits suivants, comme exprimant avec exactitude la sagesse, l'équilibre et le réalisme pratique de cet enseignement.

a) Sens des possibilités. Alors que nombre de théoriciens tirent dc justes définitions toutes les conséquences logiques, l'Église marque avec soin, selon les temps cl les circonstance», la limite qui sépare le

possible du souhaitable. De IA des nuances appréciables ‹ ntrc les textes qui commandent ou qui condamnent, les textes qui comportent une invitation précise a agir autant que possible dans tel sens et ceux qui se contentent d'indiquer les perspectives encore inaccessibles qu'il faut souhaiter d'atteindre un jour. Celle mesure, ce sens du possible, donne à renseignement de l'Égiise une valeur pédagogique incomparable, alors que l'affirmation de principes absolus, suivis d'une série «le conséquences obligatoires irréalisables, mènerait au découragement ct par contre coup à la consolidation du régime actuel dans toutes ses tares.

b) Affirmation des responsabilités. Contrairement â certaine mentalité trop étroitement Juridique, qui réduit la morale à l'observation de ce (pli est strictement commandé et â l'abstention de ce qui c>l rigoureusement interdit, l'enseignement chrétien en matière de salaire éveille peu à peu dans la masse des fidèles, entrepreneurs et salariés, le sens de leurs responsabilités. Toutes ces références aux lins objectives du salaire finissent par constituer un ‹ traité des devoirs A l'usage du patron et de l'ouvrier, montrant A l'un et à l'autre l'étend ne. l'excellence ct la complexité de leur fonction sociale. Tout n'est pas ‹ilt quand le salaire est payé ou gagné: on rappelle â l'ouvrier sa mission d'époux ct de père, cela va de soi; mais on l'invite aussi â réfléchir sur la situation de l'entreprise cl sur les liens de justice, sur les considérations de prudence économique, sur le sens de la solidarité, qui gouvernent ŏn appartenance A l'usine. Mieux encore, l'enseignement ecclésiastique, inlassablement. élève les préoccupations des employeurs et des salariés au niveau du bien commun politique : ceux qui concluent un contrat de salaire sont posi- Vivement invités par Pie XI â s'inspirer des nécessités de l'économie générale: on leur rappelle qu'il importe â l'intérêt commun que travailleurs ct employés puissent, une fois couvertes les dépenses indispensables. mettre en réserve une partie «le leurs salaires afin de se constituer ainsi une modeste fortune.

Mais on fait encore observer qu'une réduction ou une hausse excessive du taux des salaires, dans des vues d'intérêt personnel, léserait la justice sociale en compromettant le bien commun, en suscitant le rhômage el ses suites douloureuses. Aux entrepreneurs cl aux salariés d'une industrie, on rappelle l'existence ct les droits des autres branches de la production el l'on élève ainsi leurs soucis au niveau des nobles el hautes préoccupations de la prudence politique el de la justice générale. O n'est pas en vain que la lecture rt la méditation des encycliques ont fait pénétrer ces idées dans toutes les classes ‹lc la société: le droit, la «lignite humaine, l'amitié naturelle cl chrétienne, les valeurs absolues de la civilisation, les grandes tâches pour lesquelles nous vivons, tout cela reprenait sa place au grand jour, une fols dissipé le préjuge mercantile qui fait de la vie en société un bon placement rt de chaque homme un exploiteur heureux cn même temps qu'un exploité consentant.

r t Appel à la réforme des institutions publiques. Le rappel des devoirs politiques .l pour corollaire exprès une invitation a réformer et â perfectionner les institutions publiques. L'aspect grandiose cl commun «les tâches à remplir révèle Immédiatement la vanité «1 la nocivité «lu préjugé individualiste. *Quadragesima anno,* plus explicitement encore que *Rerum nooarum,* explique le rôle économique de l'État. l'utilité «le la corporation professionnelle, la nécessité d'une collaboration Internationale. IJi encore l'éducation nécessaire sc poursuit. S'il est vrai que la fixation «lu taux des salaires est une «cuvrr «le prudence et «le raison, gr‹'s̈r «le conséquences politiques ct basée sur «les c̈onnaissance complexes et multiples,comment l'entrepreneur et le salarii·, en tête à tête, livrés â eux-mêmes, pourront-ils jamais s'en acquitter convenablement? Les institutions publiques, étatiques ou corporatives. chargées de préparer celte tâche cl d'en régler les grandes lignes ne doivent plus sc heurter a la méfiance ou â l'indifférence, mais susciter la collaboration confiante et eflicacc des intéresses.

d) Invitation à une réforme générale des imnirs. L'effort éducatif et civilisateur «le l'Égiise porte sur l'ensemble «le la vie humaine. Il dégage avec pénétration les causes psychologiques et morales du désordre économique et les remèdes nécessaires : Le nouveau régime économique faisant ses débuts au moment où le rationalisme se propageait ct s'implantait, il en résulta une science économique séparée «le la loi morale et, par suite, libre cours fut laissé aux passions humaines. Dès lors un beaucoup plus grand nombre d'hommes, uniquement préoccupés «l'accroître par tous les movens leur fortune, ont mis leurs intérêts au-dessus «le tout et ne sc sont fait aucun scrupule, même des plus grands crimes contre le prochain... La démoralisation «les cercles dirigeants de la vie économique devait par une pente fatale atteindre le monde ouvrier et t'entraîner dans la même ruine, d'autant plus qu'un très grain! nombre «le maîtres, sans souci «les âmes ct même totalement indifférents aux intérêts supérieurs de leurs employés, ne voyaient en eux que des instruments. On est effrayé ... quand 011 considère l'universel affaiblissement «le ce vrai sens chrétien qui portait jadis si haut l'idéal même «les simples et «les ignorants, et qui a fait place à l'unique préoccupation «lu pain quotidien. Contrairement aux plans «le la Pros idcncc, le travail, destiné, même après le péché originel, au perfectionnement matériel ct moral «le l'homme, tend, dans ces conditions, à devenir un instrument «le dépravation : la matière inerte sort ennoblie «le l'atelier, tandis que les hommes s'y corrompent et s'y dégradent. Le souverain pontife appelle de ses vœux les recherches et les reformes techniques, mais il ne leur reconnaît qu'une efficacité conditionnelle, dépendant «le l'état «les âmes : Toutes lrs institutions destinées â favoriser la paix et l'entr'aidc parmi les hommes, si bien conçues qu'elles paraissent, reçoivent leur solidité surtout «l'un lien spirituel qui unit les membres entre eux. Quand ce lien fait défaut, une fréquente expérience montre que les meilleures formules restent sans résultat. Et c'est pourquoi la solution «le tous les problèmes sociaux dépend au premier chef «l'une atmosphère rénovée, «l'un nouveau rayonnement de l'esprit évangélique sur le monde ·.

e) Une position sainement retatme du problème des salaires. Quant au problème spécial «les salaires, la pédagogie chrétienne a pour effet de le situer exactement dans un ensemble «le règles morales et sociales où il per‹l de son acuité irritante et où il admet une solution. Le salaire n'est plus dans la synthèse chrétienne l«· *primum movens* «lu travail; pas davantage le profil n'est la lin suffisante et adécpiate «le l'entrepreneur. On s'aperçoit que le contrat «le travail n'est qu'une pièce chargée «l'un r«Me technique spécial, au service «l'un vaste programme de collaboration juste et fraternelle qui a déjà ses lois supérieures, essentiellement humaines. Et voici qu'au sortir «l'une crise redoutable, la tourmente une fois apaisée, la doctrine «lu salaire retrouve la simplicité relative qu'elle revètait autrefois et rclfervesccnce lhéologi‹|ue soulevée par cc problème retombe d'clle-même. Bientôt l'on s'étonnera «le ces joutes doctrinales qui s'obstinaient curieusement à isoler l'organe technique qu'est le salaire et à attendre «le lui «pi'll règle à Im seul le fonctionnement «te tout l'organisme économique; on ne relira pas s̈an surprise ces témoignages «l'une raison débile et Inquiète qui pn ml pour donnée invariable ct

absolue l'artiHcc heureux qu'elle s'est un jour forge pour une tâche déterminée et qui, oublieuse de ses fins spirituelles comme de son autorité souveraine, subit, aveugle el prisonnière, le déterminisme mécanique de ses propres institutions.

IV. Conclusion. Ne poussons pas l'optimisme jusqu'à nier l'existence d'un problème, mbral du salaire. Mais, grâce à l'enseignement social chrétien, réintégré dans la synthèse morale traditionnelle, sc sont peu à peu dissipés les sophismes latents qui dénaturaient ce problème et nourrissaient les disputes. Parmi ces sophismes nous avons pu relever au long des pages précédentes : une tendance à identifier le bien ct l'obligatoire, l'obligation stricte avec l'obligation de justice commutative, la justice commutative avec celle qui règle les obligations du contrat de vente; une certaine réduction du devoir de charité à la *simple* obligation morale, comprise presque à la manière d'un conseil surcrogatolrv ; une inconsciente défaveur attachée à l'exercice de la charité dans l'aumône, celle-ci du reste étant méconnue en ce qu'elle a de plus noblement significatif; assimilation du légal à l'étatique, tous deux enveloppés dans une méfiance instinctive; méconnaissance générale de toute cette région de la morale appliquée aux vertus et aux offices politiques.

Dès qu'on évite ces illusions, le problème moral du salaire sc présente comme un *cas* très important et ardu, mais vraiment classique et relevant des principes les plus ordinaires.

Ie *Le contrat proprement dit engendre des obligations de justice commutative.* — Pour en rendre compte, point n'est besoin de scruter dans la nature des choses la valeur intrinsèque de la prestation donnée par l'ouvrier; l'ouvrier ne donne strictement rien, à prendre le mot *datio* au sens formel du droit. H sullit d'analyser la nature îles engagements resficctlfs contractés tant par le patron que par l'ouvrier, pour cn apercevoir le caractère commutatif. Mais d'abord évitons celte confusion courante qui donne au mot commutatif le sens de compensatif, comme s'il exprimait le fait que deux obligations naissant du contrat, chacune doit équilibrer l'autre exactement et à égalité. En réalité, si l'on donne à commutatif son sens scolastique on entend tout autre chose ; chacune des deux obligations réciproques nées du contrat de travail possède par nature et en elle-même. sans égard à l'autre, le caractère d'une obligation de justice commutative, par opposition aux obligations de justice distributive. La dette de salaire, par exemple, pour nous en tenir à l'obligation qui incombe à l'employeur, constitue une obligation de justice commutative parce qu'elle impose au débiteur, s'il veut s'acquitter d'égaler sa prestation à la valeur certaine cl juridiquement fixée qui est due. qui revient au créancier. Par exemple, s'il est convenu que je paie chaque heure de travail au tarif de cinq francs et si mon employé a travaillé huit heures l'inégalité consiste dans le fait que je détiens actuellement une somme de quarante francs qui de droit appartient à autrui; il y a dans mon patrimoine un excédent réel et un déficit réel dans celui de mon créancier; ma dette est de justice commutative parce que l égalité ne peut se rétablir qu'au prix d'un ajustage arithmétique d'un équilibre numérique, *rei ad rem.* On voit comment celte espèce de justice sc distingue de la justice distributive qui, pour établir son type d'égalité, sc sert, non pas d'une telle échelle arithmétique, mais d'une proportion par laquelle on mesure el on distribue diverses prestations inégales selon un ordre de grandeur qui correspond à l'ordre de dignité des personnes inégales : *secundum proportionem rerum ad personas;* celle justice distributive réglerait par exemple la fixation des pourcentages différents selon lesquels, d'après leur rang dans l'eut reprise, différent collaborateurs seraient appelés â participer aux bénéfices et aux pertes.

Dire que la dette de salaire est due cn justice commutative cc n'est donc pas affirmer son équivalence cn valeur a la prestation de travail. Rien de plus chimérique que de poursuivre une telle équivalence, l'expérience l'a prouvé. On dit seulement qu'elle est fixée à un chiffre certain et que la justice impose au patron de porter exactement à cc chiffre le salaire versé. Mais cette justice suppose l'existence préalable d'un droit. Comme nous Lavons dit plus haut, c'est *la libre volonté des parties contractantes* qui a établi cc droit positivement, ayant admis d'un commun accord que tel travail, dans telles conditions, mesuré de telle façon, ferait naître la créance de tel salaire également déterminé. A défaut d'un tel accord ct si nulle autre règle de droit positif n'y supplée, le travail ne ferait naître aucune créance de salaire; inversement, le travail le plus inutile, le plus stérile et dénué de valeur économique, pourvu qu'il ait été accompli selon les stipulations du contrat, engendre une créance aussi parfaite, certaine ct rigoureuse que le travail le plus efficace ct le plus productif.

Cet aspect · commutatif de la dette de salaire, on le voit, relève cn principe exclusivement «le *la libre et souveraine volonté des parties.* Cc n'est pas à «lire que cette volonté soit sa propre raison, soit dénuée d'orientation objective, détachée de toute finalité naturelle et morale : sans cela il n'y aurait même plus de libre volonté. Mais il faut accepter l'autorité juridique des volontés qui, pour des raisons à elles, concluent un tel contrat, exactement comme on reconnaît au propriétaire le pouvoir d'exercer sur son bien, pour des raisons à lui connues, de libres actes de disposition. En effet. ici cl là. on compromettrait un bien naturel el social d'ordre général el supérieur, si on prétendait supprimer, fût-ce dans les meilleures intentions et sous prétexte de mieux atteindre une fin, la liberté de disposer et de contracter socialement instituée cn vue de cette fin. Des abus, il y en a eu et il y cn aura, cn matière d'usage propriétaire comme cn matière de libres conventions. Qu'il faille prendre toutes mesures opportunes pour régler et orienter l'usage de ces libertés afin de les aiderù se maintenir dans leur finalité sociale, nul ne peut le contester el nous ne disons pas autre chose. Mais, précisément pan e que le droit de propriété privée d'une part, la liberté et l'autorité juridique des conventions privées d'autre part se révèlent par nature les instruments efficaces du bien commun et du progri s juridique dans la société humaine, il faut craindre de briser ces instruments sous prétexte du mauvais usage qu'on risque d'en faire ou que certains cn font.

Et cela assure à l'aspect commutatif, personnel (au sens de Léon XIII) du contrat de travail son autorité légitime. \u nom de l'ordre distributif lui-même, qui inclut toutes les finalités humaines el sociales de la vie économique, nous devons veiller à ce que. les conditions techniques du contrat étant réunies, soient également assurées les garanties juridiques de son exécution intégrale. Servir cet ordre commutatif, technique personnel, ce n'est pas une concession faite *ad duritiam t ordis v* la malice des temps, c'est le moyen ou du moins un de moyens rationnels établis pour servir les fins distributives, naturelles, sociales.

2° *('.e gui domine le contrat.* Cependant, ces mêmes considérations supérieures (pii affermissent dans sa légitime autorité l'aspect commutatif du contrat gou vernent de haut l'usage légitime de ce contrat. Tout d'abord, cela va de sol, un acte juridique, quand cc serait une constitution d hypothèque ou l'acceptation d'un legs, est un acte humain que l'on ne peut isoler d'un contexte moral: à plus forte raison le contrat de travail, incitant en cause des valeurs et des intérêts

de si haute Importance pour les contractants ct pour la société, doit être conclu sous l'empire de lins humaines, individuelles ct sociales ct sous la direction d'une raison prudente. Que de vices : avidité, violence, mépris, négligence, paresse, astuce, risquent rie corrompre de part ct d'autre l'usage de ce magnifique instrument! Mais aussi que de vertus à pratiquer dans ce domaine! Ici Interviendraient toutes les considérations, empruntées aux encycliques et largement exploitées par les commentateurs, exprimant la signification humaine, familiale, sociale, des réalités économiques, du travail, du salaire. Maniant de telles réalités. l'entrepreneur comme l'ouvrier doivent cn connaître, en respecter et en promouvoir la finalité naturelle. Et s'il est vrai que rcs principes régulateurs d'action morale ne relèvent pas toujours ni nécessairement de la justice commutative, miserable serait le moraliste qui n'en comprendrait pas la rigueur cn honnêteté naturelle.

Rien n'empêche, du reste, tout appelle au contraire, en ccttc matière si importante pour la société, une réglementation juridique. Le *condictum privatum* des parties est capable d'instituer entre elles du droit positif; le *condictum publicum* ù son tour interviendra et ses déterminations positives, sous forme de coutumes locales, d'usages commerciaux ou professionnels, de règles corporatives, de règlements ct de lois politiques, constituent cl prononcent du juste authentique· du droit. Ainsi les mesures que leur prudence ct leur bonne volonté inspiraient aux patrons ct ouvriers honnêtes peuvent se voir formuler cn règles légales; dès lors le droit s'enrichit sans que la morale y perde rien et telle règle vertueuse que l'honnêteté, In charité, l'équité recommandaient jusque-là, devient cn outre, désormais, règle de justice commutative. Il nous parait que c'est le sort de nombreuses institutions protectrices cl régulatrices du salaire et sans doute faut-il expliquer ainsi le développement juridique connu sous le nom de législation sociale ou droit ouvrier. Désormais, en vertu du pacte public, coutumier ou légal, la justice impose dans la conclusion du contrat de travail la garantie d'un minimum vital, d'un aménagement familial, qu'elle n'imposait pas autrefois.

Sans prétendre jouer les prophètes, nous nous rangeons volontiers à l'opinion de bons esprits qui discernent dans l'histoire récente du salariat des signes d'apaisement et d'équilibre juridique. Il se forme incontestablement une *estimation commune,* plus souple mais aussi certaine que l'ancienne, qui détermine publiquement ou corporalivemcnt les conditions du travail et les taux de salaire qui conviennent *normalement.* Il se forme aussi tout un ensemble complexe d'institutions. qui débordent largement la technique du salaire, même si leur mise en œuvre se déclenche à Γoccasion du contrat de travail, et qui reconstituent pièce à pièce, au profil de l'ouvrier, un cadre de vie sociale et un domaine économique. Ainsi peu à peu s'allègent, par In détermination légale et coutumière, les responsabilités d'un patronal soucieux, certes, de scs devoirs d'humanité mais depuis trop longtemps incapable d'en mesurer exactement l'étendue et la rigueur. Ainsi s'estompe et finira sans doute par disparaître la condition de pur salarié, car les appellations peuvent subsister mais la réalité sociale du travailleur s'est profondément transformée depuis qu'autour du salaire proprement dit se groupent progressivement ccs éléments empruntés au contrat de société · souhaités par l'encyclique *Quadragesimo anno,* avec l'ensemble de garanties, d'assurances, de droits, d initiatlvcs rt de libertés que cela implique.

Lt-% r.Kycli«|urs *Iterum novarum et Quadragesimo anno;* Vnloine, *Cnun d'éronomir* joriah», Paris. 1921; Valèrc Fallon, *Principe d'économie sociale.* 5 M.. 1935; Garrlgiict, *Ile jim? du travail, 2* vol., Paris, 1908-1909; Gide. *Court d'économie politique;* Léon Grégoire (G. Goynu), */z pape, 1rs catholiques rt la question nodale,* Paris, 1893; Jnhannrs Hansslc. *Le travail,* Paris, 1933; Albert Muller, *Soles d'économie politique,* ℙ série. Action populaire, 1933; Planiol. *Traité élémentaire de droit doit,* t. n; G.-C. Butten. *La doctrine nodale dr Γ Eglise,* édit, du Cerf (1932); llynn. *Salaire et droit a l'existence,* Paris, 1910; Schwalm. *Leçont de philosophie %sodale,* 2 vol.. Paris. 1910-1911; P. Six, art. *S'ilfairr ct salariat,* dans le *Dictionn. pratique des connaissances religieuses,* t. VI, col. 181-187; de T'šerclnc *Le pape Léon X 111,3* vol.. Paris-Lille, 1891-1906; Max Turmann,/z *développenient du catholicisme social tirpuis l'encyclique Rerum nonarum,* Paris, 1900.

J. TONXKAU.

SALAMANCA Alex.Hürtado frère mineur espagnol du χvι· siècle. — Originaire de Zamora, il appartint à la province franciscaine de Saint-Jacques ct publia : *Dialogi 1res de Christi Domini republica,* Salamanque. 1528, ln-l°; *ibid,,* ou Lyon, 1558 ct 1616; *De optimo genere condonandi,* écrit en 1571 et ms. muni des approbations requises pour l'impression; *De querela pacis,* rédigé en 1571, ms. approuvé par les censeurs; *De assertione monachismi liber duel A loano dicatus,* composé cn 1569, ms. prêt pour la publication. Du temps de Jean de Saint-Antoine, O. F. M., les trois derniers ouvrages inédits étaient conservés dans la bibliothèque du couvent royal de Saint-François à Salamanque. Voir *Ribiiothcca universa /raneiscana,* I. in, Madrid. 1733. Appendice.

L. Wadding. *Scriptores O. M„* 3 cd., Home, 1906, p. II; J.-II. Sbaralon· *Supplementum,* 2· éd., t. i. Home, 1908. p. 23-21; L. Ferraris, O. F. M., *Prompta bibliotheca,* t. vil! Paris, 1865, col. 685.

A. Teetaeht.

SALAMANQUE (Grégoire do) (1 ij)Ksma), frère mineur capucin espagnol du xvir siècle. Né à Salamanque, probablement vers 1620, il revêtit l'habit capucin, dans la même ville le 12 mars 1638, y lit profession en mars 1639 ct fut ordonné prêtre en 1617. La date de sa mort nous est inconnue. Nous savons toutefois qu'en 1681 il était vicaire du couvent de Saint-Antoine. C'est la dernière fols que nous l'ayons rencontré dans les statistiques de la province de Castille. â laquelle il appartint ct dans laquelle i) exerça la charge de gardien ct de vicaire. Il est l'autour de *Florum totius theologiie pradiac tum sacramentalis tum moralis R. P, Eligit Rassiri. ord. min. capuccinorum, prov. gallo-bdgicrc, compendium, hoc est, Summa summtr ex summario et supplemento quicslionum stylo elaborata ac coordinata pixta postremam editionem Lugdunensem,* Lyon, 1678. in-4®, 612 p.; *Summa omnium operum P, Leandri de SS, Sacramento, ord. discalceatorum SS. Trinitatis, alphabetic? dispositum,* Lyon, 1672. In-fol.. dans laquelle le P. Grégoire a rassemblé ct disposé d'après l'ordre alphabétique toutes les données sc rapportant à la théologie morale, dispersées dans les œuvres du trinitairc Lénndre du Très-Saint-Sacrcment; *Compendio de las cues!tones selectas y exposition de la regia de* X. *P. S. Francisco por cl R. P, Leandro de Murcia,* Alcala de Ilenares, 1666, in-8®, 643 p. cl 31 p. non numérotées ; *Imogen dr la virgen Madré, Seïïora nuestra, idcada en su santisimo nombre.*

Bernard do Bologne, *Dibllotheca scriptorum onl, min. capuednarum,* Venise, 1717, p. 112-113; Martin de Torreellin, O. M. (ùip., *Apologema, rsftcjo q rxcelendas de la scr. rrligiôn dr mm. eapiichinni,* Turin, 1673, n. 7 16, p. 217; .1.-1 L Sbaralca-St. Ilinnldi. *Scriptores trium ordinum S. T'randsci continuati,* dans *Supplementtun.* 2' éd., t. nt, home, 1936, p. 237-238; Bonaventure de Cludad-Bodrigo O. M. Cap., *Estadistlca general dr los fr. men. capuchinos de la pmv. dr Caslilla,* Salamantpic, 1910, n. 331. p. 13 v· ot 161 v°; *Erario ditdno de to xagr. religion de ťa fr. men. capuchinOS ?n la proo, dr Castilla,* III· partie. *Capitulas provinciale 1611-1S3S,* Snln-mnnqiii 71,88; \ndrê de Palazuelo· O, M (up.. \ *tlalid<id irrâpra,* P' mt . Madrid. 1931, p. 230.

A, Τεετλεπτ.

SALAMANQUE (THÉOLOGIENS DE), en latin Salmanticoneee. Sous ce nom. sont communément désignés les ailleurs d'un célèbre *('ours de théologic.* sorti au xvip siècle du collège théoïogique des cannes déchaussés de Salamanque. L'ampleur de l'ouvrage. la discussion détaillée qu'on y trouve des questions théologiques, la fidélité que professent les auteurs envers saint Thomas, comme aussi sans doute les mérites du style et de la composition, ont fait de cc *Cursus* un monument de la littérature théologique en même temps que l'une des sommes les plus notoires du thomisme. Du meme collège sortit, de peu postérieur au précédent, un Cours *de théologie morale,* dont les auteurs ont droit aussi au titre de *Salmaniicenses :* nous leur réserverons donc un paragraphe au terme de la présente notice, principalement consacrée au *Cours de théologie.* I. Les auteurs. 11. L'ouvrage. III. La méthode. IV. La doctrine. V. Le *Cursus theologiie moralis.*

I. Li s a u t i.i iis. — Γη college des carmes déchaussés, issus de la reforme thérésienne, fut établi À Salamanque en 1581. La vie intellectuelle et les études avaient été instituées dans l'ordre dès le xm· siècle, peu après son établissement en Occident; au sein do la réforme, elles reçurent une impulsion nouvelle. La nécessité de se munir des ouvrages nécessaires, grâce auxquels fût cussi plus facilement assurée l'imité doctrinale. renseignement donné dans les collèges de l'ordre réformé, devait être au principe de la grande entreprise qui aboutira au *Cours de théologie,* tel que nous le connaissons.

Les étudiants en philosophie, établis â Alcala dès 1570, eurent bientôt leur manuel, que nous désignons sous le nom de *Complutenses,* et dont le titre complet est le suivant : *Collegium Complutense philosophicum, hoc est artium Cursus, sive Disputationes in Aristotelis dialecticam ct philosophiam naturalem juxta angelici doctoris I). Thomse doctrinam et ejus scholam, eidem communi magistro rt fiorentissimœ scholae dicata.* Les quatre premiers tomes cn parurent à Alcala à partir de 1624. Le premier, qui traite de la logique, avait pour auteur le P. Michel de la Sainte-Trinité (1588-1661); les trois autres, sur la physique et le *De anima* d'Aristote. étaient dus au P. Antoine de le Mère de Dieu, qui sera lo premier de nos *Salmunticcnscs.* Celui-ci, (lès l'entrée du *Cours de théologie,* insistera beaucoup sur la connexion du nouvel ouvrage avec le *Cours* d'Alcala. Le succès fut notable, puisque douze éditions suivirent la première, jusqu'en 1668; les thomistes particulièrement louèrent un enseignement si fidèle ¡\ saint Thomas. Le *Cours* fut complété plus tard par l'adjonction d'une métaphysique, due à un carme réforme français. Biaise de la Conception (1603-1691); parue d'abord à Paris en 1610 ct 1642. elle figura ensuite dans les éditions complètes de l'ouvrage comme t. v. La philosophie morale, du même auteur, publiée à Paris en 1617, manque en beaucoup d'éditions complètes, où elle devrait former les tomes vi ct vu. Un abrégé remanié du *('.ours* d'Alcala est dû à Jean de l'Annonciation, qui sera le troisième de nos *Salmanlicrnscs;* il parut en cinq volumes à Lyon en 1669-1671, sous le titre : *Collegi/ Complutensis /r. discalceatorum li. M. de Monte Carmeli artium ('.ursus ad breviorem formam collectus et novo ordine atque /acilion stilo dispositus.*

Comme le précédent, le *Cours de théologie* sera un ouvrage collectif el anonyme. Ni le titre ni les *Imprimatur* ne trahissent rien des auteurs. Il ne semble pas que le public contemporain les ail connus. Selon l'Avcrtissement au lecteur, placé en tête de la seconde partie du *Traite de ΓIncarnation* (cf. *in/ra),* Caramucl aurait, le premier, dévoilé le P. Antoine de lo Mère de Dieu comme l'auteur des trois premiers tomes. Mais les attributions sont bien établies dans les documents historiographique s de la réforme carmélitainc ct on ne les ignore plus aujourd'hui, il est remarquable qu'un historien comme K. Werner ait encore déclaré cn 1859 (dans son ouvrage : *Derheilige Thomas v. Aquino,* t. ni, p. 115), que · les auteurs de la partie dogmatique (i. c. notre *Cursus theologicus)* du *('.ursus Salmanticensium* ne sont pas connus ». Trois religieux principalement consacrèrent à tour de rôle leur activité a cet ouvrage, dont la composition s'étend sur près de trois quarts de siècle, de 1631 a 17uL

Antoine de la Mère de Dieu (1583-1637 ou 1587-1611) eut le mérite d'inaugurer le *Cours de théologie,* ct de fixer la manière comme l'inspiration auxquelles prendront soin de se conformer ses successeurs. Le plan de tout l'ouvrage est aussi dès alors établi, ct on ne peut qu'admirer la persévérance avec· laquelle, sauf quelques changements peu importants, il devait être exécuté. A cc premier auteur on doit le treité *De Deo,* paru à Salamanque cn 1631; le traité *De Trinitate.* paru en 1637; le traité *De angelis,* achevé dès alors mais paru cn 1611. Le même aurait commencé aussi le truite *De peccato originali,* inséré plus tard dans le traité général *De vitiis et peccatis.*

Succéda au précédent, Dominique de Sainte-Thérèse (1606-1654). Il fit à Salamanque une carrière de vingt-quatre années. On lui doit les traités *De fine ultimo. De beatitudme, De voluntario. De bonitate et malitia actuum,* qui reçoivent l'*Imprimatur* en 16 II, ct le traité particulièrement volumineux *De Ditiis rt peccatis,* approuvé cn 1655.

Jean de l'Annonciation (1633-1701), poursuivit l'entreprise avec les traités *De gratia. De justificatione. De merito,* qui terminent l'élude de la ⁋!!· el les traités *De virtutibus theologicis* et *De statu reliqioso,* relatifs à la IB-1I'. Toute cette partie du *Cursus,* achevée dès 1676, parut cn première édition à Lyon en 1679. Le même auteur écrivit le traité *De incarnatione,* approuvé cn 1686 ct 1688. Sans nous cacher la fatigue d'un si grand labeur, il estimait alors devoir en rester lâ, l'élude des sacrements revenant selon lui aux auteurs du *Cours de théologie morale,* qui s'en étaient en effet acquittés une vingtaine d'années auparavant (cf. *in/ra).* On attribue cependant au P. Jean de l'Annonciation les traités *De sacramentis in genere* ct *De eucharistia,* prévus dans le plan primitif el jugés en définitive désirables pour l'heureux complément de l'étude de l'incarnation.

Bcstail le traité *De pivnitenha,* auquel collaborèrent Antoine de Saint-Jean-Baptiste (t 1699). Alphonse des Anges (t 1721). François de Sainte-Anne (t 1707). Ce dernier traité reçut ⁋ *imprimatur* en 1701.

La longue durée de cette entreprise non plus que la diversité des auteurs n'ont nui à l'unité de l'ouvrage. L'un des soins principaux des collaborateurs successifs fut cn effet de se tenir strictement dans la ligne de leurs devanciers, et pour la doctrine ct pour les procédés d'exposition. Il n'est pas jusqu'au style el à lu latinité qui ne soient fort semblables d'un bout à l'autre du *Cursus.* · L'esprit d'équipe » peut enregistrer ici l'un de scs plus beaux succès.

On serait heureux de savoir comment travaillaient les maîtres que nous avons nommés. Il semble probable qu'ils furent aidés par leurs collègues el que le personnel complet, appliqué par les supérieurs â la composition de l'ouvrage, ait notablement dépassé le petit nombre des auteurs connus, qui demeurent d'ailleurs les auteurs principaux. Nous devinons aussi (pie la rédaction de ci s sortes de manuels scolaires, d'un type une fols pour toutes défini, comporte une part importante de métier : nos *S'aimanticenses* possédaient le leur admirablement, ce qui explique rexéculion vu somme assez prompte d'une œuvre de cette envergure. L'Avertissement au lecteur que nous avons déjà cité nous apprend (pie les traités composant le *Cursus* ont

rtc d'abord dictés par les professeurs a leurs étudiants, re qui était en cflit la meilleure f;.çon dc mettre à l'épreuve un ouvrage destiné précisément à renseignement : d'où la nécessité, nous explique-t-on. d'en passer par bien des détours et dc s'adapter à l'intelligence lente des débutants en théologie; d'où en somme la longueur du trajet parcouru, et que le premier auteur n'avait point prévue telle.

Les auteurs que nous avons nommés, en relation avec les maîtres do l'université dc Salamanque, ont été connus dc leur temps comme des théologiens du plus grand mérite. Leurs biographes les présentent au surplus comme dis religieux exemplaires. Dominique doSelntc-Thérèscet Jean de l'Annonciation ont occupé dans leur ordre de hautes charges administratives.

On Jugea bientôt nécessaire un abrégé de ce *Cours dr théologie.* Il fut publié par les soins de Paul de la Conception (t 1726).

IL L'ovviiaoi:. — Le *Cursus* (ce mot fut choisi comme dénonçant une intention de brièveté ct dc célérité) se présente donc comme un ensemble de traités, groupés selon le plan de la *Somme théologique* de saint Thomas et compris sous ce titre général : *Collegii Sal·nianticensis fr. discalceatorum Ii. Marite dr Monte Carmeli primiliiur observantiæ Cursus theologicus Summam theologicam 1). Thomtr Ductoris Angelici complectens,* En réalité, certains des traités de la *Somme* ont été omis; de plus, à l'intérieur des traités retenus, on ne s'astreignit pas à développer également tous les éléments de la doctrine de saint Thomas. En cela, les *Satmanticcnsrs* ont été soucieux <le ne point faire double emploi avec le *Cours* d'Alcala, comma de ne retenir que les matières ordinairement enseignées dans les cours de théologie scolastique; Us s'excusent aussi dc leurs omissions sur ce que les questions ou ne font pas difficulté ou appartiennent au *Cours dc théologie murale.* L'ouvrage n'est donc pas proprement un commentaire de la *Summe théologique,* encore qu'il en recouvre de fait une grande partie.

Solennellement dédié à saint Thomas, le *Cursus* s'ouvre sur une *oratio exhortatoria,où* sont recensés, dans le style do circonstance, les litres do noblesse de la doctrine thomiste. En cours d'ouvrage, il ne paraîtra pas moins de huit dédicaces au même Docteur angélique, dont l'emphase ne doit point nous dissimuler la sincérité. Après un Avertissement au lecteur, où est signalée la connexion du nouveau *Cursus* avec celui d'Alcala, commence le corps de l'ouvrage. Il est annoncé comme devant se diviser en six tomes; en réalité, il en comprendra huit jusqu'au traité de l'incarnation, auxquels s'ajouteront les trois traités des sacrements, de l'eucharistie, dc la pénitence : la cause en est le développement imprévu des traités, mais aussi, scion l'Avcrlisscment déjà cité, la cupidité des imprimeurs et libraires, qui s'avisèrent de partager en plusieurs volumes cc qu'un seul aurait pu contenir. *majoris /orte luert gratia.* Les titres généraux cependant tels que les énonce le premier auteur, demeurent valides et marquent l'organisation doctrinale dc l'ouvrage : il nous parait donc utile de les reproduire, en indiquant les traités compris sous chacun d'eux, avec les questions correspondantes dc la *Somme théologique.*

De Dr<> ut uno :

Tr. L Dr piinciplo itullvidiintionls šulrslanllu materialis ct distinctionis pure individualis cujusvis cutis. I·. q. 111.
Tr. II. Dc vhlonr Del. <J. xn.
Tr. III. Dc scientia Dei. Q. χιv.
Tr. IV. De voluntate Del. o. xix.
Tr. \ Dr predestine!tone et reprobatione. Q. xxm.

Dr Deo ut trino :

Tr. VL De iiicroMnctisvlnue Trinitatis mysterio. Q. wviî-xliii.

De Deo ut causa cllicimli creaturarum Ir particulari: Tr. VIL Dc angelis. Q. î.-lxiv, cvi-cvii.

Dr Deo ut ultimo line crr.itiira· rationalis rl ɓcatitiidini Illius :

Tr. VIII. Dc ultimo line. IB-IIr, q. i,
Tr. ik. Dc bratitudinr. Q. n-\.
Tr. X. De voluntario ut involuntario. Q. vi-xvir.
Tr. XL De bonitate et malitia humanorum actuum. Q. xviri-xxt.
De virtutibus. Q. i.v-lxviî. (.1 *cc traité est adjoint un* Arbor prædicamcntalis scu generalis divisio omnium virtutum usque ad intimas species, *avec une flgurt).*
Tr .XIH. De vitiis ot peccatis. Q. ı.ΧΧı-ı,ΧΧΧıΧ.
Tr XIV. De gratia Dei. Q. <:ıχ-< xn.
Tr. .XV. De justifientionc impii. Q. ‹ xm.
Tr. XVI. De merito. Q. exis.

De iis quibus ad Drum ultimum hnciii pervenitur \cl al» eo receditur in particulari :

Tr. XVII. Do tide. ID-II·. Q. ı-v; x-xn.
Tr. XVIII. De spe. Q. xvn-xxii.
Tr. XIX. De caritate. Q. xxm-xxvi.
Tr. XX. De statu religioso. </ûi .» *disputes, selon un plan indépendant dr la* Somme théologlquc.)

De Salvatore, via ad cœlestcm patriam :

Tr. XXL Dr incarnatione. IIIr Q. i-xxs t.

De sacramentis, quæ sunt organa per qua· divina gratia a Christo in nos derivatur :

Tr. XX i L Dc sacramentis in communi. Q. t.x-i.xv.
Tr. XX 111. Do eucharistia. Q. i.xxiit-i.xxxm.
Tr. XXIV. Dr pænitrntia. Q. i.xxxiv-x«. *(est jointt l'élude dr la contrition, de la conjcssion, de la salii-/action).*

Mises à part les brèves annotations sur certains articles dc saint Thomas, la grosse part de ces traités tient dans les *Disputationes,* où sc trouvent débattus tout à l'aise les problèmes théologiques. Elles sont divisées en *dubia :* chacun de ci ux-ci énonce une question, le plus souvent très restreinte, et dont il faut attentivement considerer les termes. Pour les cinq premiers traités, sont rapportées, après l'énoncé de lu question les opinions en cours, chacune étant munie (le scs preuves, celles-ci développées selon l'appareil logique d'usage; après quoi, vient la solution adoptée, elle-même copieusement prouvée; suit la réfutation des opinions non retenues. Dès le traité VI, cct le disposition a été modi liée, en vue d'alléger l'exposé. Est d'abord énoncée el défendue la solution adoptée; la sentence adverse ne vient qu'onsuitc, munie de scs raisons cl suivie de sa réfutation. Le style précis ct volontiers abondant, d'une fort honnête latinité, est moins nerveux que celui de Cajétan, plus poil que celui de Jean de Saint-Thomas.

Les treize premiers traités parurent en édition originale à Salamanque à partir dc 1631. Augmentés des traités XIV à XXL Ils furent réédités ù Lyon en 10 tomes, les huit premiers datés dc 1679, les t. ix et x (traité de l'incarnation) respectivement de 1687 cl 1691 (le dernier tome daté de Cologne). Cette édition contient les dillérentcs dédicF.ces à saint Thomas ct quelques Avertissements au lecteur, précieux pour l'histoire dc l'ouvrage (nous avons utilisé ci-dessus celle qu'on trouve en tête du 1. x). On signale, d'autres éditions anciennes à Madrid ct à Venise. Au xîx· siècle, fut entreprise une réédition devenue courante en 20 volumes ln-8°, chez V. Palmé, Paris *et alibi,* 1870-1883; la distribution originale de l'ouvrage n'y est point mise en vah ur.

HL La méthode. 1° *Le genre théologique.* — Les auteurs dc notre *Cursus* insistent volontiers sur cc que leur ouvrage appartient ù la théologie *scolastique.* Ils entendent par là un genre théologique déterminé, nommé aussi théologie spéculative.: l'objet en est dc débattre les questions selon la méthode rationnelle la plus rigoureuse, en sue de pousser aussi loin que possible

l;» connaissance a quoi elks prêtent. Lo texte suivant, relatif à l'étude des sacrements, serait applicable à toutes ks matières do ce *Cours : ... At mentem, sicut diximus, ct prucipuum studium in co ponere curabimus, ut difficultates mere scholasticas extricemus, assignando nvtophysice sacramentorum essentiam, constitutionem, vires, effectus, rausas, subjecta et reliqua quir ejusmodi notitiam speculativam concernunt et per sc ad institutum nostrum spectant* (tr. XXII. *Procrm.)*· En cela, le genre scolastique se distingue du *dogmatique,* où l'on établit la vérité de la doctrine tie foi contre les hérésies : s'y appliquent les théologiens qu'on nomme controvtr-sistes. On peut ratluchur â ce dernier objet ce que nos *Salmanticenses* appellent encore la théologie *expositive* ou *historique,* dont ils voient un exemple dans les q. xxvn-ux de la III·, omises, pour cette raison, en leur traité <le l'incarnation. I)c meme la scolastique est distinguée de la théologie *morale,* traitée par les *magistri casuum conscicntiæ,* ct toute tournée à hi solution <lcs difficultés de conscience ou. s'il s'agit des sacrements, à leur administration ct à leur réception. Dc la dogmatique, nos théologiens entendent ne retenir que les données nécessaires à l'introduction des disputes scolastiques; de la morale, ce qui leur paraîtra nécessaire à la clarté dc leur propre exposé (tr. XXII, *Proam.* Cf. *Proam. ct partitio totius aperis,* en tête de l'ouvrage, n. 10).

Un kl dessein cl les partis méthodologiques qu'il suppose ne vont pas sans conséquences. On peut penser en effet que la théologie scolastique ainsi entendue ne se tient pas autant qu'il serait souhaitabk sous l'influence des données de la foi et qu elle risque dc tourner en une sorte de philosophie appliquée à des problèmes spéciaux. Il est remarquable que la question première dc la *Somme,* sur la nature de la théologie, est omise en ce *Cursus theologicus,* pour la raison, nous dit-on, que les doctrines en cause sont suffisamment éclairées par ce qu'ont dit les *Complulenses* en l'une des disputes dc leur logique *(toc. ult. cil.,* n. 3) : mais on ne considérait point, en cette logique, les rapports dc la théologie avec la foi (relever cependant quelques notations sur l'ordre «les savoirs dans l'*Arbor pncd. virtutum,* à propos des vertus intellectuelles). Le renvoi fréquent au cours d'Alcala révèle des auteurs peu sensibles au traitement proprement théologique dc certains problèmes intéressant aussi le philosophe, comme celui de l'existence «le Dieu, omis dans leur *De Dco uno.* En revanche, ils ne se font point scrupule d'inaugurer un *Cours dr théologie* sur une dispute qu'on aurait cru philosophique entre toutes, celle du principe d'individuation et, cette fois, pour la raison que le collège d'Akala, *ob justas causas ct ut brevitati consuleret,* l'a délibérément omise. Dc la philosophie à la théologie, Antoine de la Mère de Dieu semble ainsi passer lo plus naturellement du monde. Xe dit-il pas que le cours dc philosophie est la préparation du cours de théologie, celui-ci le · complément et la forme » du premier?

Cc n'est pas, bien entendu, «pie nos auteurs ignorent ou méconnaissent la dépendance de la théologie par rapport à la foi cl aux organes de la fol. Ils invoquent dans leur argumentation les preuves positives tirées des documents inspirés ou ecclésiastiques. Ils instilueront même une recherche spéciale pour savoir, par exemple, ce qu'ont pensé les Pères de la possibilité dc voir Dieu par essence (car Vasque/, prétendait qu'ils l'avalent niée). Ce n'est pas non plus qu'ils s'exagèrent l'cfllcacité des raisons auxquelles se prêtent les mystères de la foi, soit l'analogie de la nature intellectuelle invoquée en faveur dc la génération d'un Verbe en Dieu (une belle déclaration en ce sens, tr. VI, disp. I. n. 16). Mais on ne peut s'empêcher d'observer chez eux la prédominance des raisons sur les données. Celles-ci assurent un départ, après» quoi le raisonnement bal son plein. La pointe «le l'effort n'est pas de pénétrer aussi avant que possible dans la pensée chrétienne, en un contact permanent avec les principes de la «loctrinc théologique; mais, sur les données une fois reçues, de raisonner cl «disputer·. Ils sont plus subtils que savoureux. Ils ne prennent pas le temps de nous rendre sensibles à la beauté de la pensée chrétienne ni aux réalités qu'elle engage : tout de suite, et jusqu'au bout, ils spéculent. D'où la multiplication et le raffinement «le ces questions, où la foi est sûrement incompétente, où ta seule philosophie peut résoudre co qu'aussi bien la seule philosophie avait demandé. D'où l'énonne développement dialectique et le soin dc sc frayer une voie parmi les opinions théologiques en circulation. D'où la part considérable de la réfutation en ces discours : et comme nos auteurs quali tient en générai avec bienveillance les opinions mêmes qu'ils refusent, ils n'ont guère contribué a désencombrer la théologie, l'ne telle méthode s'avère capable «le multiplier â l'infini les moindres thèmes : entre toutes les raisons qui expliquent la longueur décourageante «le l'ŏuvrage celle-là n'est pas la moindre, et l'on voit qu'elle lient au fond même des choses. En somme, nous touchons ici. dans l'histoire «le la science théologique, au degré extrême d'élaboration rationnelle et d'amplification, tel qu'on n'ose plus espérer. tel qu'on ne doit point souhaiter qu'il soit jamais dépassé. Dans son genre, le *Cursus* de Salamanque est un modèle achevé. Mais n'y voyons pas un chef-d'œuvre de la théologie. Ses auteurs sont indubitablement «les maîtres et, comme «m dit volontiers, «le grands théologiens, conduisant leur pensée avec une sûreté admirable. On peut bien estimer avec cela qu'ils ont tout fait pour que cette haute sagesse dont ils avaient la charge soit devenue une redoutable spécialité. N'cst-cc pas la raison pourquoi un tel ouvrage demeure un livre fermé, «pie les théologiens eux-mêmes sc contentent «le consulter à l'occasion? Écrit pour l'école, il n'en est guère sorti. On peut rêver pour la science théologiquo «l'une autre fortune.

N'est pas non plus sans inconvénients la séparation de la scolastique et «le la morale. Les *Salmanticenses* n'en sont point les auteurs, certes, non plus quo dc l'attitude théologlquc dont nous venons de parler : mais leur ouvrage, et grâce à sa perfection même, nous parait justement être l'exemplaire excellent d'un certain état de la théologie, telle «pie l'a faite l'histoire. Sous le genre scolastique entrent donc des matières qu'un saint Thomas avait traitées comme étant d'intérêt moral. C'est dire qu'on les soumet à la dispute, en vue d'une connaissance savante, tout comme les matières vraiment spéculatives de la théologie. Tandis «pic les objets livrés â la théologie morale seront soumis au traitement casuistique, selon les méthodes préférées «lu temps. La véritable science morale fait les frais «le cette séparation. D'une part, les grands principes animateurs de la vie chrétienne n'obtiennent guère d'effet sur l'action; d'autre part l'éludo do l'action se réduit à celle des cas, tels que le confesseur est appelé à les résoudre. Des usages el «les commodités «l'enseignement prévalent sur l'ordonnance authentique de la doctrine. El c'est pourquoi la II·-II· est si peu exploitée dans ce volumineux *Cursus.*

2° *La fidélité à saint Thomas.* — Le thomisme do nos théologiens appelle à son tour ❡uoique remarques. Ils professent pour saint Thomas une admiration el une fidélité dont témoignent leur doctrine ct non pas seulement leurs dédicaces. Leur ouvrage représente une connaissance étendue de scs écrits et l'assidue méditation «le sa pensée. En cela ils suivaient, en même temps qu'une inclination personnelle, les directives précises «les autorités religieuses du Carmel réformé. Le milieu général «le Salamanque, comme l'éclat jeté par les

théologiens dominicains sur les principales chaires de ccttc université depuis Vittoria, n'ont pu que soutenir leur résolution de s'attacher avant tout nu Docteur angélique (la formule du serment décrété par l'université de Salamanque le 7 juin 1627 pour les professeurs de théologie scolastique est reproduite dans le. *Cursus,* tr. XIV, disp. I, n. 269. Basile Ponce, professeur à Salamanque, avait publié un écrit pour la défense de cc serment, que certains critic)liaient, 3· éd., Douai, 1634). On comprend donc l'enthousiasme et l'émerveillement qu'éprouvèrent les théologiens thomistes à l'apparition de l'ouvrage, en un siècle surtout où ils avaient à soutenir le combat contre tant d'adversaires. Jean de Saint-Thomas ne manqua pas de décerner quelques lignes d'éloge, dès 1635, dans la Préface de la IVe partie de sa *Philosophia naturalis,* aux *Complutenses* ct aux *Salmanticenses;* Gonct voulut dédier son *Clypeus* à sainte Thérèse comme les *Sahnanticenses* avaient dédié leur *Cursus* à saint Thomas, en signe d'une reconnaissance que l'on sent 1res sincère; de même Je couvent dominicain de Toulouse se mil en devoir d'écrire aux auteurs une. lettre chaleureuse où est loué leur zèle de la cause I homiste. Il est sùr que les disciples de saint Thomas n'eurent pas de plus fidèles alliés.

Avec cela, n'attendons pas de nos auteurs une interprétation historique du maître. Nous voulons «lire qu'ils ne sont pas curieux du sens original de la doctrine, retrouvée dans les intentions et l'esprit qui l'animent. Déjà leurs omissions do traités ou de questions, comme leur façon de distribuer la matière théologique dans les différents genres quo nous avons dits, sont sur ce point significatifs. Cor, chez un saint Thomas, l'ordre de la doctrine n'est pas indifférent à la doctrine même. De certaines insistances, un certain équilibre des matières, des allusions le plus souvent discrètes y sont des circonstances non négligeables. A l'intérieur «les traités qu'ils conservent, les *Salmanticenses* respectent l'ordre des questions, et ils expliquent mémo qu'il est convenable «le les étudier en cette, suite : mais la raison d'être «le telle recherche, une reconstruction de la doctrine par le dedans, telle qu'y avait procède saint Thomas lui-même, il ne faut pas le leur demander. De même leur argumentation, faite «le raisons accumulées, prises d'ici et de là, n'entend point reproduire le mouvement «le pensée du Docteur angélique. A plus forte raison, ne s'intéressent-ils pas à la genèse, parfois laborieuse, de ces doctrines qu'ils enregistrent toutes faites. Un Cajétan se montrait attentif aux changements observables «l'un ouvrage à l'autre «le saint Thomas : qui nd il les leur signale, leur tendance est plutôt «le faire valoir une interprétation «les textes où soit sauvegardée l'uniformité de la pensée (ex< mple tr XIV, disp. Il, n. 162). D'un mot,ils ne retournent pas à l'Ange de l'Écolc, ils le continuent. El l'interprétation qu'ils en donnent se trouve, «lu coup, conditionnée par tout ce que le temps et la nécessité même d'en défendre le dépôt ont introduit d'inauthentique en une telle doctrine. 11 ne sera pas difficile d'en fournir des exemples tout à l'heure. L'un des effets «le ccttc méthode est qu'on nous livre des solutions thomistes pour des questions qui ne le sont pas toujours. On verra donc dans le célèbre *Cours* «le Salamcnque un témoin de l'état du thomisme au ⁑vn siècle; mais on sc gardera de penser qu'il puisse suppléer la lecture de saint Thomas lui-même.

3° *Théoloqie et humanisme.* - ı Un trait spécial «le leur méthode est propre à nous découvrir une certaine poslliop historique de nos théologiens, murs voulons dire leur rapport au mouvement humaniste, dont ils sont «l'ailleurs tributaires, comme leur style en fait foi. En tête de chaque traité, ils ont soin d'instituer une étude du mot même qui le désigne. Ils recensent à celte occasion toutes les significations auxquelles i) prèle, illustrées «le citations profanes cl chrétiennes. Conduite avec intelligence, celte méthode peut dépasser l'érudi lion plus ou moins conventionnelle cl faire entrer dans le vif «les choses. De fait, sur «leux cas au moins, nous voyons nos auteurs s'animer. Le mot *d'incarnatio* n'est pas dans la loiiguu latine. Cornélius \grippa en avail pris argument pour déclarer vaine toute élude «lu Christ : d'où cet h invective «pic l'on sera peut-être curieux de lire :

Scd hi homines sunt grammatici, superbi, verbosi, ct qui in rebus sanctis ineptius pr;r cunctis solent delirare, dum omnia verborum fcruhe conantur submit 1ère. Quinimmo quo mysteria sacra minus percipiunt, verlxirum aucupio detenti, r<> magis impii sunt et audaces ut gravia aliorum studia parvihiciant et spernant : quod experimento constat in ipso Agrippa, Valla, Erasino, llevelino, Petro do Valle Clausa ulllsquo grammaticis, prodromis hirretlcôrum et factoribus. Qui (ut objectam simul dispellamus calumniam) Lactantio, Cypriano et Hieronymo, vel in ipsa latinitate, qua superbiunt, comparati, plgmaol erant : ct tamen hi Patres non semel *Incarnationis* vocabulo usi sunt. Tr. XXI, *Protrni.,* n. 2.

Nos théologiens retrouvent Érasme el \ alla, en compagnie cello fols «le Théodore «le Bèze. à propos du mol de *pienitcntia.* Ils ne montrent pas moins d'humeur que dans le premier texte :

Hinc «piam laudem nanciscantur Lamentin' Valla ct Erasmus, duo Luther! et luthernmr farcis alionimque ejusdem farraginis vexillarii ac pnccursoics. facile constat. Obtendunt itaque hi duo oberrentissimi in pamllcntlnm testes et Itifcstlsslnii hostes (a quibus didicisse profitetur Luthcrus eam placidam ct delicatam pamltonthe significationem toties catholicis obstrusain et pro nostris hæreticc proclamatam), eam non a *paenœ tenentia* vcl *punientia* originem trahere vel ethynia sumere; scd a *pone* el *tenere,* quasi rcincldat *pnmitere* cum eo quod est *posterius consilium tenere,* etc.

Pour conclure comme ceci ;

Unde Laurentii Valla, Erasini, Bcz;e et similium gannitus contemnendi sunt et pro nienlis ac nugis habendi. Tr. XXIV, *Proom.,* n. 3.

Voilà donc l'humanisme ct scs méthodes philologiques éconduits sans ménagements des écoles de théologie. Nauralt-on pu souhaiter cependant quelque influence plus heureuse sur les théologiens d'un mouvement si favorable à raffinement du sens historique comme à une perception renouvelée des textes originaux?

IV. La doctbini:. Le *Cursus* de Salamanque reproduit le plus souvent les thèses reçues dans l'école thomiste du temps. Il est inévitable cependant que, sur certains points, des divergences subsistent à l'intérieur meme «le l'école, comme il est probable que des opinions soient défendues par nos théologiens qui ne peuvent réellement s'autoriser de saint Thomas. On ne remue pas une telle matière sans trahir ici ou là quelque originalité. Nous présentons ci-dessous quelques thèses caractéristiques des *Salmanticenses.* dont quelques-unes ont été déjà signalées; on ajoutera sans doute encore à la liste ainsi établie. Il est remarquable «pie ces thèses sc laissent difficilement ramener à des principes constants, ni davantage à des In lluenccs préférées. Elles offrent plutôt de ce point de vue une grande diversité ct qui témoigne d'une relative indépendance chez nos théologiens.

1° *Sur le constitutil formel de la déité* (tr. Ill, disp. IV édit. Palmé, t. î, p. 103-429). — Type de <|uestion disputée entre thomistes mais non posée par saint Thomas. Les *Salmanticenses* tiennent avec Jean de Sainl-I homas, comme constitutif de l'essence el nature divine, pour *Vintcltiyere* subsistant, de préférence à l'asctié. Cf */ tudes carmMitaines,* t. xx. ₱ pari, (avril 1035), p. 128-130. Sur cette position de

.lean de Saini Thomas. voir son art. ci-dessus, t. vni, col. 808.

2° *Sur If révélé virtuel cl sa définibilité comme objet de loi théologale* (tr. XX II. disp. I, n. 124-153, t. x î. p. 58-71; cf. F'. Marin-Sola, *L'évolution homogène du dogme catholique,* t. i. Fribourg, 1924. p. 87-91).— Us nient (η. 124) que le révélé virtuel soit Jamais objet de foi : il ne peut être que conclusion théologique. C'est qu'ils ont entendu la virtualité réxélée dans le sens de Suarez ct de de Lugo, comme s'il y avait ici. ainsi que dans l'ordre de la causalité naturelle, une cause ct un effet réellement distincts, au lieu «l'adopter la notion traditionnelle d'un virtuel implicite. D'où pour eux celle difficulté, que l'Église a souvent défini comme dr foi des vérités non formellement révélées dans l'Écriture. Suarez cl de Lugo n'avaient osé révoquer un tel fait en doute; ct ils tentaient de l'expliquer, sans préjudice de leur conclusion principale. A bon droit, nos théologiens refusent leurs explications. Mais ils sont par là conduits à la position nouvelle cl audacieuse de nier le fait qu'on leur oppose : « Ils tranchent d'un coup le nœud gordien cl, par un solennel *nego majorem,* ils font table rase de l'histoire cl nient «tue l'Église oit jamais défini aucune vérité virtuellement révélée, aucune conclusion théologique proprement dite. » Marin-Sola. *op.cit.,* p. 88-89; cf. *Salm., lue. cit.,* η. 1 16. « Jamais aucun théologien antérieur à Molina, qu'il appartînt au camp thomiste ou à toute autre école, n'avait osé lancer ce *nego maiorem* des théologiens de Salamanque; complète négation de tout ce que nous apprend l'histoire «les dogmes ct de tout ce qu'admettent unanimement les théologiens jusqu'à la fin du xvir siècle. ▮ *(Ibid.,* p. 89.) On notera toutefois qu'une position comme celle du P. Schultes sur le problème de l'évolution des dogmes emporterait urte appréciation moins défavorable «le celte intervention des *Salmanticenses.* Cf. *Rev. des sciences phil. et théol.,* I. xn, 1925, p. 286 302.

3° *Sur le désir naturel de voir l'essence divine* (tr. II. disp. V, dub. m-v. I. r, p. 103-118; tr. IX. disp. VI. n. 610. t. v, p. 377-380). — Ils se situent dans la tradition thomiste de leur temps, quitte à rendre moins fidèlement ce «pie l'on tend aujourd'hui à considérer comme la position authentique de saint Thomas. Λ partir d'une Indication de Baûcz, ils ont été cependant les premiers, semble-t-il. à dégager la question de la démonstrabilité de la vision de Dieu comme possible à l'intellect créé; mais pour dire <|ue par la lumière naturelle, prise en soi et précisément, on ne peut évidemment connaître ni démontrer que la vision de Dieu par essence soit possible ù l'intellect crcé.Tr. 11, disp. V. n. 39. Ils ajoutent qu'il n'y a pas dans la créature Intellectuelle d'appel il inné de la vision divine, considéré comme poids et inclination de nature, sans une connaissance préalable se référant â Dieu clairement ct quidditatlvcment vu, soit en tant qu'il est Trino cl Un, soit en tant qu'il est Un ct selon les prédicats convenant à la cause première. *Ibid.,* n. 60. Le désir naturel dont parle saint Thomas, inspiré par la vue des effets naturels de Dieu, est inefficace et conditionne; le saint Docteur l'appello néanmoins un désir naturel ou nécessaire quant à sa spécification, non parce qu'il est tel absolument parlant, el donc qu'il posséderait toujours cette nécessité comme la possède le désir de la béatitude en général, mais parce qu'il est naturel et nécessaire *ut in pluribus :* «le même, toutes proportions gardées, «pie l'appétit de la vie, de la science, «h· l intégrité corporelle cl choses semblables, qui n'est point un appétit naturel el nécessaire *ut semper,* mais *ut in pluribus.*

1° *Sur le mode de l'habitation ou présence de Dieu dans l'dmc des justes* (tr. VI, disp. XIX. dub. v, l. ni. p. 752-761. Cf. A. Gordcil. La *structure de l'âme et l'expérience mystique.* t. ir, Paris, 1927, p. 35 sq.). — l'imitation de Suarez. dK «pii il\ accentuent l t position originale (au retours de celle de Vasquez), les *Salmanticenses* entreprennent d'expliquer la présence «le Dieu en l'âme des justes à partir de seules exigences de la charité, >ans faire nullement intervenir la considération «le la présence d'immensité. En quoi ils ne sont pas fidèles a saint Thomas, pour «pii la présence d'immensité de Dieu auteur de la grâce donne son fondement à la présence spéciale et objective qui s'établit en l'àmedu Juste. Et, dans leur argumentation, ils commettent notamment la faute déjuger «les conditions «le la charité sur la terre d'apres la charité «lu ciel, au nom de l'identité spécifique de l'une et de l'autre ; comme si l'objet spécificateur d'un habitus ne sc spécifiait que selon une présence substantielle au sujet. Un théologien comme le P. Frogct, à la suite de Billuart, dépend de cette opinion de Suarez cl des *Salmanticenses.*

5® *Sur la qréicc* (tr. XIV, t. ix-x, avec les passages s'y rapportant dans les autres traités). — En cette matière controversée entre toutes, nos théologiens observent la position communément reconnue comme celle du thomisme dans la seconde moitié du xvn· siècle. Elle sc tient entre le molinisme d'une part. les augustinismes immodérés de l'autre. Saint Augustin cl saint Thomas sont les deux maîtres déclarés de leur doctrine. Certaines «le leurs thèses néanmoins valent comme des positions de lutte, plutôt qu elles ne représentent l'enseignement exact de saint Thomas.

1. Absolument parlant, l'homme tombé peut aimer Dieu par-dessus toute chose par les seules forces de sa nature; quoique pour aimer Dieu ainsi, de puissance conséquente, c'est-à-dire pour y parvenir pratiquement. en dépit de tous les obstacles, la grâce soit nécessaire. Disp. III, n. 129. Comparer avec saint Thomas, MI·. q. cix. a. 3.

2. Il y a «le fait une grâce actuelle intérieure vraiment suffisante aux actes surnaturels, et qui est très souvent séparée de l'efficace. Selon la providence cl dans l'état actuel. Dieu prépare el offre à tous les hommes les secours nécessaires au salut; il les confère effectivement, cl c'est pourquoi il n'est point d'homme en possession de la raison chez qui aucun secours surnaturel ne soit reçu. Disp. VI, n. 5, 43, 61. Théologie qu'il faudrait confronter soigneusement avec celle de saint Thomas. Sur la distribution des grâces suffisantes, les *Salmanticenses,* quoique très fermes en leur sens, reconnaissent comme fort probable, assez commune entre les théologiens et appuyée par des arguments assez difficiles, l'opinion contraire à celle qu'ils soutiennent. En s'en séparant, et en critiquant notamment un thomiste comme Gonet· <jui limitait encore la distribution des grâces suffisantes, ils témoignent être préoccupés de soustraire le thomisme à toute suspicion de jansénisme. Il a été signalé plus haut, art. In h d è u s *fSalut des),* t. vu, col. 1813-1845, que nos théologiens entendent bien, sous la grâce suffisante, un secours surnaturel *quoad substantiam,* ce «pii les conduit à admettre la distinction d'une foi surnaturelle au sens strict cl au sens large, dont la première idée viendrait de Kipalda.

3. De celle théologie de la grâce suffisante, on est donc amené à rapprocher l'une des thèses qu'ils professent en matière de salut des infidèles. Ils disent en effet que, si la foi explicite au Christ, après la promulgation de l'Évangile. est de soi nécessaire au salut, par accident cependant il peut arriver, même après la promulgation de l'Évangile, que l'on soit sauvé sans une telle fol. Sur ce point encore, ils sont opposés à Gonet. mais aussi à Jean de Saint-Thomas; el l'on doit avouer que leur argumentation est faible. Tr. XVII, disp. VI. n. 77.

1. En revanche, eu matière de réprobation (dans un traite anterieur), ils tiennent, avec Jean de Saint· Thomas cette fois et Gond, comme aussi Conlcnson, pour une réprobation comme refus positif du royaume, %ηη que celte exclusion ait raison de peine, mais seulement de dénégation d'un bienfait non dû: auquel cas elle n'a point de cause du côté des réprouves, mois Dieu entend les exclure du royaume avant toute prévision de leurs péchés ou, si l'on veut, indépendamment de leur prevision ct sans que les péchés soient la cause d'une telle volonté. Tr. IV, disp. VIII, n, 21. Cette position, qui semble avoir été commune, fut plus tard délaissée en faveur d'une Idée jugée moins rigoureuse dr la réprobation : cf. l'art. Phédestinatiox, I. XII, col.

Il ne manque pas. dans les exposés des *Satmanticenses* relatifs à la grâce ou aux matières connexes, d'informations précieuses q l'historien de la théologie. Nos auteurs méritent à ce titre d'etre consultés, compte tenu, bien entendu, de leurs préférences doctrinales. Ainsi, dans la disp. X. du lr. III, l'une des trois disputes qu'ils consacrent à démontrer l'impossibilité de la science moyenne, ils s'étendent longuement sur les débats menés dans les congrégations *De auxiliis* sur la question de savoir si lu science moyenne est dans saint Augustin; ils rapportent à ce sujet un témoignage très net, qui peut être versé au dossier de l'affaire (n. 69; dans l'éd. Palmé, corriger vers la lin *falsum* en *fassum}*. Voir aussi *ibid.*. les n. 92 et 130, au tr. XIV, disp. I. n. 251. Ils revendiquent très énergiquement comme n'étant pas nouvelle mais traditionnelle dans l'école thomiste, la doctrine de Baùez des prédéfinilions dis ines absolues et de soi ‹ llleaccs.Tr. III, n. 122-121. On trouvera dans leur tr. XIV, disp. VI, c. vr. une liste des ȹuvrage parus sur la grâce, nonobstant les décrets pontificaux de 1611. 1625, 1611 : avec une longue el prudente discussion sur la valeur actuelle de ccs décrets cl le droit que conservent les théologiens catholiques de traiter les matières *de auxiliis :* intéressant témoignage de la situation où se sentaient les théologiens ct des précautions qu'ils estimaient devoir prendre.

6° *Sur te mérite* (tr. XVI, disp. IV, l. x, p. 717-778).

Les *Salmanticenses* ont une doctrine originale sur les rapports du mérite avec la charité. D'une part, ils tiennent que, dans les actes impérés par la charité, il y a tin mérite distinct de celui qu'on trouve dans les actes mêmes de charité : avec Suarez el contre Banez. N. 22. De même. s'ils déclarent, n. 27, que la raison formelle cl principale de l'accroissement du mérite consiste dans la charité, en sorte qu'un acte ne peut devenir plus méritoire s'il ne croît de quoique façon dans la charité, cependant ils estiment, n. 33. que toute bonté morale advenanl à nos actes d'ailleurs que de lu charité augmente le mérite par rapport même à la récompense essentielle, quoique non au titre ‹!e cause formelle, comme fait la charité, mais plutôt au titre de cause matérielle : en sorte que, dans tout acte méritoire, il y a autant de degrés de mérite par rapport â la récompense essentielle que cet acte a «le degrés de bonté morale, d'où que vienne ct Ile-ci. Ils entendent donc que, la charité restant égale, le mérite peut grandir : car la bonté morale multipliée fait (pic, par cette même charité, l'acte sera davantage Informé. Ici encore ils sont avec Suarez contre Banez. A juste raison, on a de nos jours combattu cette opinion : J.-E. Von Boey. *De virtute caritatis qutrsttones ȹelect* Malines. 1929. p. 201-204; on doit néanmoins remarquer qu elle n'est point solidaire de la doctrine, défendue par nos théologiens, mais celte fois â juste raison, d'une participation Intrinsèque de la charité dans les vertus infuses. Cf. *Huttetin thomiste,* t. ni, 1930-1933, p. 82.

D'autre part, ils admettent l'influence de la charité sur l'acte méritoire par le seul effet do l'habitus do charité, ct sans qu'aucun acte de celle vertu ait été encore émis: ils avouent cependant que l'opinion contraire est assez probable, même selon saint Thomas. N. 117. Il faut cette fois nier l'hypothèse même d'une charité infusée sans un acte inspiré d elle, hypothèse liée, chez nos théologiens, à leur attrltionnisme (cf. *infra}*. Ils sont conduits à dire, n. 122, que parla vertu du sacrement Dieu supplée à la nécessité commune de l'acte de charité : où, décidément, il est difficile de reconnaître saint Thomas.

Par ailleurs, et conformément cette fols à ce dernier, les *Salmanticenses* enseignent que la première grâce sanet illaute n'est point méritée d'un mérite *de congruo* proprement dit, qui serait comme un droit sur l'amitié. Disp. VI. n. 5-6; t. x, p. 793-791. On remarquera aussi, à litre de curiosité, la question (qui ne leur est point propre) : *Utruni sanctissimus pater noster Elias et Enoch sini in statu merendi et de /acto mereantur,* avec sa réponse affirmative. Disp. I, dub. v, I. x. p. 687-692.

7° *Sur ta surnaturalité de Cacte de foi* (lr. XVII, disp. L l. xi, p. 1-95; tr. XIV, disp. III, dub. ni. I. ix, p. 311-378). — Leur doctrine sur ce point a donné lieu à un débat. Selon les uns (voir S. liarent, art. Foi, t. v, col. 192), ils tiendraient qu'une connaissance purement naturelle du motif formel de la foi, savoir la divine autorité el la divine révélation, ne cause point préjudice au caractère surnelurcl de la foi. lequel dès lors aurait un sens relativement affaibli. Est Invoqué en cc sens le lr. X\'IL disp. I, n. 189. Celle opinion a suscité une protestai ion ut une mise au point (P. Dulau, *La pensée de Suarez ct celle des Salmanticenses dans ta question* De ultima fidei resolutione, *L'opinion de M. Ilurent,* dans *Hernie thomiste,* t. xxxî, 1926, p. 517-522). I'tilisant les lr. XVII et XIV, disp. Ill, dub. m, spécialement n. 28. 37. 10-61, on montre quo nos théologiens distinguent une résolution de la foi *ex ptirte subjecti* ct une résolution *ex parte objecti.* El. s'il est vrai quo, selon le premier membre, le foi se résout dons l'évidence naturelle de crédibilité, elle ne laisse pas d'êtn entièrement surnaturelle du côté de son objet qui, surnaturel en lui-même, motive la fol ù ce litre (même interprétation par IL Garrigou-Lngrange, *De revelatione,* 3· éd., p. 219 sq.). Il semble bien en effet que les *Salmanticenses* sont ici demeurés .substantiellement fidèles â saint Thomas, encore que leur terminologie cl leur argumentation ne traduisent point la position authentique du problème.

8« *Sur le péché* (lr. XIII. t. vu ct vin). — En cc traité particulièrement, l'on prendra l'idée du degré d'affinement et d'élaboration où peut atteindre une théologie. Les auteurs sont très généralement fidèles à saint Thomas. On peut signaler cependant qu'avec d'autres thomistes, ils voient le constitutif formel du péché dans In malice positive ou de contrariété plutôt (pie dans la privation : en quoi Us adoptent une formule synthétique du péché de préférence ù la formule disjunctive qui était celle de saint Thomas; voir ici art. Péché. I. xm, col. 1 19-153. Sur le péché de la sensualité, ils ont restreint la doctrine do saint Thomas, non sans solliciter les textes. Cf. *ibid.,* col. 181-182. En revanche, sur le point délicat du premier péché de l'enfant, ils ont maintenu la conclusion du maître, dont Ils proposent même une intéressante justification. CL *ibid.,* col. 251-25L

En leur doctrine du péché originel, ils s'avèrent dépendants do la théorie de Catharln, qui altère profondément la doctrine thomiste de la transmission de ce péché. Voir ici art. Péché ohhîinel, t. xm, col. 555. Et quant â l'csscncc du péché originel, ils la font consister dans la privation de la grâce. *Ibid.,*

col. 555-556. On retrouve en cette double infidélité, ct sur des points vifs de In théologie de saint Thomas, le même souci de réaction contre l'augustinisme contemporain que découvrent aussi certaines parties du traité de la grâce.

9e *Sur les vertus el Γaccroissement drs vertus* (lr. XII, disp. IV. t. vi, p. 371 391; tr. XIX, disp. V, l. xn, p. 152-27 I). En vue spécialement de définir la vertu acquise dans ses rapports avec la charité, A l imitation (railleurs d'autres thomistes, les *Salmanticenses* en soumettent la notion A des distinctions multiples qui m semblent pas sauvegarder, qui du moins rendraient sujet à méprise, le jugement simple et ferme de saint Thomas sur la valeur de la vertu acquise comme sur la compétence exclusive de la vertu infuse à chaque fois qu'il s'agit de vie cl de mérite surnaturels. Sur l'accroissement des vertus, l'opinion de Banez relative à la récompense des actes rémittents, la plus fidèle, croyons-nous. à l'inspiration de saint Thomas, a paru rigide Λ nos théologiens, qui n'ont garde cependant d'en déprécier la probabilité. Ils préfèrent penser, pour leur compte, que Γaccroissement de la récompense essentielle tient non seulement à la ferveur plus grande do la charité mais à la multiplication ct continuation des actes méritoires. L'accroissement de la charité dû au mérite des actes rémittents est conféré au premier instant de la glorification, à moins qu'il ne l'ait été au purgatoire. Cf. Th. Denum, *Accroissement des vertus,* dans le *Diet, de spiritualité,* t. i. col. 151.

10° *Sur l'attrition ct la contrition* (tr. XXIV. disp. \ II, t. xx. p. 15-171). — Leur position en cette matière controversée ressort des énoncés suivants, qui sc ressentent des opinions du temps plus que de la docilité au Docteur angélique. Comme douleur requise au litre de partie du sacrement de pénitence, la contrition n'est pas exigée, mais l'attrition sufllt : ainsi l'enseignent communément les théologiens, surtout après le concile de Trente. N. 9. Pour que 1'attrition fasse partie du sacrement, il est requis qu'elle soit surnaturelle, mais non qu'elle soit de tout point efficace ct absolue : cc qu'ils appellent une attrition surnaturelle inefficace. N. 19. Mais au fruit ou A l'effet du sacrement, c'est-à-dire pour que soit reçue la grâce ct remis le péché, l'attrition efficace esl requise. N. 26. L'opinion est aussi réfutée de certains théologiens catholiques demandant, pour que soit obtenu l'effet du sacrement de pénitence, un amour de la justice. N. 39 sq.

11° *Sur les iwux solennels* (lr. XX. disp. I. dub. vu, t. xn, p. 387-109). On voit au contraire nos théologiens énergiquement attachés à la pensée de saint Thomas s'il s'agit de soustraire à toute possibilité de dispense les vœux solennels : même le souverain pontife ne peut penne ttro le mariage a qui les a prononcés. N. 91. Sur quoi ils prennent vivement à partie Cajélan, de qui un certain libéralisme en cette matière, où la théologie doit compter avec les usages romains, leur semble être une infidélité à saint Thomas.

12° *Sur le moti/ de l'incarnation* (tr. XXI. disp. IL dub. i, t. xm. p. 263-309). Nos *Salmanticenses sc* situent au terme du patient effort des thomistes du xvn· siècle (notamment Godoy, ‡11 tr. 1, disp. VIII; Gonct. *Clypeus, Dr incarn.,* disp. \ . § 6, n. 1 ii-1 v ii), qui ont tenté d'assumer dans la doctrine de saint Thomas (le Verbe s'est Incarné *à cause du péché)* le meilleur des vues scolisles (le Christ est pourtant *le premier dans les intentions de Dieu).* La doctrine qu'ils professent sur cc point est déjà dans (ionet, mais die trouve chez eux son plus heureux équilibre cl son plus ample développement.

Ils se refusent à multiplier les · instants » dans le Décret divin, à la façon de Contcnson (recopié par Bilhiart), qui s'inspire de Capréolus (copié par lo l'errarais) et l'enrichit des vues de Jean de Saint-Thomas; mais, comme Gonct· ils accueillent franchement l'idée de Scot ; le Christ est le premier voulu, ct ils l'appuient des preuves scripturaires cl traditionnelles c.n usage chez les scotistcs. Thèse qu'il serait assez difficile de retrouver chez saint Thomas cl même chez saint Paul; sur laquelle aussi des thomistes comme Capréolus, Cajélan, Jean de Saint-Thomas sont plus discrets, encore que l'on puisse observer des uns aux autres, à partir de l'intervention décisive de Scot en celte théologie, comme un accueil progressif à cc qu'avait d'émouvant pour le chrétien l'inspiration scotlste. Gonct cl les *Salmanticenses* en viennent à poser en fin première l'incarnation tout court, liée (d'une façon qui paraît arbitraire) à cette condition : qu'elle sera rédemptrice. |Vn théologien comme le H. P. Gallicr a cru retrouver dans la solution des *Salmanticenses.* d'ailleurs commune chez les thomistes modernes, ce qu'il estime être la position de .Molina : *Le vrai motif de I incarnation,* dans la *Nouvelle revue théologique,* t. xun, 1911, p. 41-57, 101-121; cf. spécialement p. 45 et 116.]

Λ cc propos de l'incarnation, consignons aussi (cf. art. J£svs-ClinrsT« t. vin, col. 1278-1279) que nos théologiens, sur le problème récent (postérieur à Cajétan) ct bien subtil de la sainteté substantielle de l'humanité du Christ, adoptent une position moyenne à l'intérieur de l'école thomiste. Disp. XII, dub. iv, n. 50, 58-60.

Le vrai sens cl la juste mesure du thomisme des *Salmanticenses* ne pourra ressortir que d'observations comme celles que nous venons de proposer. Du moins sc trouvent dès maintenant confirmées les remarques que nous suggérait ci-dessus la méthode de nos théologiens. Tout en partageant donc la sympathie ct l'admiration qui les inspirent, nous ne souscririons pas sans réserve à ces lignes qu'écrivait A leur éloge un thomiste de leurs contemporains, Jérôme Vivès *(De scientia media,* lib. I, disp. III, n. 32. Valence, 1645) : *Quod dixerim, ut quaties legeris ('.ursum Curmelitanum allegatum, adeo egregium quid concipias in schola D. Thomir, ut hoc solo sententia cui patrocinatur pro vere thomistica sit habenda.*

V. Lj (*i* › r///?>//> <,·/./ *M·)HΛ!13.* — Outre le *Cours* scolastique dont nous avons parlé Jusqu'Ici, est sorti du même collège des cannes déchaussés de Salamanque, conformément à la distribution alors régnante de renseignement théologique, un *Cours de théologie morale,* auquel le précédent fait plusieurs fois allusion. L'objet en est la préparation prochaine ct pour ainsi dire technique des jeunes religieux, au terme de leurs études scolastiques, à leur ministère de confesseurs. Celui-ci esl à son tour une œuvre collective. mais non plus anonyme.

I rançois de Jésus-Marie (t 1677) composa et lit paraître en 1665 à Salamanque le t. i de l'ouvrage, comprenant en sept traités l'étude des sacrements (excepté le mariage et l'ordre). Le l. n, avec les traités de l'ordre, du mariage, des censures, parut à Salamanque en 1666. écrit par André de la Mère de Dieu (t 1671). Au même auteur sont dus le l. m, avec quatre traités : des lois, de la justice et du droit, de la restitution, des contrats, et le t. iv, avec cinq traités: de l'état religieux, des heures canoniales, du vœu et du serment, des privilèges, de la simonie, tous les deux publiés à Salamanque en 1668. Sébastien de Saint-Joachim (t 1711) est l'auteur du t. v, qui comprend les quatre traités du principe de la moralité, du premier précepte du decalogue où il est aussi parlé de la foi. de l'espérance, do la charité, de la religion el des vices opposés, du second précepte du décalogue où est étudiée l'abjuration, du troisième précepte du décalogue où l'on traite des préceptes de l'Église. Le I. V! el dernier (Madrid, 1721), commencé par le précédent, fut

achevé par Ildcphonsc des Anges, le même qui a mis la dernière main au *('.ours* scolastique; il y est traité des autres commandements du decalogue, des bénéfices ecclésiastiques, des offices du juge. L'ensemble du *Cours* en six tomes parut à Madrid de 1717 à 1721. D'autres éditions suivirent. Dans celle de Venise, en 1755, fut ajoutée comme appendice au traité de la pénitence, par les soins d'Antoine du Saint-Sacrement, l'œuvre posthume de Joseph do Jésus-Marie sur la bulle de la Sainte-Croisade et ses privilèges.

Cet ouvrage n'est qu'un exemplaire entre mille de la littérature morale des ✕vir-xvni siècles. Il porte la marque de ce temps. La quatrième édition de Madrid, comprenant les quatre premiers tomes el parue en 1709, porte au titre celle mention significative : *Editio quarta arteris correcttor cui in /route accessere propositiones a Summis Pontificibus utroque Alexandro VII et \ III nccnon Innocentto XI novissime damnat», carumque notui» sub signo (digiti) propriis in locis, prout visum /uit decursu temporis opportunum.* Témoignage des rectifications qu'imposèrent à nombre de moralistes les interventions pontificales, Tandis que les auteurs de *Cours* scolastique ont évité de se prononcer sur les questions de la conscience, ceux-ci l'ont fait, ct dans un sens (cf. ici. art. PnonAnn.isviE, t. xm, col. 558-559) qui justifie Dollinger-Beusch de les avoir classés parmi les tenants du probabilisme. *(Gesch. der Moralslreitigkeitcn in der rômisch-kathol. Eirche,* l. i, Nordlingen, 1889. p. 61). Saint Alphonse a utilisé ccttc théologie morale.à laquelle il emprunte, plus ou moins exactement, des citations elles-mêmes plus ou moins exactes. *Ibid.,* p. 410-111. On connaît aussi le jugement de Gury, de qui les propres solutions sont plutôt conciliantes: *Copia rerum ct doctrina perspicuitate insignes. Propter sanam doctrinam generatim valde commendantur. Interdum tamen decisionum rigorem /orte plus irquo delinire ct temperare videntur* (cité par Hurler, *Nomenclator ht.,* 3e éd.. t. iv. 276-277).

L Soi io i:s. *Ilr/arma de los drscalzus de N.S. del Carmen,* Madrid, 1GIl \q„ 6 vol.; Cosmus de Villiers, *Pibliotheca carmrhtami,* Orléans. 1752; Nicolaus Antonius, *Hibliothrca his/nmica.* Horne, lG72. I. i ct 11; Martial dr Saint-Jean-Buptistc, *Hibliothrca scriptor. cornu lit. rxeate.,* Bordeaux, 1730; Hurter, X*umenclutor.* 3· éd., t. in, col. 918-929; I. iv, col. 276-277, 918, 1296.

Jl. Travaux, — K. Werner, *Dcr Id. Thomas u. Ag.,* t. I, Hatishonne, 1858, p. 887; M.-J. Schechen, *Handb. d. kathol. Dogmatlk,* I. i, Fribourg, 1873, p. 119; *Kirchcntexikon,* 2 Cd., art. *Complutcnsrr.* t. ill, col. 769-771 ct mt. *Salmanticensrr.* I. x. col. 1565; M. \nabarro. *Intenta de dicciunario blogràftcn g blblioqràflco de autorrs de la provincia dr Ihirgos,* Madrid. 1889, p. 311-311; *Divus Thomas* (de Plaisance), I. m (arm. 7-10), 1890, ait. *Patres Catnplutenscy ac Sulmanlicenies* I P. S.). p. 201-203; *Protest. Heatrncyklopadic.* art. *Salmanticensrs* (Zôckler), t. xvn, p. 396-397; *Diet. d'hlst. rt dr gfogr. reel.,* art. *Andre dr la Mère dr Diru* (P. Marie-Joseph), t. II, col. 1682-1683; art. *Antoine dr ta Mère dr Dieu* (P. Mark-Joseph), t. nr, col. 789-791; *Cursus thiologin· myst.-scholastica' Jowphi a Sp. Sancto,* éd. par Anastase de Saint-Paul, t. 1, Bruges. 1921, append.; Claudo de Jésus-Crue!(lé, dans PIntrod. à l'écrit de Jean do l'Annonciation, *Consultatio et responsio dr contemplatione acquisita,* Madrid. 1927, p. 9-10; Marcel dr l'Enfant-Jésus, *Apuntos historicos sobre la fllaso/ta rn la orden carnulitana,* Burgos, 1928. p. 39-13; B. F. M. XIbcrlu, *Ix thomisme dr Tèrolr rarmèlitainc,* dans *Mélanges Mandotinrl,* t. r, Paris. 1930, p. 111-118; Benoît-Marin de la Croix, *Le» carmes aux universités du Moyen Age,* dans *Etudes carmétitaines,* t. xvn, P· part, (avril 1932), p. 82-112; Elisée de lu Nativité, *La vie intellectuelle drs cannes,* dans *Etudes rarmélitainrs.* t. XX, Ir» part, (avril 1935). p 93-157.

Dons ce Dictionnaire, notices sur Antoine de us Mïuf. df. Diev. 1. i. col. 1115 (C. Toussaint); Dominique de SsiNTE-TiftHESE. t. iv, col. 1667 (P. Servais).

Th. Deman.

SALAS (Jean do), jésuite espagnol, né à Gtlmiel de Izân, diocèse d'Osma. le 3 décembre 1553. Entré dans la Compagnie le 7 septembre 1569, il enseigna lu philosophie à Ségovie et la théologie à Compostcllr, Barcelone, Salamanque, Valladolid et Home. Appelé dans celte villo lors de la dispute *Ce auxiliis,* il y fut quelque temps censeur général des livres de la Compagnie cl théologien du P. général. Devenu dans sa patrie quelques années avant sa mort, il y travailla *h* la publication de scs ouvrages lout en continuant d'enseigner; il occupait hi chaire du soir à Salamanque, quand il mourut dans cette ville, le 20 septembre 1612. Sotwell donne du théologien cette appréciation générale : *Vir /uit, judicio P. Claudii Acqiiavivir, inter doctissimos totius Societatis, assidttir lectionis librorum omnium ct /idclissinuv memoria·, ita ut omnium pene auctorum et facultatum ipse solus bibliotheca esse videretur, ct tanquam sapientice oraculum, in dubiis passim a pluribus consuleretur.* Le Il. Aslrain ajoute que cependant le P. Acquaviva Iui adressa de. sévères avertissements au sujet de quelques opinions extraordinaires que le P. Salas soutenait. D'Annibalc *(Sun:· muta,* 5 éd., 1908. t. 1, p. I) inet Salas au nombre des meilleurs moralistes de son temps et l lurler dit de lui: *in rc morali est auctor gravis.*

(Fuvhes. — 1° De son vivant, Salas publia trois volumes d'études sur la !·-!!· de saint Thomas : I. *In /im-//» divi Thoma tomus / complectens a quies-Hone p ad x/A /n m inclusive, in IX tractatus distinctos,* Barcelone, 1607. 13 IG p.;2. *Tomus // a quirst. XMX ad /..v.V.V/A3m inclusive, cl tractatus de habitibus, virtutibus. donis Spiritus Sancti ct peccatis,* Barcelone. 1609, 852 p.; les deux tomes sont dédiés au IL P. Claude Xcquaviva ; 3. *Tractatus de legibus in Dm-llr S. Thomæ. Opus non solum theologis muralibus, sed etiam juris utriusque consultis pernecessarium,* Lyon, 1611, 632 p.

2° Apres la mort de Salas, le P. Diego Munoz qui, d'après t riarle. t. n, n. 3633, aurait été son propre frère, fit paraître un autre ouvrage du défunt : *II. P. Joannis dr. Salas... commentarii in ll m-llr D. Thomiv dr contractibus, sive tractatus quinque de emptione cl venditione, de usuris, de. censibus, dr cumbiis, dr ludo.* Lyon. 1617, 685 p.

Ccs commentaires utilisent les grands trailés *De jure ct justitia* écrits dans la deuxieme partie du xvr siècle el examinent en détail ct avec netteté les opérations commerciales et financières du temps; le 2e traité, *De usuris* paraît particulièrement intéressant pour l'étude historique de la doctrine catholique du prêt à intérêt·

3° Avant sa mort. Salas avait revu, corrigé ct enrichi de notes en vue d'une nouvelle édition, une traduction castillane de l'ouvrage bien connu du cardinal Tolct. version attribuée dans le titre au docteur Diego I lenriquez de Salas cl qu'l riarle. t. ni. n. III2. soupçonne être Pieuvre du P. Salas lui-même. *Instrucciôn de sacerdotes U suma de casos de concienda...* Celte réédition parut en 1613 à Valladolid ct fut suivie de plusieurs autres.

1° Enfin Sommcrvogel signale divers traités inédits de Salas, conserves â Borne ou ù Salamanque, entre autres un ouvrage *De gratia ct auxiliis,* celui sans doute qui, au dire de Sotwell. gardé dans les archives romaines de la Compagnie au xvif siècle, attendait pour paraître que fût levée la défense portée par le Saint-Siège de toute publication sur ccs matières.

N. Sotwell. *Iiibliotheca Script. S. J.,* 1676, p. 501 ; S<unnicrvogcl, *IHblioth. dr la Compagnie de Jésus,* t. vil, col. 118-119; Hurler. *Nomenclator,* 3· éd., 1907, t. III, col. 580-590; J.-E. I rlarte, *Catâlogo razonado de obras anùnymax g xrudünima.s dr aulorts dr la ſ dr J. prrtrnecirntcs à la antigua asislrncia rspaûola,* 1905-1906. I. n. n. 3633, et t. III, 11. 3721 d H 12; Ant Utrilln, *Historia de ta Comp. dr Jésus rn la tui^t. dr lApαOα,* I. iv. 1913, p. 71 rt 232.

B. Βηουπχληη,

SALAZAR (Étionne de), théologien ct exégète, naquit à Grenade (Espagne), vers 1533 d'une famille noble. Jeune encore il se lit aligns lin a Salamanque. Après avoir enseigné pendant plusieurs années les arts, ct la théologie, il obtint la permission d'aller aux missions d'Amérique, où il sc distingua par son zèle. Ron- (ré en Espagne, il fut délégué pour assister au chapitre général de Padoue. Get le assemblée le nomma lecteur de théologie du couvent de Bologne, oil cependant il n'enseigna pas longtemps, ayant pris la résolution do passer à l'ordre des chartreux. En ciïct, vers 1571, il entra à la chert reuse de Porta Cœli, près de Valence (Espagne), ct apres sa profession fut successivement prieur de plusieurs monastères espagnols. En 1506, à son instance, le chapitre général le déchargea de tout emploi et lui permit de se retirer à Porta Cœli afin de terminer ses commentaires sur l'Écriturc sainte. C'est dans cette chartreuse qu'il mourut le 28 janvier 1596. Sa vil fut toujours edi liant e el ses vertus approcitèrent de l'héroïsme. Il excellait dans la connaissance de l'hébreu, du grec et du latin. Ciaconius dit que ses commentaires sur le Pcntatcuque, les Psaumes et les Évangiles de saint Matthieu ct de saint Luc sont pleins d'érudition. Il a interprété plusieurs autres livres de l'Ancicn Testament. On a public sa *Genealogia Jesu Christi, Redemptoris nostri,* avec le commentaire sur In venue des mages. Lyon. 1581, in-12. 176 p. Il a laisse en manuscrits ses leçons sur les trois livres *De anima* d'Aristote ct sur la *Somme* de saint Thomas, scs réfutations de toutes les hérésies et son livre *Adversus Montanum.* 11 composa aussi des homélies sur les évangiles de toute l'année, ct lit imprimer un recueil de vingt discours sur le *Credo* où il expose la doctrine chrétienne. Grenade. 1577. in-1°; Lyon. 1581; Alcalà ct Barcelone. 1591. toujours in-4°. Le dominicain Jérome Giovannini (t 1601) en a publié une traduction italienne. Dom Étienne avait préparé pour l'impression un autre volume de discours sur les vertus, les préceptes ct les sacrements, mais la mort ne lui donna pas le temps de réaliser son projet.

Posscvln· Antonio. Morozzo dans le *Theatrum chronoh S. ord. cartus.*, p. 132; Richard et Giraud. Dupin, etc.

S. At τόπι:.

SALERNI Jean-Baptiste, jésuite italien, né le 24 janvier 1670 à Naples, entra au noviciat de cette ville le 13 juin 1687; il fut six ans préfet du Collège des Grecs, à Rome, où il enseigna l'histoire et la controverse, puis il professa le droit canon au Collège romain pendant neuf ans. Très estimé par Clément XL il fut choisi comme théologien d'Annibal Albano, neveu du pape, envoyé en 1709 en qualité de nonce extraordinaire auprès de l'empereur Joseph l,r cl de son successeur Charles VI. à la cour de Vienne, puis auprès de l'électeur de Saxe, l'rédéric-Augusle. roi de Pologne. \u milieu des vicissitudes drs traités el du r glemenl des affaires ecclésiastiques. Salerni s'occupa très activement de ramener la maison électorale de Saxe à la foi. Clément XI le récompensa de son zèle el de son succès en le nommant cardinal au consistoire du 29 novembre 1719. B mourut le 30 janvier 1729.

De son enseignement au Collège des Grecs. Salerni n laissé un *Specimen orientalis Ecclesia* in-8°, Rome, 1702, où il étudie l'histoire générale do l'Église d'Oncnl jusqu'au coin lie de Nicéc <l les idées de celle Église sur la primauté romaine; le t. n. paru en 1706. continue celle histoire jusqu'au second concile de Constantinople. Il en publia un abrégé la même année. Il promettait une partie polémique sur le schisme des (»rccs; elle n'a sans doute pas été publiée. Les A/r- *moires dr Trévoux* se plaisent à louer l'érudition el la « saine critique » de Salerni.

Hurter, *Nomenclator.* 3· éd., t. iv. col. 1206; Sommer-Vogcl. *Ilitd. dr la ('amp. de Jésus.* t. vif, col. 162-163 (ccs deux ‡autour sont à corriger d'nprés l'étude ci-de^ons mentionnée d« B. Dûhr); de Gullhermy, *Ménotoge tialie,* I. i, p. 155; *Mémoire de Trévoux,* juin 1708. p. 1088-1089; février 1711. p. 221-237 (analyse du t. fl).

Sur le rôle dr Salerni <l ïn hi nnnei.iture d'Albano, cf. St. Zaleski, *Jezuicl in Falser.* t. nt, 2 partie, p. 115-529. *passim;* Lwow. 1902: L. Pastor, *Gwhiehfe drr Ptipste,* t. xv, *passim;* B Duhr, *hie Kotwnlnn dts Kurprinzrn Friedrich August von Sachsen,* duns *Slimmrn drr Zeil,* mai 1926. p. 101-117.

A. Rayez.

SALIAN Jacques, jésuite, né à Avignon en 1558, entra dans la (Compagnie en 1578 ct fut longtemps professeur de belles-lettres à l'université «le Pont-â-Mousson, au dire du P. Caravon, abreviateur d'Abrarn; il y devint préfet des étude s el chancelier; il enseigna ensuite la théologie morale el Γ Écrit tire sainte au collège de Dole et fut nommé recteur du collège de Besançon; enfin, comme prédicateur, directeur de conscience ct *scriptor,* il fut attaché au Collège de Clermont a Paris, de 1613 à 1621 ct de 1628 à sa mort le 23 janvier 1641.

Il public *Annates ecclesiastici Vet. Test.,* 6 vol. in-fol., Paris. 1619-1624 ; une P édition en paraissait déjà en 1611. Enthousiasmé par la publication des *Annates* «le Baronius (1588), Salian s'était promis de leur donner ce complément qu'il jugeait indispensable : l'histoire du monde profane et sacré, développée dans le cadre des livres de Γ Ancien ct du Nouveau Testament (jusqu'à l'Ascension). Le t. v fut l'occasion d'une controverse avec J. d'Auzoles de La Peyre à propos de la chronologie de Job; le P. Petau s'en mêla pour l'achever, *La pierre de touche chronologique,* 1636. A la demande dû ses amis. Salian composa *Annalium ecclesiasticorum Vet. Test, epitome,* in-fol.· Paris, 1635 (autres éditions, Cologne, 1636; Rouen. 1616, etc.; Lyon. 1661). dédié à Richelieu. Le capucin Brice de Rennes, missionnaire en Égy pte et en Palestine, le traduisit en arabe, 2 vol. in-4°, 1653. Salian publia le résume de ses deux ouvrages précédents *Enchiridion chronologicum.* in-12. Paris. 1636 (Cologne, 1638). Le jugement porté par de Backer sur la première publication (qu'il emprunte au dictionnaire de Moréri) s'étend aussi aux deux autres ;

Cet ouvrage suppose beaucoup de recherches ct d'érudition, mais il manque quel<|uefois d'exactitude cl de criliipic. »

Salian s'occupa aussi de spiritualilé. Il composa : *De timoré Dci,* in-4ft. Paris. 1629, qu'il présenta en français : *L'ambassade de la princesse crainte de Dieu, /ille du Dieu vivant et de sa justice...,* in-8", Paris. 1630; il en existe une traduction espagnole par h P. Jérôme de Perea; *De amore Dei,* in-Iα. Paris, 1631 et *Traité de Tumour de Dieu.* in-4°, Paris, 1631; .1rs *placendi Dco,* in-16. Paris, 1635, rt *Lrl de plaire ti Dieu,* in-16. Paris, 1635.

Sommcrvogel, *Uibllolh. de la Comp. de Jetas,* t vn, col. 466-170; Hurler, *Nonirnclatar,* 3· édit., t. 1!1, col. 816; de Gullhermy, *Aténologe dr h'rancr,* t. i. p. 117-118; Solwell, *Hibl. wtptorum Sac. J.,* p. 386; Pouqurniy, *Histoire de lu Comp. de Jésus rn France,* t. iv. 1925. p. 273; G. Dupont-l'errier. *Du collège de Clermont au lycée Louis-lr-Grand.* t. ni, 1925, p. 32; Caniyun. *Documents inédits,* t. v : *L'uni· limité dr PontMousson,* 1870, p. 27S-282, (Nous ‡von •ignalc le passage et les charges du P. Salian à Ponl-û-Mousson d'après Catayon. traducteur d'Abrajn; nom tenons à noter que nulle part nous n'avons trouvé un *confirmatur;* Sommcrvogel parle de professoral sans indique! le nom du college ou «les collèges. l.e *curriculum* donné par Cnrayon semble sc heurter a des difficultés sinon à de contradictions; jusqu'à preuve du contraire, force nous est, ccpvndant.de nous en tenir la. Salian est seulement signale comme professeur de logique nu collège de Dijon, en 1593. par L. Carrez, *Catalogi prou. Campagni.T Soc. Jesu,* t. i. p. IR')

A. Rayez.

SALIER Jncqucs, minime (1615-1707). Né à Sauliou (Côte-d'Or), il entra de bonne heure dans l'ordre des minimes, où il occupa des charges importantes, professeur de théologie, provincial, enfin déilniteur dc la province dc Bourgogne; il mourut à Dijon le 20 août 1707. Son œuvre principale est son *Historia scholastica de speciebus eucharisticis, sive dc formarum materialium natura singularis observatio ex sacris prophanisgue autoribus,* 3 vol. in-4°, parus successivement : t. i, Lyon, 1687; Paris, 1689; t. n, Dijon, 1692; t. ni, Dijon, 1704. Disciple dc son savant confrère, le P. Maignan, Salier a voulu justifier du point de vue de l'histoire la position adoptée par l'illustre minime dans la controverse relative aux accidents eucharistiques. Voir ici Eucharistiques *(Accidents),* t. v, col. 1430-1433. Il étudia donc à travers les âges, depuis les origines les plus reculées, jusqu'à l'époque de la scolastique, les concepts dc matière, dc substance, d'accidents, exposé historique qui tendait A montrer le peu dc consistance des doctrines reçues dans l'Ecole, lesquelles devaient céder la place aux théories cartésiennes. Mais Salier ne s'est pas aventuré dans une discussion do ces dernières, ni surtout dans leur application au dogme dc la présence réelle et de la transsubstantiation. On trouvera un compte rendu fort ample de son t. î, dans la revue publiée à Kollcrdam, par Bnsnage, *Histoire des ouvrages des sçavans,* septembre 1690, p. 13-22.

Le 1.1, de Salier fut assez vivement attaqué; on lui reprochait cn particulier ce qu'on appelait scs plagiats : dans sa revue des opinions anciennes sur le sujet étudie, il avait pris, disalt-on, dc toutes mains. Il sc défendit dans le *Cacoccphalus sive de plagiis opusculum, in quo vana plagiariorum vitia traduntur ct ingenuorum operum jura ex prophanis sacrisque aularibus vindicantur,* in-12. Mâcon, 1691. 127 p. D'inspiration toute différente est l'ouvrage intitulé : *Pensées sur le paradis d sur l'âme raisonnable,* s. l. n. d. (I)ijon). ‹ Quoique, dit Papillon, le titre promette des pensées sur le paradis, tout l'ouvrage cependant roule sur l'âme raisonnable. »

Papillon. *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne,* t. il, Dijon, 1745, p. 230.

É. Amann.

SALIMBENE DE ADAM f frère mineur italien et célèbre chroniqueur du ⁂m siècle. - Né ù Parme, le 9 octobre 1221, dc Guy dc Adam ct de linelda de Cassio, il fut tenu sur les fonts baptismaux par un baron français du royaume dc Jérusalem, Balicn dc Sagitta ou de Sidon, qui revenait de Terre sainte et dès lors le futur frère mineur porta le nom dc son parrain. Dans sa famille toutefois ct dans son entourage on l'appelait communément Ognibene *(Omne-bonum*Λ Il fut reçu dans l'ordre des frères mineurs le 4 février 1238, à Panne, par k· fr. Elle, alors général et dc passage dans cette ville. Son père irrité mit tout cn œuvre pour le ramener à la maison paternelle; il cn appela au frère Elle et à l'empereur Frédéric II lui-même, mais cn vain. Le jeune novice, envoyé entre temps au couvent de Fano, ne voulut rien entendre et, le noviciat terminé. le fr. Ognibene, pour échapper aux embûches et aux menaces de son père, alla séjourner quelque temps au couvent de Jesi. dans la Marche d'Ancône et, après Pâques 1239, il partit pour Lacques cn Toscane. En passant par CittA ‹ll Castello, il y rencontra un vieux frère, que saint François avait encore revêtu dc l'habit franciscain ct, comme, il le raconte lui-même *(Chronica,* éd. O. Holdcr-Egger, p. 38-39), cc frère, étonné qu'il s'appelât Ognibene *(Omne-bonum)* lui dit : *Pili, nemo bonus nisi solus Deus. De cetero nomen tuum sit frater Salimbene, quia tu bene Miltasli bonam religionem intrando.* Et depuis lors Ognibene s'appela Salimbene. ll resta cn Toscane depuis 1239 jusqu'en 1247 : d'abord A Lacques (1239-1241); ensuite A Sienne (1241 1243), OÙ il fut ordonné sous-diacre et vit ct entendit pour In première fois le mineur Hugues de Digne, ardent défenseur des théories de Joachim de Flore; enfin A Pise (1243-1247), où il reçut le diaconat ct s'initia aux doctrines joachimites sous la conduite d'un des plus ardents disciples du fondateur calabrais. Benoit, abbé de l'abbaye de Saint-Pierre de Camajore. entre Lucques ct Pise. Voir A. Callebant, *Le joachimite Benoit, abbé dc Camajore ct fra Salimbene.* dans *Arch, franc, htsl.,* t. xx. 1927. p. 219-222.

Après la mort de son père (vers 1245), qui jusqu'A la fin dc sa vie travailla A le faire sortir de l'ordre franciscain, Salimbene rentra, vn 1247. dans sa province dc Bologne, A laquelle il appartenait. Il habita d'abord à Crémone, d'où, après l'expulsion des mineurs dc leur couvent par les années impériales, il se rendit à Parme, où il se réconcilia avec sa mère, qui peu après entra dans l'ordre dc Sainte-Claire. Comme cette ville était assiégée par Frédéric II, il fut envoyé par son provincial en France avec son compagnon Jcannlno de Ollis. A partir de cette année (1217), Salimbene commence les voyages innombrables au cours desquels il rassembla toutes les notes, tous les rapports et tous les mémoires qu'il retravaillera plus tard dans sa fameuse chronique. Le ler novembre 1217, il était A Lyon ct il visita successivement les couvents franciscains de Villefranche, Troyes, Provins, Paris (où i) resta du 2 au 9 février 1248), Sens. Auxerre. \ ézelay, Arles. Hyères. Aix, Tarascon. Beaucairc, Marseille et Nice. Il assista à Hyères à une joute joachimite d'Hugues de Digne, qu'il décrit longuement, moins peut-être pour exalter le savoir dc son confrère, que pour faire l'apologie de son joachimisine. Pendant ses voyages dans le sud de la France, Salimbene fut presque toujours en compagnie d'Hugues de Digne, qui l'accompagna partout. Ils résidèrent du 20 juillet 1248 jusqu'au mois de septembre de la même année au couvent d'Aix, où ils transcrivirent l'*Expositio super quatuor evangelia* de Joachim dc Flore pour le général Jean de Parme.

Au début dc novembre 124 8. Salimbene s'embarque pour Gênes, où, entre le IG et le 19 décembre, il est ordonné prêtre, après avoir subi un examen au couvent d'Arles le 28 et le 29 septembre 1248. Chargé d'une mission spéciale pour le général Jean dc Parme, qui, â son retour de la visite canonique de l'Espagne, avait été convoqué par le pape Innocent IV, I oujours à Lyon, pour une entrevue au sujet dc l'union des Grecs avec l'Eglise romaine, Salimbene revint en 1'rance au mois de février 1249; nous l'y retrouvons â Hyères, Avignon. \ tenue, Lyon ct Embrun, il rencontre ù Lyon son provincial dc Bologne, qui, indigné d'apprendre que Salimbene, envoyé en France pour étudier. courait tous les couvents du pays, lui donna ordre de regagner sa province et de rk tourner â Bologne. Salimbene regagna l'Italie au mois d'avril 1249. Après s'être arrêté dans plusieurs villes, principalement à Gênes. Parme et Bologne, il fut envoyé par son provincial au couvent dc Ferrare. où il résida pendant sept ans (1249-12.56). Les années qui suivent sc passent en séjours plus ou moins prolongés en différents couvents de sa province de Bologne, qu'il ne quitta plus, si ce n'est pour visiter, cn 1265, Assise ct l'Alvernc. De 1279 A 1285 il résida au couvent de Beggio Emilia, où en 1283 il commença la rédaction dc sa célèbre *Chronique,* de 1285 ù 1287 ou 1288 ù Monte falcone. On n'a aucun renseignement sur le couvent qu'il habita après et on ignore complètement l'endroit et l'année dc sa mort. Le dernier événement mentionné dans sa Chronique est le siège dc Montecavallo, qui cul lieu au mois de Juin 1288.

Salimbene s'cst acquis une célébrité universelle par sa *Chronica* qui s'étend de 1168 *h* 1288 et qui constitue une source précieuse non seulement pour l'histoire franciscaine ct l'histoire politique et ecclésiastique dc cette époque, mais aussi pour l'histoire littéraire des doctrines théologiques, des mouvements religieux, dc la prédication, des mœurs du peuple et du clergédc cette période. Cette *Chronica* est conservée dans plusieurs manuscrits énumérés par O. J folderEgger, dans son édition, p. xxvpxxxr. Le plus important est sans conteste le ms. *Vat. lat. 7260,* qui, d'après le même O. Ilolder-Egger *(ibid.),* devrait être considéré comme, un autographe. Vivement désirée par les historiens, la première édition de la *Chronica,* faite sut le *Vaticanus* cité, fut élaborée par A. Bertanl, ct parut dans les *Monumenta historica ad provincias Parmensem et Placentinam perlinentia,* t. ni, Parme, 1857. Comme celte édition était défectueuse, on apprit avec grande joie, en 1889, que O. l lolder-Egger s'était chargé de fournir un texte critique dc la *Chronica.* Celui-ci y travailla de 1881 à 1908; il n'eut pas le plaisir d'en voir l'édition définitive, qui parut dans les *Mon. Germ, hist.. Scriptores,* t. xxxn, Hanovre et Leipzig, 1905-1913, par les soins de B. Schmeidler. · Otto édition, comme l'aflirme avec raison le P. M. Bihl, attendue avec tant d'anxiété, est un coup dc maître. Elle est travaillée avec une exactitude étonnante ct la reproduction du texteest poussée jusqu'à l'extrême scrupule.» Voir *Salimbene,* dans *Études francise.,* t. xvi, 1906, p. 521. Pour la partie conservée de la *Chronica,* Salim-i»enc y travailla depuis 1282 ou 1283 jusqu'en 1288. Voir O. l lolder-Egger, *éd. cit.,* p. xx-xxn. Les principales sources de la *Chronica* sont la *Chronica* de Slcard dc Crémone pour les événements après 1180, le *Liber de temporibus* de Albert Milioli, la *Chronica* de Martin d'Oppau. la *Legenda aurca* dc Jacques dc Voragine. *VHistoria scholastica* de Pierre le Mangeur. *VHistoria Langobardorum* dc Paul le Diacre, la *Vita camiſssa Mathildis* de Donizon. les *Annales Parmenses* perdus.

Dans cette *Chroniea,* qui tient à la fois de la chronique universelle et régionale, de l'histoire ct de l'exposé moral, Salimbene relate tout ce qu'il a vu rt entendu lors de ses nombreux voyages à travers l'Italie ct la France. Elle contient donc une foule de renseignements sur les villes ct les coux'cnts. dans lesquels il a résidé, sur les personnages illustres qu'il a rencontrés et fréquentés, sur les doctrines défendues autour dc lui, surtout sur le joachimismc, sur h s principaux théologie ns. philosophes ct prédicateurs populaires illuminés dc l'époque, sur les luttes entre le clergé séculier cl régulier, sur ks différentes sectes cl fraternités propagées autour de lui, sur les guerres intestines en Italie et lu conflit entre le pape et Frédéric IL sur les événements politiques cl religieux de ce temps, sur la vie religieuse, morale et sociale du peuple.

Il existe aussi des traductions de la *Chronica* en différentes langues. Ainsi en Italien, nous avons les versions de C. Cantarelli, *Cronaca di /r. Salimbene, Parmigiano,* Parme, 1882, 2 vol,, ct de G, Pochettino, *La Cronaca di /r. Salimbene,* San Gasclano Val di Pesa, 1926, faites sur le texte défectueux publié par A. Bertani; celle de F. Bcmlnl, *La bizarra Crunaca di fr. Salimbrnc,* Lanciano. 1926, faite sur le texte critique de O.l lolder-Egger. En français une traduction dola partie de la *Chronica* se rapportant particulièrement à la France, a été donnée par le P. Pacifique d'Aincrevillc, O. F. M., dans *La France franciscaine,* t.i. 1912, p. 25-75; en allemand il existe *Die Chronik nach der Ausgabc der Mon. Germania historica.* l cipzlg, 1911, par A. Doren. G.G. Coullon a traduit une grande partie de la *Chronica* cn anglais, tout en l'illustrant d'un commentaire, dans *From St. Francis to Dante,* Londres. 1906 et 1907.

Λ côté de cette grande *Chronica,* Salimbene doit avoir écrit quelques autres chroniques de moindre étendue, auxquelles il fait souvent allusion dans la *Chronica.* Ainsi il cite bien des fois une *Chronica m qua decem scelera Friderici describuntur,* qu'il appelle aussi *Chronica brevior;* une *Chronica de similitudine et exemplis, de signis et figuris et de mysteriis Veteris et Xovi Testamenti,* dans laquelle, sc basant sur les Décrétales dc Grégoire IX, il fournit des notices sur Pierre Lombard et Joachim de Flore, et qu'il désigne aussi comme *Chronica brevior;* une *Chronica,* qui. d'après le témoignage dc Salimbene lui-même, débute : *Octavianus Cesar Augustus,* qu'il rédigea cn 1250 au couvent dc Ferrare ct qui allait jusqu'à *YHistoria Langobardorum (O.* Holder-Eggcr, *éd. cit.,* p. 217); quelques autres *Chroniae,* auxquelles il fait allusion dans sa grande chronique, *éd. cit.,* p. 293 : *sicut in hue chronica, et in alia et in tertia et in quarta... optime et pluries demonstravi.*

Des citations fournies par la *Chronica.* il résulte aussi qu'il composa un *Tractatus de Heliseo (ibid.);* un *Tractatus papa· Gregorit X,* qui peut-être faisait partie d'une chronique disparue *(éd. cit.,* p. 172); un *Liber de prselato* ct un *Tractatus dr apostolis,* qui ont passé dans la grande *Chronica (éd. cit.,* p. 96-163 ct p. 254-294). D'après M. Bihl, O. F. M. *(art. cit.,* p. 525). « on trouve dans le *Liber de prielato* beaucoup dc détails sur le fr. Elic, mais non une biographie méthodique. Salimbene a écrit ce livre du point dc vue qu'il avait en 1283. c'est-à-dire après la chute ct l'apostasie dc cet ancien général de l'ordre franciscain ». Selon un article anonyme : *l n saggio di storia /rancescana.* paru dans S. *Francesco d'Assisi,* t. ix. 1929. p. 210-218, ce livre ne constituerait point une source véridique et digne dc fol pour la vie dc fr. Élie: des treize accusations portées contre lui par Salimbene, plusieurs seraient exagérées, inexactes et même fausses. Dans le *Tractatus de apostolis,* le chroniqueur traite de faux apôtres, qui sc disent apôtres et ne le sont d'aucune façon, à savoir des différentes sectes hérétiques ct dc plusieurs fraternités, qui se constituaient alors presque chaque année à côte dc l'ordre franciscain, auxquels elles empruntaient quelque pièce dcleur habit religieux. Il y fournit des traits intéressants sur les fondateurs cl ks principaux adeptes de ces sectes ct poursuit dc ses Invectives ces apostoliques, ces *ri baldi et deceptores,* comme il les nomme, qui feraient mieux de garder les vaches cl les porcs que de prêcher cl de parcourir l'Italie pour sc foire vénérer. \ oir *Chronica. éd. cit..* p. 293. H les charge dc toutes sortes d'épithètes plus Ignobles les unes que les autres : *ribaldi. porcarii, stulti, ignobiles, synagoga sathanic.* etc. *(éd. cit.,* ρ. 255) et leur donne les occupations les plus x îles : *vaccas ct porcos custodire, latrinas purgare,* etc. *(id. cit..* p. 293).

I'n 1259, Salimbene rédigea à Borgo San-Donino un *Liber Tcdiorum ad similitudinem Pateccli,* Voir *Chronica, id. cit.,* p. 164. Lc *Liber Pateccli,* que le chroniqueur franciscain imita, a été édite par F. Novati. *Girardo Pateg c le suc « Noie », testo inedito del primo dugento,* dans *Hcndiconti del H. Istituto Lombardo,* t. xxix. 1896, p. 279-288 cl 500-516. O. Holder-logger pense que la *Chronica theologi Parmensis ord. minorum,* quo Fl. Blondo a transcrit dans son ouvrage *Historiarum decades,* doit être identifiée avec la *Chronica de duodecim sceleribus Friderici* de Salimbene. Voir Préface, dans *Chronica,* p. xxvi; P. Schcffcr-Bolchorsl. *Salimbene und Diondo. 7.ur Geschichtc des Mi. und .x/π. Jahrhunderts,* Berlin, 1897. p. 284-289.

Pour la bibliographie, nous renvoyons a Bernini. *Hibliugratla Salimbcnlana,* dans *Studi franc..* IIP sér., I. IV, 1932, p. 80-85. ou l'on peut voir un grand nombre

étuden parues sur Salimbene rt sa *Chronique.* Il faut y apporter toutefois les correction suivantes : M. Blhl. O. F. M.. *Salimbene,* dans *Étude franc.,* t. xm. 1900, p. 520-532; L. Clédat, *J.a chronique de Salimbene,* dans *Annuaire de la Faculté des lettres de Lyon.* fasc. I, n. 3, Paris. 1883, p. 201-211; fasc. 3. Paris. 1885. p. 101-192, ct dans *Kro. hiilor..* t. xxiv, 1884, p. 221-227; É. Gebhart, *Fra Salimbene. franciscain du Xlit·siècle,* dans son ouvrage *La rrnaissance italienne ct la philosophie de I'histoire.* dans *Études méridionales,* Paris, 1887, p. 107-132; C. Huiler, *Urber den Wrrt und den Inhall drr ymssen hamhchrifllichrn Chronik Salimbene d Adami * non Parma,* dans les *Grlehrte Anzrigrn.* de Munich, 1812. p. 673-096; .J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.,* 2· éd., t. m. Home, 1936. p. 77-78. Enfin il faut ajouter les études suivantes, omises par F. Bernini : Λ. Ccrlini, *Fra Satimbene e le rronachr attribuite ad Alberto Milioli,* dans *Arch. Muraloriano,* t. r, p. 383-109; P. SchcfTer-Bolcliorst. *Satimbene und Iliondo,* dans Zur *Geschlchle des XII. und XIII. Jahrhunderts,* Berlin, 1897. p. 281-289; AITo-Pczzana, *Mrmarie degll scrittari e letterali Parmigiani,* t. vî, 2r part.. Panne, 1827, p. 56-58; A. Dorcn, *Die Chronik non Fra Salimbene narh der Aiugabc der Mon. Germ, hhl.,* Leipzig, 1911; A. Dove, *Erinnerunycn eine Hellclmôuch* dans *Ausgcuiühlte Schriftchen.* Leipzig. 1898. p. 36-53; G. Golubovich. O. F. M., dans *La Verna,* t. il, 1901. p. 560-568. qui tient que Salimbene mourut en 1290; A. Callebant, O. F. M.. *Le foachimite Hennit, abbé de Camajore rt fra Salimbene,* dans *Arch, franc, hist.,* t. xx, 1927, p. 219-222; Maximilien de Moerdijk, O. M. Cap., *Salimbene,* dans *Franc. Leocn,* t. ix, 1926, p. 132-138; M. Sarti-Fattorinl, *De claris archiyymnasii Ilunonlensi professoribu* l. i, 2 part., Bologne, 1772, p. 208-211; M. Mnnsllcld, *Fra Salimbene of Parma : mendicant and gentleman, 1221-1289,* dans *Dublin llctdrtn,* janvier 1932; A. Ccrlini, *Fra Satimbene e le cronache attribuite ad Alberto Milioli. ! codici e la ricostruzione del · Chronicun llegiense »,* dans *Holl. ist. star. liai, c arch. Muraturiano,* t. χιλιιι, 1932, p. 57-130; *In saggio di starfa franctscana,* dans *San Francesco d Assisi.* t. IX, 1929. p. 210-218; Br. Katterbach-A. Prize:-C. Sllvaï'aroiica. *Exempla scripturarum edita consilio et opera procuratorum bibliothecae rt tabularii Vaticani,* fasc. I, *Codices latini saxuli XIII,* Home. 1929; V. Sordui, *Hicordi r monumenti antonianl di Parma,* dans *Boll. franc, stor. bibliogr..* t. ili. 1932, p. 101-126; E. Buonaiuli, *Gioacchino e Salimbene,* dans *Iticerch· rcliy..* t. M, 1930, p. 567-568 rl t, mi, 1931, p. 89; F. Bernini, *II parentado r Cambientl familiare del cronista fr. Salimbene da Parma seconda nuovi documenti,* dans *Arch, franc, hist.,* t. χχviii, 1935, p. 315-373; le même, *Che coxa vide r racconto di Ferrara il cronista Salimbene da Parma,* dans *Ilivista di Ferrara,* janvier 1935; le même. *Dante c Satimbene.* dans *Convivium.* t. mu, 1936, p. 19-57; le même, *Frammmli trascuratl d'una Cronaca minore di Salimbene,* dans *Nuooa riulsta slorica,* t. xix. 1935, p. 196-211.

A. Tektaert.

SALINAS Jean (xvin- siècle). Napolitain «l'origine, Il entra chez les chanoines réguliers du Latran. où il professa la théologie. Il a fourni quelques éditions «les auteurs mêlés a la controverse semi-pélagienne; encore qu'elles ne soient pus sans mérite, ces éditions sont gâtées par le point de vue apologétique qui y prédomine; il s'agit de montrer «pic des auteurs comme Vincent de Lérins, Hilaire «l'Arles, protagonistes «le l'erreur semi-pélagienne, ne s'écartent point, en dernière analyse, «le renseignement commun sur la grâce. *Sanctorum Vincenth Lirincnsis rt Hilarii A relaientis opera ad mss cod. insigniorrsque rditiones recognita ac noth observationibusque illustrata,* in-8", Home, 1731. dédiés au pape Clément XII; édition jugée très sévèrement par Schünemann (voir *P. L.,* t. L, col. 636); *Sancturum Prosperi Aquitani rt Honorati Massiliensis opera, notis observattonibusqur illustrata,* in-8", Borne, 1732. dédiés au même pape, il ne s'agit pas «le. toutes les œuvres de Prosper, mais seulement «les «leux lettres de Prosper et Hilaire a Augustin, «lu *Carmen de ingratis* ct enfin do la vie d'Hilaire d'Arles par I lonoré «le Marseille. A ces «leux premiers volumes, Salinas méditait d'en ajouter un troisième où il aurait *ex professo* développé son argumentation ct fait l'histoire «lu monastère «le Lérins; ce dessein n a pas été réalisé et cela vaut mieux (cf. Schonemann, dans *P. L.,* t. u, col. 59-60). Salinas avait aussi édité à Home, 1731, la *Vita S. Augustini* de Possiditis, en utilisant l'édition «les mauristes. Hans sa préface, il avait promis de joindre l'opuscule d'Hugues «le Saint-Victor *De institutione noiutiorum;* puis, sc ravisant, el pour donner un juste volume, il rédigea une dissertation *De nita rt rebus gestis Possidit* qui n'est pas sans valeur (Schünemann, dans *P. L.,* t. L, col. 104-405),

L«îs notices «lo Schônemann. citées dans l'article; ci. Hurter, *Xomenclator,* 3· éd., t. iv, col. 1139.

E. Aμλχχ.

SALL Antonin, dominicain belge, professeur à Louvain, puis à Home, mort en 1739, a laissé : *Philosophia ad mentem Angelici docturis...,* Louvain, in-4·, 1692; *Theses theologicaî de sacramentis...,* Louvain, in-1°, 1691-1696, puis 1697-1702, 2 vol.; *Theses throtogiar de actibus humanis...,* Louvain, in-1°, 1698; *Theses theologicœ de virtutibus el locis theologicis.,..* Louvain, in-4°, 1699; *Theses theologiae de gratta, jure ct justitia...,* Louvain, in-4°, 1700.

A. Papillon, *Scriptores ordinis pricdic.,* supplément, fasc. 9, 1931, p. 681-686.

M.-M. Gorce.

SALMERON Alphonse, jésuite, exégète et théologien (1515-1585).

L Vie. — Né en septembre 1515 à Tolède ou dans les environs, il fait scs éludes à Alcala, puis sc rend à Paris avec Jacques Lainez, son aîné de trois ans, dont il demeura toute sa vie l'ami 1res fidèle. Avec lui il se donne à saint Ignace el, le 15 août 1531. est au nombre dos six compagnons qui prononcent dans la chapelle de Montmartre leurs premiers engagements el qui, avec Codure, Broèt el (.lande Le Jay, recrutes l'année suivante, «levaient former la Compagnie de Jésus naissante.

Après «le premiers travaux en Italie, il est envoyé par Paul 111 en Ecosse el Irlande comme nonce apostolique, revient en Italie où il prêche successi vernent a Modènoct ù Plaisance. Envoyé à Trente en 1516 comme théologien p«mlifical. il se concilie l'estime des légats et «les évêques. Durant les années 1517-1551, il prêche Λ Vérone et à Bellunc, fonde le college «le \ enise, commente l'épftrc aux Bomains ù l'université «l'Ingolstadt de novembre 1519 ù août 1550, revient a Vérone où l'évêque le réclame, prêche le carême à Naples en 1551. Le pape Jules 111 l'en relire pour l'envoyer prendre pari aux travaux «lu concile «pii vient de s'ouvrir à nouveau.

A la suspension, Salnuron revient à Naples où il prêche trois années de suite le carême. Paul IV lui confie diverses missions : auprès «lu roi des Bomains, en Pologne, en Belgique. Il est nomme provincial «le la province «le Naples el gouverne même, durant l'absence «le Lainez, toutes les provinces d'Italie. En 1562. il prend part pour la troisième fois au concile. Après sa clôture, avant «le rentrer â Naples, il prêche encore le carême «le 1561 ù Venise ct plus tard, sur la «lemande de saint Pie V, celui de 1569 au palais apostolique. L'administration «le sa province, la prédication (il prêcha huit fois le carême â Naples) ct la préparation de l'édition «le ses Commentaires remplirent scs dernières années.

Il mourut â Naples en 1585, regretté «b» tous. I baume puissant par l'étendue de son savoir et plus encore par sa douceur et sa force «le persuasion, qui, ou témoignage «le l'évêque «te Modènc (IciIre au card.Borroméc), disait ou concile son opinion avec une grande liberté sans oITusqucr personne, qui décidait les grandes dames de Venise U porter «les toilettes plus modestes, « «les robes ù la Salmeron ·.

II. Œuvres (voir pour les éditions. Sommcrvogel, t. vu. col. 47« sq.). - En dehors des Interventions au concile, publiées dans le *Concilium 'Indenlinum* de la *GOrrcsgcsellschalC* t. tx et xu. les œuvres éditées comprennent deux volumes de *Lettres,* dans les *Monumenta historien Societatis Jesu* (Madrid, 1906 ct 1907). L'une de ccs lettres (t. n. p. 709), sur la liberté d'oplnion dans la Compagnie de Jésus en matière philosophlquc ct tbéologiquo avait clé déjà traduite et publiée par le P. Matignon flans h s *Études.* Ill· sér.. t. v (1861), p. 577-581. (Voir ir article Jésuites, l. vin *a.* col. 1021.) Un *Discours* prononcé au concile de Trente (15-16), pour la fête de saint Jean l'Évnngélistc, publié à Home, mars 1517, ct réédité phisieurs fois depuis. Un *Mémoire* présenté le 16 octobre 1546 à la congrégation des théologiens du concile,sur *la double justice* (inhérente ct imputée). Ce mémoire, non publié dans le *Concilium Tridentinum.* a été édité par Mgr Ehscs dans la *IMmische Quartalschrijt.* t. xxvn, 1913, p. ‡29 avec une introduction, p. 20·. Seize volumes de *Commentaires.* Les douze premiers tonus portent le titre : *Commentarii in Évangclicam historiam et in Acta apostolorum:* mais contiennent en réalité un volume d'introduction. *Prolegomena,* t. i ct un demi-volume (2· moitié du t. x îi) de dissert niions théologiques sur divers sujets. L'une de ccs dissertations a fourni â J.-B. Andries la matière d'un volume : *Alphonsi Salmcronis doctrina de jurisdictionis episcopalis origine ac ratione,* xxxn-298 p.. Mayence. 1871. Λ tort, croyons-nous. Somme rvogel après le P. Grisar en conteste la paternité à Salmeron pour l'attribuer à Lainez. Voir la réfutation des arguments du P Grisar dans les *Monumenta historica S. J.,* t. 1, préf., p. xxixsq. Les quatre derniers tomes traitent des épitrvs : *Commentarii in omnes epistolas b. Pauli et canonicas m quatuor tomis distributi.*

Ces commentaires, fruit des nombreuses prédications de Salmeron ct de ses travaux au concile, ont été rédigés par lui durant ses dernières années. Les quatre premiers tomes ont été soigneusement revus d'après les indications de saint Robert Bellarmin, qui passa cinq mois à Naples uniquement occupé à ce travail. Le reste du commentaire évangélique a eu pour réviseur le P. l'aez: les actes cl les épitrvs, le P. Eogliani. Le P. Pérez de Nueroz n'a eu qu'à éditer après la mort de Salmeron les manuscrits laissés tout prêts pour l'impression (cf. *Monumenta,* p. xxx. contre l'opinion du P. Grisar qui croyait à pas mal de remaniements).

Œuvre do théologien autant que d'exégète, les commentaires constituent souvent, en une série de petits traités successifs, à l'occasion ct à la suite du texte <lu Nouveau Testament, toute une théologie scripturaire à laquelle il ne manque qu'une mise en ordre didactique, (.'était là une heureuse réaction contre les abus de la théologie trop abstraite, trop dialectique, et d'attache scripturaire trop lointaine. Bellarmin s'inspire de la méthode en scs *Controverses,* ct, par l'abondance de hi science positive, la voie est ouverte à Pvtau. On ne peut donc séparer en Salmeron l'exégète du théologien. Si les traités du l. xn apparaissent plus proprement théologiques, c'est qu'ils ont reçu un plus ample développement; mais la méthode demeure identique à travers l'œuvre entière, ('.'est donc plutôt un double aspect de cette œuvre que nous examinerons en etudiant l'exégète et le théologien, à quoi nous joindrons un développement sur le rôle de Salmeron au concile de Trente.

1° *L'exegète.* Nous ne pouvons que fixer des traits généraux qui aident â situer Salmeron dans hi lignée des exégètes. Cela même n'est pas rendu très facile par sa manière peu didactique.

Dans scs *Prolégomènes.* trois chapitres (ix xi), sont intitulés : Règles pour déterminer le sens littéral de l'Écriture. C'est là, semble-t-il, qu'il faut chercher surtout sa pensée. Chacun des chapitres comprend 50 règles distribuées suivant un ordre assez lâche. Le c. ix, plus général, traite des textes ct des versions de l'Écriture, de l'aide que peuvent fournir les disciplines annexes, de l'abus du sens symbolique, des differents sens littéraux, des manières de parler rie l'Écriture. Le c. x se réfère plus spécialement à l'Ancicn Testament et constitue de façon assez large une Introduction à scs différents livres : Genèse, livre de Job, Psaumes. Livres sapientiaux. Cantique, Prophètes. Dans ce cadre trouvent place de courtes dissertations sur les ange la nature de la prescience divine, les promesses et les châtiments divins, la prophétie. Les règles du c. xi se rapportent à l'Évangile ct traitent du but des évangélistes, des noms du Messie ct à ce sujet de la communication des idiomes ct de l'union hyposlatique, de la Loi ancienne, des paraboles, des miracles, des différentes manières de parler de l'Évangile, des termes *Deus* et *Spiritus;* suit ne longue digression sur le *triclinium* cl la manière de prendre les repas chez les Romains de l'empire. Résumons en quelques traits plus caractéristiques l'herméneutique de Salmeron.

L ll se montre héritier des Pères dans la très haute idée qu'il sc fait de l'Écriture, parole de Dieu, d'une inerrance absolue, se rapportant toute â Jésus-Christ, n'ayant son sens vrai qu'en lui. mais ayant par rapport à lui une plénitude ct une richesse de sens qu'une première vue ne saurait épuiser.

Cette idée l'entraîne à quelques conclusions moins heureuses sur la pluralité du sens littéral, qu'il croit pouvoir établir par l'exemple de 9 textes (pii ont reçu des auteurs inspirés eux-mêmes des interprétations multiples. Tout sens qui édifie la charité, pense-t-il (c. ix. règle 34), est recevable comme sens authentique voulu par l'Espril-Saint. dès lors qu'on peut le confirmer par un autre passage de l'Écriture.

Mais son interprétation du sens général de Γ'Ecclesiaste ct de sa valeur dans la préparation messianique, du sens spirituel du (.'antique, enfin ses vues élevées et larges sur la valeur de la Loi mosaïque et sur les préparations évangéliques qui se trouvent dans toutes les économies sont une excellente application de ce sens chrétien traditionnel.

2. Salmeron se montre ouvert à toutes les disciplines annexes qui peuvent servir a établir le texte et le sens de l'Ecriture. Certains de ses jugements sont sujets à révision, touchant la valeur sans conteste de la version ‰ LNN ou la manière d'entendre l'authenticité de la Vulgate. A l'inverse, sa méfiance du texte massorétique paraîtra exagérée. Du moins ne refuse-t-il aucun secours. Les dissertations sur la chronologie, les institutions, h» grammaire supposent une science étendue cl bien au courant pour son temps. L'antiquité profane lui sert à éclairer les textes sacrés.

3. Mais s'il est ouvert aux connaissances les plus variées. Salmeron n'est nullement un initiateur. Il s'en tient aux positions traditionnelles, avec un penchant pour les plus sûres. Qu'il s'agisse de l'attribution des Livres ou du genre littéraire, des doublets, des contradictions apparentes ou des autres problèmes bibliques, scs solutions paraîtront souvent retardataires et ses exégèses d'un littéralisme quelque peu étroit. Il faut néanmoins, pour le juger équitablement, le replacer à son épocpic.

Citons quelques exemples : tous les psaumes, sans distinction, sont attribues à David ct l'on maintient l'authenticité salomoidenne de tous les Livres sapientiaux. Job est sans controverse possible livre historique. Les jours de la Genèse sont à prendre au sens propre, ainsi que le récit de la formation du corps de la femme. Les divergences des évangiles touchant le bâton, autorisé ou non, au ministère, témoignent d'une

défense portée pour une première expédition apostolique et révoquée ensuite.

Cc que nous venons de dire de Salmeron théoricien s'applique assez bien Λ scs propres commentaires. Un certain litléralisme d'interprétation l'emprisonne parfois. Dans le commentaire de la Cène, l'un des plus soignés sans doute de son oeuvre Λ raison de l'hérésie protestante, cette servitude de la lettre l'en traîne à attribuer à une bénédiction préalable ct distincte des paroles //or *est corpus meum* la vertu consécratricc. Jésus-Christ. après avoir changé le pain en son corps, l'aurait présenté aux apôtres par ccs paroles qui n'ont sur scs lèvres qu'une valeur d'afllrmalion ct non d'efll-clcnce, tandis que sur les lèvres du prêtre qui en refait le récit elles sont la forme opératrice du sacrement. De même, par respect un peu superstitieux de la lettre, met-il à la Cène entre les consécrations, chacune suivie do la communion, un intervalle qui parait bien dédoubler le sacrifice.

Ce sont excès regrettables, qui, dans l'ensemble, n'ôtent pas sa valeur a cette exégèse toute proche du texte, d'une analyse un peu subtile mais si fouillée. Salmeron reste inférieur à Maldonat, venu après lui et qui a si largement profité de ses travaux : il supporte du moins la comparaison, ct même après lecture de celui-ci on trouve à glaner chez son devancier. Même attachement au texte, nous l'avons dit; même discussion serrée des fausses Interprétations. L'abondance plus grande chez Salmeron traîne forcément quelques scories, textes apocryphes de Pères, çà ct lit un argument plus subtil que solide. Mais on demeure étonné du matériel mis en œuvre, du sérieux ct de la pénétration avec laquelle est poussée l'étude du texte. La décision, la hardiesse parfois, distingue Maldonat : il prend parti sans ménagements ; *ego quidem omnibus nlribus contendo - persuadere mihi non possum — magis probo sententiam.* Moins personnel. Salmeron, après s'être fait rapporteur, laisse juge le lecteur ou n'indique qu'en hésitant sa préférence. Il n'ouvre pas do voies nouvelles, préférant une exégèse un peu dure, à des positions tant soit peu aventureuses.

2° *Le théologien. Rôle au concile de Trente.* — I.o pape Paul 111 avait demande à saint Ignace deux ou trois de scs Pères pour assister au concile en qualité de théologiens pontificaux. Saint Ignace désigna Lainez et Salmeron. Le même rôle devait être de nouveau confié à Salmeron, à la reprise du concile sous Jules III en 1551, puls sous Pie IV en 1562. Les deux Pères arrivèrent à Trento le 18 mal 1516, au moment où s'ouvraient les débats sur le péché originel. Sur l'ordre du légat, cardinal do Sainte-Croix. ils se mirent aussitôt à l'œuvre, pour recueillir ct formuler tes erreurs à condamner, et les autorités scripturaires et patristiques à leur opposer.

A ce double travail si Important Salmeron apporta toute la vigueur de scs trente ct un ans, son admirable connaissance de ('Écriture sainte, son érudition déjà grande et. suivant la remarque du P. Dudon (*Gregonanum.* 1930. p. 116), initiée par scs années de Sorbonne aux méthodes scientifiques qui commençaient à s'instaurer. Aux théologiens du pape revenait le privilege de parler les premiers ou tout au moins de choisir leur rang. Il fut entendu que Salmeron parlerait au début pour exposer les questions cl que Lainez se réserverait pour conclure. Salmeron dut s'acquitter h la satisfaction générale de sa mission d'éclaireur, puisqu'elle lui fut renouvelée aux sessions successives du concile.

Pour juger de son rôle et du crédit que le jeune théologien conquit peu Λ peu auprès de l'assemblée, nous avons mieux que les lettres pleines d'enthousiasme qu'il adressait de Trente à saint Ignace, les documents publies par la *Gûrresgcsetlschalt.*

Des appréciations tirées de correspondances privées témoignent do l'impression faite sur les évêques qui, librement, allaient l'entendre aux séances des théologiens ou aux prédications qu'il donnait parfois dans les églises. Gf. *Concilium Tndentinum,* t. vm, p. 516, 61 L 722 : jugements des évêques de Zara et de Modène. On lui pardonnait son abondance par égard pour sa science, ct la franchise dans l'exposé de la vérité ct la réfutation de l'erreur no blessait pas do sa part.

Le projet, rédigé par lui en septembre 1516, *Cône. Trid.,* t. xii, p. 660, trente-deux canons sur les principales erreurs touchant la justification, nous conserve un spécimen de son activité en ce genre. Les textes sont francs; l'erreur est bien notée et un texte approprié, généralement bien choisi, appuie la condamnation. Tout paraît un peu sur le même plan; mais c'est le défaut Inhérent à pareil travail.

Un document publié par le P. Alonso, S. J., dans son ouvrage *Et sacrificio cucaristico.* Madrid. 1929, p. 251-272, et définitivement attribué à Salmeron par le f Dudon (cf. *Gregorianum,* 1930, p. 110-117), témoigne à son tour de quelle documentation le travailleur savait munir scs collègues et éclairer les décisions des Pères. Il s'agit d'un recueil de soixante-deux textes patristlquos sur le caractère sacrificiel de la dernière Cène ct de la réalité du sacrifice qui y fut présentement offert par Noire-Seigneur Jésus-Christ. Des copies de ce recueil circulèrent cl furent utilisées par Torres.

Enfin les *Acta* proprement dits, *Cône. Trid.,* t. v, vm. îx. ont conservé les résumés des plus notables discours de Salmeron, ainsi que les amendements proposés par lui aux textes soumis aux théologiens. Le plus remarquable de ces discours est celui sur la *justification* (23 juin 1516. t. v, p. 265-272); il ouvrit les débats sous une forme un peu scolastique qui n'eût pas convenu ò la rédaction définitive, mais s'imposait pour débrouiller la question. Il en constitue un très remarquable expose. On remarquera que Salmeron identifie Justice, au sens théologique, et charité. Ce n'est pas, semble-t-il, en passant et par approximation : une intervention dans la congrégation du 27 septembre en témoigne. *Loc. cil.,* t. v, p. 137 avec la note.

Les t. vî et vu des *Acta,* encore à paraître, nous apporteront sans doute quelques fruits de l'activité de Salmeron en 1551. Recueillons aux t. vm cl îx les interventions touchant l'usage du calice (20 juin 1562. t. vm, p. 537). le sacrifice de la messe (21 juillet, p. 722). le sacrement de l'ordre (23 septembre, l. îx, p. 7), le mariage (9 février 1563. p. 382).

Touchant la *concession du calice* aux laïcs, Salmeron, répondant au questionnaire proposé, s'en tient aux doctrines courantes depuis la controverse utraqulste cl ne croit pas à l'opportunité do la concession du calice. L'exposé sur le *sacrifice,* tel que nous le livre le résumé des Actes, est d'une grande plénitude. Nous savons du reste par ailleurs qu'il fut un des plus remarqués au concile. L'exposé touchant le *sacrement de Tordre* a moins d'envergure. Signalons l'opinion suivant laquelle Noire-Seigneur Jésus-Christ l'aurait conféré aux apôtres en trois temps : pouvoir de consacrer à la Cène, pouvoir d'absoudre au cénacle le soir <lo Pôques, épiscopal au Jour de l'Ascension lorsqu'il les bénit avant de s'élever au ciel. Sur le *mariage,* Salmeron s'attarde un peu, note l'évêque de Zara, à rejeter la valeur probante de quelques textes insuffisants. Malgré quelques maladresses d'expression sur le lien matrimonial constitué par l'union des cœurs, sur le contrat qui n'est pas sacrement par lui-même, mais en tant que signe <lc la gr.lce, le fond de la doctrine semble à l'abri de reproche cl en avance sur les doctrines de la Sorbonne ou de Cano. Los questions du ministre, de la valeur des mariages clandestins, du droit de l'Église

sur le mariage sont tranchées avec sûreté dans Je sens qui a prévalu.

Ccs brèves indications sont loin de donner une idée de l'activité de Salmeron. Outre les décrets dogmatiques, le concile poursuivait l'œuvre de la réforme, la rédaction des décrets disciplinaires. Nous verrons plus loin par l'analyse du traité sur l'origine du pouvoir de juridiction, qui n'est que la mise en œuvre de travaux exécutés au concile, comment Salmeron fut amené à en traiter à propos du devoir de la résidence.

Terminons cet aperçu sur le rôle de Salmeron au concile par une rapide description du document publié par Mgr Elises dans la *Rdmische Quartalschrijt,* 1913, p. 129·.

Cc serait le mémoire présenté par Salmeron le !G octobre 15-1G devant la congrégation des théologiens sur la fameuse question de la *double justice,* qui n'occupa pas moins de dix séances (15-26 octobre) de l'assemblée. Ce mémoire, dont une indication de Mazzarelli donnait *Vincipit* ct promettait le texte, a été retrouvé à la bibliothèque de la ville do Trente. Il donne une parfaite idée de la manière de Salmeron : clarté, ampleur du développement, parfaite courtoisie vis-à-vis des adversaires, auxquels il fait par dessus tout l'honneur de discuter un à un chacun de leurs arguments.

On connaît la doctrine de la *double justification,* en laquelle quelques controvorsistcs catholiques, Gropper et Pighius et, à leur suite, le nonce Contarini avaient pensé pouvoir trouver un terrain d'entente avec les protestants, en leur concédant ce qu'ils croyaient être la part de vérité de leur doctrine sur la justification imputée (voir art. Justification, t. vm, col. 2159 sq.). Au concile de Trente, moins encore par esprit de conciliation que par conviction personnelle, le général des ermites de Saint-Augustin, Scripando, s'en était fait l'ardent promoteur, cl l'avait présentée sous la forme la plus éloignée possible de toute compromission avec l'hérésie : au tribunal de Dieu, tout élu comparaîtrait avec la grâce cl la charité intérieure justifiante (justice inhérente). Cependant cc serait peu au regard de Dieu, si la justice même de Jésus-Christ nc venait suppléer les imperfections inévitables de cette justice personnelle, par une imputation qui en fera comme la forme et la perfection de notre propre justice.

C'est Λ cette doctrine que s'en prend Salmeron. Il la rejette comme nouvelle (aucune trace dans la Tradition avant Luther); superflue ; contraire à l'Écriture. qui connaît bien deux justices, celle de Jésus et lo nôtre, non comme sc complétant l'une l'autre mais comme cause l'une de l'autre (Horn., m, 44 ct v, 17); conduisant à des conséquences absurdes (notre justice serait le fait d'une forme étrangère; notre mérite, notre degré de gloire seraient celui mémo de Jésus-Christ, ou à l'inverse notre rédemption par Jésus resterait imparfaite); dangereuse et favorisant la négligence; contraire à la notion mémo d'imputation bien comprise; enfin diminuant l'idée que nous devons nous faire de la grâce.

Suit la réponse aux arguments contraires : en quel sens Jésus-Christ nous est donné (Joa., ix, 6); à quel titre de cause efficiente il est notre justice (Boni., vin, 33; I Cor., i, 30). Il montre que, d'après saint Paul lui-même, «revêtir Jésus-Christ», Boni., xnt, II, a pour équivalent « revêtir la miséricorde, la bonté, l'humilité, la mansuétude », Col., m, 12. Il réfute l'assertion que ‹ notre justice demeure toujours imparfaite » : les imperfections, les péchés véniels ne sont pas le fait de la justice qui est en nous. Elle en contient au contraire le remède : elle n'est donc imparfaite qu'au sens très impropre de justice finie.

Aux considérations des adversaires, sur l'insuffisance de notre justice ru jugement de Dieu, Salmeron oppose d'abord une série de textes qui parlent de l'assurance du juste au dernier jour : *Stabunt justi in magna constantia.* Sap., v, 1 ct Prov., x, 9; xn, 21: xxviii, 1; Matlh.. x, 16. Puis, avec une pareille richesse de citations, il montre que dans leur vie les justes trouveront un motif de confiance, I Joa., iv, 16; Joa., ni, 20; II Tim., iv, 3. C'est par une illusion de perspective qu'on prête aux âmes arrivées au terme les inquiétudes ou les trépidations do notre vie d'ici-bas. Elles peuvent sans danger pour leur humilité regarder la réalité de leurs bonnes œuvres ct en attendre la récompense. Compter recourir après la mort aux mérites du Christ serait compter nous procurer de l'huile après l'arrivée de l'Époux.

3° *Le théologien : opuscules théotogiques. Jugement d'ensemble.* — A la suite du commentaire des Actes, la seconde partie du t. xn des œuvres de Salmeron contient réparties en 25 courts chapitres (tract. LX-LXXXIV) quatre questions théologiques : l'une sur saint Pierre, sa vie, son enseignement, son martyre; les autres sur la nature ct l'origine de la juridiction épiscopale, le devoir de la résidence, enfin sur le concile général ct son autorité dans l'Église.

On sait que la question de l'obligation de la résidence pour les évêques, inscrite à l'ordre des questions disciplinaires, suscita de très vives ct très longues discussions dans le concile. L'origine de cette obligation était spécialement en cause. N'y voir qu'une obligation de droit ecclésiastique, était-ce l'assurer suffisamment contre l'arbitraire des exceptions et des dispenses? En faire une obligation de droit divin, n'était-cc pas d'une part la soustraire à toute possibilité de dispense pontificale et d'autre part attribuer aux évêques un pouvoir indépendant du pape en son origine, sinon en son exercice? Sur la question, comme sur celle toute proche de l'origine de la juridiction, les prélats, suivant leurs tendances, se divisèrent. Français et Espagnols, plus méfiants de tout cc qui pouvait grandir le pouvoir pontifical aux dépens de leurs droits épiscopaux, défendirent l'origine divine immédiate de la juridiction ct le droit divin de la résidence. Les évêques plus attachés aux privilèges romains soutinrent l'origine médiate. *mediante romano pontifice,* du pouvoir de juridiction et l'obligation purement canonique de résider, en tant du moins qu'elle se distingue du devoir proprement pastoral d'assurer le bien spirituel de son troupeau. Dans ses traités LXI-LXXIV, Salmeron, comme il l'avait fail au concile, prend franchement parti pour cette seconde opinion. On sait que le concile nc voulut rien décider.

Aujourd'hui même, bien que l'opinion de l'origine médiate semble avoir prévalu, un certain nombre de théologiens soutiennent que la juridiction de l'évêque est reçue *in actu primo* directement de Dieu, le souverain pontife lui donnant l'oc/c *second* en déterminant les sujets sur lesquels elle devra s'exercer. Ainsi précisée, la doctrine de la juridiction immédiate pourrait bien n'clre qu'une manière de formuler la loi constitutionnelle de l'Église qui. d'après la volonté irréformable de son Divin fondateur, comporte de toute nécessité un épiscopat pour régir, sous l'autorité et la direction du Pasteur suprême, les différentes portions du troupeau.

Les choses se présentaient moins clairement au temps du concile cl les chapitres où Salmeron réfute les opinions adverses portent quelque trace de celle confusion. On parlait alors de *pouvoir général* de juridiction reçu de Dieu et do *matière* ou objet assigné par le pape; ou de juridiction limitée mais non déterminée. On distinguait entre for externe et for interne, lu juridiction provenant directement do Dieu pour celui-ci ct par l'intermédiaire du souverain pontife pour celui-là. Los inconvénients de ccs différentes positions sont

clairement indiqués. Dans la partie d'exposition, Salmeron commence par bien définir ce qu'il faut entendre par droit divin, par origine divine immédiate; puis il cherche à établir par l Écriture que les apôtres eux-mêmes tenaient leur juridiction dc Pierre et ne lu reçurent de Notrc-Scigncur Jésus-Christ que par son Intermédiaire. L'analyse des promesses faites soit à Pierre soit aux autres, la comparaison avec l'autorité cl la charge donnée définitivement à Pierre de paître tout le troupeau lui rendent la chose plus probable. Il en vient ensuite à la question directement envisagée, qui concerne la juridiction, non plus des apôtres, mais de leurs successeurs, (’ne nouvelle analyse des textes ct l'étude dc l'institution des premiers évêques par les apôtres, tels qu'ils nous la révèlent, conduisent a des conclusions qui cette fols paraissent certaines à l'auteur. L'unité de l'Église exige que la source des pouvoirs nouvellement conférés soit unique : elle ne peut l'être qu'en Pierre.

Pour porter un jugement d'ensemble sur Salmeron, il ne faut pas séparer son action au concile ou dans la chaire de son œuvre écrite. Celle-ci ne le classe pas parmi ceux qui marquent vraiment dans l'histoire de la théologie; celle-h'i lui mérite la reconnaissante attention de l'historien catholique.

ll eut le mérite d'ouvrir la voie vers une théologie plus profondément ct plus largement fondée en Écriture cl en Tradition, poursuivant les adversaires sur leur propre terrain et ouvrant ainsi la voie aux grands conlrovcrsislcs et aux éludes patriotiques.

On peut, dans l'œuvre qu'l! a laissée, regretter une manière trop analytique, l'accumulation de preuves d'une valeur très Inégale, le manque de perspective. A vouloir tenir le milieu entre le commentaire (l'Écriture el le traité de théologie, l'œuvre entière garde un caractère indécis : le commentaire sent la surcharge; l'exposé théologique parait fragmentaire, l.e profit demeure néanmoins du commerce avec un auteur dont la science est prodigieuse, le sens catholique très ferme cl la culture pleine d'agrément.

P. Hlbadcncyra, S. .1., *l.a Ma y muerle dtl P. Al. Salmeron.* a la suite de sa *l'lda del P. Diego lignez,* Madrid. 1501 (dans scs *Obras,* t. i, Madrid. 1605, p. 301); J. Boero, S. J., *Vita del nerim di Dio P. Alf. Salmeron.* Florence, 1880, trad, eu espagnol par h· P. Ignace Torre. Barcelone, 1887: *Monumenta historica Societatis Jesu : EpUtohc P.* ,1. *SalmcronlS,* t. !. *pnrfitthi* (avec une liste de ses écrits Inédits); A. Astrain. S. J., *Historia de la Camp, de Jésus en la aslttrncia de Espafla,* t. i et n. Madrid. 1902 et 1905. *panini;* Soniinervogvl. *Hibliothèque de lu Compagnie de Jésus,* t. vu. col. 178-183; Hurter, *Nomenclator,* 3· t'd., t. m. col. 221-227.

l·'. pi: La x v e iis in.

SALOMON, frère mineur anglais de la fin du ⁑m ou du début du xivr siècle, complètement ignoré jusqu ici. dont les *vespértes* sont conservées dans le tus. Q. *99,* fol. 91 t®-91 v°, de la bibliothèque dc la cathédrale de Worcester. Cette question débute : *l'trum operatio ⁑ltima partis ymaginativæ sit in genere entis absoluti net respectivi : et simul est judicium de Intelligerc. Et quod tint respectus probatur primo sic : quod rx non cognoscente facit actu cognoscere formaliter, est actus cognitionis,* et termine : *Item in quolibet instanti stre (emporis sire nutunr includunt respectum, igitur, aliter essent Deus : igitur intrinsece includunt respectum, (Juivre solutiones in quolibet I Scoti.* D'après A.-G. Littlc. celte référence dolt sc rapporter probablement au *Quodllbcl,* q. xm de Duns Scot : *l'trum actus cognoscendi cl appetendi sint essentialiter absoluti vel essentialiter relativi.* \oir *Oxford theologi/ and theologians c. a. I). 128Î-1102.* p. 322. Comme les disputes quodlibétiques étalent exclusivement réservées aux maître» en théologie cl comme Duns Scot n'a été promu à cc grade qu'en 1305, il faut donc que la question des vespéries de fr. Salomon soit postérieure à cette date. Il est impossible de dire si c'est à Paris ou à Oxford que celte question a été débattue.

En fait, dans le ms. *Vat. tat. I08G* sont contenues de nombreuses questions disputées · ou ‹ quodlibélales » de différents auteurs, qui les unes ct les autres ont eu Heu A Paris. Parmi les premières, il y en a quatre qui sont explicitement attribuées à un certain Sall'o. Soll'o, Sal'o, ou Salomon, (fol. 21 l v«·2I6v·). Faut-Il identifier ce Salomon des questions disputées du ms. *Val. tut. 1086* avec le Salomon minor des vospéries du ms. de Worcester? Tout porte à croire qu'il s'agit d'un seul cl même personnage.

A.-G. Littlo-Fr. Polster, Ox/ord *theology and thrologians c. a. t). I1S2-1302,* dans *Oxford hist. Society publications,* t xcvf. Oxford. 1931. p. 225. 232. 231. 212. 278-279. 322; A. Polzer, Codices *Vaticani latini.* t. n *a, codices 679-1131,* 1931, p. 669.

A. Tl. ET Λ EUT.

SALON Michel-Barthélemy, de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, né Λ Valence en 1538, mort dans la même ville en 1621). est l'auteur d'un traité *De justitia,* commentant la *ID-ID.* en 2 vol. in-fol., Valence. 1581; le sous-titre de l'édition dc Venise indique (pie l'on y traite de ce qui esl juste ou injuste dans toutes les actions, commerces et contrats.

Hurler, *Nomenclator,* 3 éd., t. m. col. 589.

É. Aman'X.

SALON IUS } évêque de Genève au v' siècle.- l'ils dc saint Eucher qui devint évêque de Lyon vers KM. il fut élevé au monastère de Lcrins, où Eucher s'était retiré vers 110. avec sa femme Galla ct ses deux enfants. Il demeura à 1.érins, même après (pi'Eucher ct Galla curent cherché i\ SainteMarguerite une solitude plus complète, cl ce fut là qu'il recul dc son père, entre 128 et 131. la dédicace des deux livres d'*instructions,* recueil de questions et réponses cl d'explications sur des passages dilllciles de l'Écriture sainte.

Avant 139. Salonius fut élevé à la dignité d'évêque dc Genève. Son frère Véranus devait,dc son côté,devenir évêque de Vencc un peu plus tard, mais avant 150. Cotte année-là, les deux frère» adressèrent, dc concert avec l'évêque Ccrchus de Grenoble, une lettre à saint Léon le Grand; lettre conservée sous le titre *iVEpisIota dogmatica,* parmi les lettres du pape, *P. L·,* t. tiv, COl. 887-890.

Salonius est l'auteur d'une *Expositio mystica in Parabolas Salomonis ct Ecclesiastem,* qui fut éditée pour la première fois à Haguenau, en 1532. cl qui a été reproduite dans *P. L.,* t. 1 u i, col. 967-1012. (.cl ouvrage a la forme d'un entretien entre Salonius ct Véranus, celui-ci posant les questions et le premier fournissant les réponses. Les passages dilllciles dc ccs deux livres sont ainsi examinés et interprétés dans un ⁑en allégorique. Sous le litre de *Qtursliones el ad easdem responsiones in duos Salomonis libros Proverbia ct Ecclesiastem,* l'ouvrage est encore reproduit, sous une forme quelque peu abrégée, parmi les œuvres de l'⁑nigmallipii Honorius d'Aulun, L·., t. c l x x ii, col. 311-318. Celui-ci pourtant ne se présente pas comme l'auteur du livre, mais seulement comme un copiste.

Salonius est encore connu comme le destinataire d'une lettre de Salvien, *Epist.,* ix, écrite en 110, à propos Un livre *Ad Ecclesiam,* qui venait de paraître. Il prit part aux conciles d'Orange et de Vnison en 111 cl 112; on le retrouve après 150 A un concile d'Arles, relatif â l'abbaye de 1.érins. Il dut mourir assez peu après. Sa fête ‹ si marquée au 28 septembre dans le martyrologe hléronymlen.

Histoire littéraire de I i France, t. u. Paris, 1735. p. 133-137; M. Besson, *I n euéquc exégéte de Cienèuc au milieu du V· tiède,* Mafnt *Salone,* dans *Anzriyrr fur xcluvelzcrlche*

Geichichte. Xeue Iotqr. t. ix. 1902-1905. p. 252-265; (i. Hardy, *Lu littérature patriotique des qutrsIlonad rcspon-stones <ur ΓÉcriture sainte,* Pari 1933. p. 81-86; J.-A. Endres, *Honorius Attgudoduncnds,* Kempten, 1906, p. 73-75. signale de commentaire manuscrit» en forme dlalogtiéc sur 1rs évangile <1·· sain! Matthieu et de saint Jean, qui pourraient être l'wuvfe do Salonius.

G. Bληπυ.

SALPIN Pierre (Ntiptx. Sum·. Inn· mineur français (xiv-xvr siècle), de la province franciscaine (l'Aquitaine. Longtemps professeur au *Studium generule* dc Toulouse, il exerça, en 1386, la charge de gardien au couvent d'Avignon et, en 1395, celle de provincial d'Aquitaine. Le 27 août 1397, il fut promu évêque rie Bazas par Benoit XIII. D'après B. Gams. *Scries episcoporum,* 2réd., Leipzig, 1931, p. 510 et IL Hurler. *Xomenclator,* 3r cd.. I. il» col. 780. il aurait résigné son évêché et serait retourné au milieu de scs confrères au couvent de Toulouse le 22 octobre I 117; C. Eubcl *Hierarchia catholica,* 2e éd., t. 1. p. 517, le fait mourir évêque de BaZfls â la fin do I 120 ou au début de I 121. Selon L. Wadding. *Annales minorum,* 3r éd.. t. ix, an. I 112, n. u. le P. Salpln serait enterré dan l'église des frères mineurs de Toulouse.

Pierre Salpln aurait composé, à l'exemple du pseudo-Denys l'Aréopagitc, un *Tractatus dr hierarchia angelica* commençant : A> *in vacuum gratiam Dei recipiamus;* un *Tractatus de hierarchia ecclesiastica,* débutant : *Cum clamarem ad Dominum;* un *Tractatus de divinis nominibus,* qui commence : *Littera hebraica Ile;* un *Tractatus de mystica theologia,* qui débuta : *Primam veritatem,*

L. W'adding, *Annales minorum,* 3 éd., I ix. an. 1412, η. II. Qtiaracchl, 1932. p. 139; le mémo. *Scriptores O, At.,* 3·éd.. Home, 1906. p. 193; .1.-11. Sbnralea, *Supplementum,* 2· éd.. t. n. Home, 1921, p. 3G5; C. Eubcl. *Pullarium franc.,* t. mi. Home. 1901, n. 711. p. 261 ; n. 905, p. 303; n. 921, p. 313.

A. Teetaeivt.

SALTMARSH Édounrd, jésuite anglais. Né dans le comté d'York, en 1656. il entra au noviciat de la Compagnie en 1678; appliqué pendant vingt ans au ministère dans le comté d'York, â Londres, dans le Pays de Galles et le Sullolk, il professa ensuite ΓÉcriture sainte et la controverse à Liège et fut instructeur du troisième an à Gand; il mourut â W at ten en 1737. Il publia en anglais : *Deismus ad ipsius naturalis rationis tribunal voratus, ar plane discussus, episdemque judicio damnatus per medium dialogi Phihmtum inter et 'Ihropistum,* 1706; *Dc indulgentiis, carumque valorr ac usu in Ecclesia.* 1714.

E.-M. Ilivlère. *Corrections il additions à la Hibl. de ta Cotnp. de Jésus,* Toulouse, 1911-1930. col. 786; II. Eolcy, *Hrcurds of the English province of the Society o/ Jesus,* t. mi, 1883, p. 682; I)r (Ills er. *Collections toward illustrating the biography of the Srutish. English and Irish members of the Society of Jesus,* 1815, p. 185.

A. Bayez.

1. SALVATOR BARTO LUCCI, frère mineur conventuel italien du xvi· siècle. Originaire d'Assise. théologien distingué,et prédicateur renommé, il régit plusieurs *Studia generalia* de l'ordre, où il enseigna la philosophie ct la théologie selon Duns Scot. Dans une note ajoutée à la notice sur ce franciscain dans J.· IL Sbnralea. *Supplementum,* 2e éd., t. m, Home. I936. p. 78, Thomas Accurli déclare que Salvator Bartolucci nc fut jamais professeur de théologie â l'université de Padoue, alors (pie J.-IL Sboralcn affirme qu'il y enseigna la métaphysique do I582 jusqu'en 1596. D'après Lr. A. Bcnofil cl G. Abate, *Dcgti Studi nclT ordine dei minori, opera postuma,* dans *Miscell. Ironcesc.,* t. xxxi, 1931, p. 157, η. I, Salvator y aurait déjà tenu la chaire de métaphysique, en 1580.

Salvator Bartolucci édita les ouvrages suivants de Duns Scot : Opus *(Iranienne in quatuor libros Sententiarum,* Venise, 1580, I vol. in-4®; *Reportata Parisiensta.* Venise. 1597; *Quasttones quodHbetales et disputaHones collâttonales,* avec un *Compendium quodlibetorurn* d'un auteur anonyme (qui doit avoir écrit après IjOl, parce que dans la q. x il cite l'édition dc 1501 du *Colledorium* de Guillaume Vorrilong), avec aussi les *Resolutiones in quatuor librox Sentent. Scoti a Metchiore 1 lavio elucubrat/r,* et avec le *Syllabus generalis m quatuor libros Sentent, cl quodHbeta,* \cnisc. 1580. H est pourtant a noter que ce *Syllabus generalis* esl la *7abula generalis* ou le *Mare magnum sroticum.* composé par Antoine dc Paritis, dans laquelle Bartolucci a changé seulement l'ordre ct qu'il a fait précéder d'une *Apologia brevis pro Scoto contra Jovium* ct fait suivre d'un *Syllabus copiosissimus et solutiones contradictionum in dicta Scoti.*

Il publia encore quelque ouvrages dc Pierre Talarct : *Pétri Tatardi scotisla· in Purphyrii Isagogen ac in universos Logicorum Aristotelis libros explanationes, récognitif et castigata·,* Venise, 1581 ; *Triplex Pdri Tatardi philosophia naturalis, divina d moralis, emendata d expurgata,* avec deux questions dc Jacques Malafossa Bargi, mineur. *De subjecto mdaphysices,* Venise. 1581; *Pdri Tatardi in Summulas Petri Hispani exadar explicationes, accuratissime récognitif candorique pristino rcstiluta',* Venise. 1581. Il édita aussi et illustra de notes l'ouvragc du franciscain Laurent de Brescia : *In lormalilatcs Antonii Syrecti Turnnensis Isagoges,* Paris, 1588.

Il a laissé encore plusieurs sermons et discours, dont un fut prononcé, en 1562, aux Pères du concile de Trente ct quelques autres ù l'occasion des funérailles de personnages importants. Il est, enfin, l'auteur d une *Lectura super jormatitates Scoti,* inédite et conservée dans la bibliothèque municipale d Assise, *fonds moderne,* ms. *II.* qui débute: *Circa formatilales Doctoris subtilis i. e. circa conceptibilitates Doctoris subtilis,* et linit : *sic finem jacio* (93 fol.).

L. Wadding, *Scriptore O. M.,* 3r éd.. Home, 1906, p. 208; J.-II. Sbaralca. *Supplementum,* 2· éd., t. IU, Home, 1936. p. 78; Cli. Balle, O. E. M.. *Les commentaires de Jean Duns .Scot sur fe quatre livres des Sentences. Anruxe : Table âchénitiflque des mss et éditions des commentaires de Dans Scot sur fe quatre livres dts Sentences,* dans *Hibl. de la Hev. hist, eectcs..* t. I, Louvain. 1927, table xv ; Papadopohis ou N. Comnenl. *Historia gymnasii patavini.* L III, ir section. Venise, 1726, c. xxi.

A. Teetaeht.

2. SALVATOR CADANA, frère mineur italien du xvn· siècle. Originaire de Turin, il appartint à la province des mineurs de la régulière observance de Saint-Thomas et acquit de la célébrité comme théologien (t prédicateur, l'n certain nombre de ses ouvrages ont été édités : *Quaresunale,* Mondovi, 1638, In-P; Venise, 1639. in-l·'. sur lequel on lit : *editio tertia, ab ipso auctore correcta d aucta,* Venise. 1611, in-1": *ibid.,* 1611. iu- t·»; *Suntuario commune,* Venise, 1612. in-l·; Bologne, 1612. in-l°; *La corte per ΓAvvcnlo di nostro Signore,* Turin, 1641, in-P : *Manate,* Turin, 1639. ln-4°: Bologne. 1612, In-P; *Ottaua sucramentale,* Venise. 1615. in-l°; *I saggi politici. H principe avoisato,* Turin, 1652; *H principe regnante, ibid.,* 1619; *Dubii sentturah,* Turin. 1612, I t. en un seul vol. in-l®. Cc dernier fut mis a ΓIndex par un décret du 8 mars 1662, ainsi que son *Quaresimale,* par un décret du 9 septembre 1658. Voir *Index librorum prohibitorum Alexandri \ Il P. M. jussu editus,* Koine, 1661, p. 380 et p. 386-387. Ccs deux livres figurent toujours dans *Vlndcxde* 1929t p. 76.

Le P. Salvador Cadana est encore l'auteur de plusieurs ouvrages restés inédits : *Regnum hominum d angelorum pro reprobatione et prédestinaitone; Il segre-*

tario; Cieto inlemn ed eslerno, cn 2 vol.; *Collectiones bullarum ct sacra· congregationis decreta; Formularium obedtenliarum: Annali* en italien; *Arcana eeriestin de tribus operationibus intellectus; Physica in octo libros Physicorum ad mentem Scoti.*

L. Wadding *Scrlptom O.* Λ/ » 3· rd., Homo, 1906, p. 208-209; .L-Il. Sbarnlea, *Supplementum.* 2· éd., t. m, Home. 1936, p. 78-79; V.-M. Coroneilf, O. E. M.. *Bibliotheca universalis saerthprofana,* t. vir. Venise, 1707.

A. Teetakht.

3. SALVATOR DE SAMBUCA, frère mineur capucin italien (χνπι· siècle)· — Né 5 Sambuca, en Sicile, cn 1661, de la famille Montalbano, il revêtit l'habit capucin le 13 juin 1677 dans la province de Païenne. Prêtre, il exerça les charges de prédicateur ct de lecteur cn philosophie cl théologie. Gardien à plusieurs reprises, il fut élu définiteur provincial dans les chapitres de 1701, 1702, 1710, 1711 ct 1713, custode général au chapitre de 1708 cl provincial dans ceux dc 1720 ct 1721. Il fut pendant toute sa vie. un ardent défenseur de l'immaculée conception. Il mourut le 20 juin 1726. Il publia *Sambuca rationalis eucharistico certamini adhibita,* Palermo, 1701, in-1°, 690 p. L'auteur s'y offeree à démontrer que l'opinion suivant laquelle les *formula· oblatu· cl in actu consecrationis oblitu·* sont consacrées est absolument intenable et improbable au point de vue spéculatif et pratique, il édita aussi *Opus theologicum. Iribus distinctum tomis, in quibus efficacissime ostenditur immaculatam Dei Genitricem, utpote cx Christi mentis preservative redemptam, fuisse prorsus immunem ab omni debito tum contrahendi originale peccatum tum ipsius fomitem incurrendi,* Païenne. 1723, cn 3 vol. de xxvm-155, viri-173 el vin-357 p., qui portent respectivement pour titres : *Dc peccato originali et ejus debito. De eminentissima Deipara· redemptione, De triplici natura humana· statu et ejus fomite;* réédité à Païenne en 1755, (une édition, faite à Païenne en 1773, existerait à la bibliothèque des capucins de Tivoli). D'aprcs A. Mongitore. *Bibliotheca Sicula,* t. 11, p. 206, le P. Salvator de Sambuca serait encore l'auteur des ouvrages inédits : *Lux divisa a tenebris ac in duobus luminaribus, majori el minori, exposita. Opus theologicum duobus tomis distributum, quorum prior luminare minus, nempe naturam humanam, in puris naturalibus ab omni propensione ad malum liberam demonstrat. Alter vero luminare majus, immaculatissimam nimirum atque integerrimam Dei Matrem, nedum ab originali peccato, sed ct ab omni ejus debito seu necessitate illud incurrendi alienam et immunem ostendit;* et *La Sambuca sonora ℟e sacri concern, divisi in licti c lugubri. Panegirici per le festive solennité»* dalcuni santi, *e sermoni refiessivi alCamore sviscerato mostratoci da Cristo nostro Redenlorc ne' misteri principali di sua ss. passione.*

Égide ile Modica, dans son *Catalogo degli scrittori cappueeini delta prov. di Palermo,* p. 131. fait encore mention des traités suivants : *De cminentissima Deipara·.· redemptione.* Messine. 1698, cl *De immunitate beahe virginis Marin·,* Païenne, 1733. Cc dernier se trouverait à la bibliothèque du couvent des capucins dc Sambuca. Le premier ouvrage semble devoir s'identifier avec le t. n du grand ouvrage .sur l'immaculée conception du P. Salvator, édité à Païenne, en 1723, cité plus haut. Si toutefois, il cn existe de fait une édition de Messine, 1698, il faudrait en conclure que celle partie fui d'abord éditée séparément et reprise plus tard dans le grand traité.

Bernard de Bologne. *Bibliotheca scriptorum O. M. cap.,* Venise, 1717, p. 226; A. Mongitore, *Blbllolhcca Siculo.* t. n. Païenne, 1707, p. 206; J.-Il. Sbnrnlcu-St. Ilinahli, *Scriptorri trium ordinum* 5. *Proficisci continuati,* dans J.-I I. Sbarnlea, *Supplementum,* 2· éd., t. iI!, Home, 1936, p. 292; Édouard d'Alençon. O. M. Cap.» *Bibliotheca mariana O.* AL *Cap.,* Home, 1910, p. 67; IL Hurler, *S'omcnclntor,* 3 éd., t. iv. col. 998-999; Égide de Modica, O. M. Cap., *Catalogo degli scrittori cappucclni della prou. di Palermo,* Païenne, 1930, p. 133-135; Antonin do Castellainmare, O. M. Cap., *Storla dei Ir. min. cuppucctnl della prov. di Palermo,* t. m. Païenne, 1921. p. 289. 297. 319. 320. 321. 336. 137. |f»7, \. 'I'i i-t a i ht.

4. SALVATOR DE TRAPANI frère mineur capucin italien, de la province de Païenne, qui. après la suppression ries ordres religieux, passa au clergé séculier et resta à Trapani, où il s'adonna au ministère des Ames parmi la population do celte ville. Ayant toujours conserve un attachement lilial ù l'ordre des capucins, il mourut cn 1893. Il composa : *// giurato pratico, ossia guida al criteria morale dei giliraii,* Païenne, 1883. in-8°, 160 p. ; *La conosccnza dell ℟omo politico, ossia dirilli r dooeri del ciltadino; La riabilitazione ; importante nécessita di una riforma radicate del sistema pemtenziario; J)io c patria : conferenze morali ai condannati di qualunqtte condizionc.* Ces trois derniers ouvrages sont restés inédits el conservés dans la bibliothèque du couvenl des capucins de Païenne.

Égide de Modica. O. M. Cap., *Catalogo degli scriltori cappucclni della prov. di Palermo.* Palerme, 1930, p. 136-137.

A. Teetakht.

SALVATORI Philippe-Mario, jésuite, né à Home le 16 novembre 1710, admis dans la Compagnie le 17 novembre 1751, professa les humanités â Ascoli el à Macerai n. A la suppression de son ordre, il se livra a divers ministères sacerdotaux el à la composition de biographies pieuses. Lorsque la Compagnie fut rétablie â Naples (1801). il s'empressa d'y rentrer el devint ministre â Palerme et à Home. Il mourut au Gcsù, le 7 novembre 1821.

Outre ses ouvrages hagiographiques au nombre d'une dizaine, le P. Salvatori fil paraître en italien deux opuscules intéressants au point de vue de l'administration du sacrement de la pénitence : une *[slruzione pralica* pour les nouveaux confesseurs appartenant â la pieuse union do Saint-Paul apôtro (l'auteur, sans donner son nom. sc désignait comme un prêtre dc celle union) el pour tous les prêtres désireux de bien sc disposer à l'exercice de ce ministère, Home. 1798, in-12, 60 p.; des *Ri/lessioni,* proposées aux pécheurs peu Instruits pour les porter à la nécessaire détestation de leurs fautes cl â la volonté sincère de n'en plus commettre, Home, 1801. in-12, 168 p., anonyme. L'auteur réunit les deux opuscules en une 2r édition, nugincntcc el améliorée, sous le litre dc : *Istruzionc pratica per i confessori novelli... scritta del sacerdote Filippo Maria Salvatori,* Home, 1802, 300 p. Uno 3r édition parut en 1803. à Home cl à Venise. D'aulres suivirent après la mort du P. Salvatori; il faut particulièrement signaler celles de Ballerini, 1879 ct 1893, avec comparaison île la doctrine à celle de saint Alphonse.

L'ouvrage do Salvatori fut traduit cn allemand, 1838 ct 18 11. et en français. Cette dernière traduction, faite sur la 3· édition romaine, fut éditée en 1826 ù Avignon, sous le titre : *Instruction pratique pour les nouveaux confesseurs... par Pabbc Salvatori,* in-12, xi 1-167 p. Elle donnait en première partie les *Réflexions proposées aux pécheurs pour leur conversion suivies d'un abrégé de ce qu'il /aut savoir, croire et pratiquer pour être sauvé.* en seconde partie *des observations sur la manière dont le confesseur doit se décider pour accorder, différer ou refuser l'absolution, avec une méthode courte et efficace pour obtenir une bonne confession générale des pécheurs pénitents qui manquent d'instruction* (c'était l'opuscule pam cn premier).

En même temps que l'opuscule dc Salvatori, le même éditeur faisait paraître d'autres brochures <lc semblable tendance : *Le prêtre sanctifié par la juste.*

charitable cl discrète admintstrution du sacrement de pénitence, œuvre du P. Ch. PallAVldni; ks Aprr/tw-*nicnls utiles aux confesseurs,* par le B, Leonard dc Port-Maurice ct Io *Traili de la confession générale* par lo même; le *De delectu moralium opinionum,* par le chanoine A. Muzzanlli. théologien de la l'énllcncerie. Ces diverses brochures» publiées cn 1820 et 1827, furent réunies par l'éditeur lui-même, pensons-nous» rn un volume qui porte au dos dc sa reliure le titre général do *Manuel des confesseurs.*

Ces publications réagissaient contre le rigorisme qui prévalait encore en Franco au début du xix· siècle dans les confessions. L'opuscule de Salvatori, cn particulier, invitait avec force le confesseur à si bien disposer les pénitents que l'absolution puisse leur être do suite donnée. Comme 1rs autres ouvrages cites, il préparait ainsi les voles au succès dc la doctrine ct dc la pratique llguoricnnes, qu'assureront vingt ans plus tard dans notre pays Gousset et Gury.

Somtncrvogel, *Biblioth. de la Comp. de Jésus,* t. vil. col. 490-195; Hurler, *Nomenclator,* 3· éd., t. v, col. 1061.

P. Bb 0L'ILLARD.

SALVETTI Ange, fl» n· H'liicur ‹ V : xv — Originaire de Sienne (Italie), il fut maître en théologie ct prédicateur renommé. 11 régit, comme provincial, la province capucine de Toscane, à laquelle il appartint, et. au chapitre de la Pentecôte (Il mai 1121), célébré â Forli. il fut mis à la tête dc l'ordre entier des frères mineurs. Comme général, il fut aussi abbé· titulaire du monastère de Palignano et de la sorte fut le premier général qui porta le manteau abbatial. Son gouvernement fut toutefois de courte durée, car il mourut le 0 octobre 1 123, à Sienne. Dans le *Pullarium franc.,* t. vu. quelques actes sont publiés qui sc rapportent au généralat d'Ange Salvetli (n. 1189. 1 194, 1586); les statuts, faits au chapitre général de 1421 ct dont le P. Ange, en tant que général, fut le principal auteur, ont été édités par N. Glassbcrgcr, *Chronica,* dans *Analecta franc.,* t. n. 1887, p. 271-277. Ces statuts se rapportent à l'oilicc divin, à l'observance de la pauvreté, à la désignation de huit universités auxquelles les frères pouvaient être promus, au mode a observer dans la visite des provinces. D'apres L. Wadding 11 composa un *Tractatus de judicio ct Antichnsto,* qui débute : *Tribus modis homines docentur : exemplo, magisterio, flagello,* et selon J.-II. Sbaralea. il serait l'auteur d'un *Commentarius super priedicamenta Aristotelis,* qui était conservé dans la bibliothèque du couvent Saint-François des mineurs à Sienne; *d Annotationes in dim Ronavcntur.T opéra;* d'un *Quairagesimale de legibus,* qui, d'après un inventaire de 1 116, sc trouvait dans la bibliothèque du Sacro Convento à Assise; de deux volumes de sermons, qui, en 1 ISO ou en 1530, furent envoyés à Venise pour l'impression.

L. Wadding. *Annales minorum,* 3· éd., t. x. an. 1121. n. ix rt an. 1123, n. i, Quarucchl, 1932, p. 60-61 cl 81; le même. *Scriptores O.* A/.. 3· vd.. Home, 1906, p. 21-22; J.-II. Sbaralea, *Supplementum,* 2· éd.. t. i, Home, 1908, p. 17; IL Ilolzapftl. *Handbuch drr Geschichtc des Franzis-kancrurden* I'ribourg-vn-B., 1909. p. 107 et 281-282.

Λ. Τκιγλιηι.

SALVIATI (Georges-Bônigno de), frère mineur conventuel dalmatc (xtvr-xv« siècle). Né en Bosnie, il se serait appelé de son nom do famille DobrotlC ou Dobretié ou plus exactement DragiAié; ce qui cn latin sc traduirait par *bénigne :* d'où son nom dc *Bénigne.* Voir *Nccrologium prou. S. Francise! Ragusii,* dans *Analecta franc.,* L vi. p. 113; L. Wadding, *Annales minorum,* 3e éd., t. xv. p. 1 I I. note I ; J.-IL Sbaralea. *Supplementum,* 2· éd.. t. i, p. 322. Né soit à Jojce, soit Λ Srebrenica, il aurait fait ses éludes û Haguse et aurait pris, dans celte ville, l'habit franciscain; apres quoi il serait allé en Italie pour y continuer scs études. Pourtant il déclare lui-même, dans une épitre au sénat dc Haguse (en tête dc son ouvrage *De natura angelica,* édité cn 1498, ù Florence) que, lors dc l'occupation dc la Bosnie cl dc toute Γ Illyrie par les Turcs (1463-1464), Il fut arraché encore enfant des mains des envahisseurs cl porté cn Italie. Toujours d'après son propre témoignage, il aurait étudié à Paris et â Oxford. Scs études terminées, il ocrait retourné en Italie ct, après environ trente-trois ans. il aurait regagné sa patrie, où il trouva les chrétiens ct les membres de sa famille, pour lesquels il était devenu un étranger, cruellement opprimés. Voir *De natura angelica cil., epistola ad senatum Ragutinum* ct *Prophetiae solutiones pro Hieronymo Savonarola,* Florence, 1197. c. i, 2 part.; cf. J.-H. Sbaralea. *op. cit.*. p. 319-320. Il réussit à capter la bienveillance du cardinal Beosarion qui le favorisa et le combla dc ses 'grâces. A la mort du cardinal (1472), il fut amené par le duc Frédéric à Urbino, où, en tant que précepteur dc Guy 1'baldi. prince d'L'rbino, il fut aflllié à la noble famille de Felici, dont il prit d'ailleurs le nom. Après le décès du duc Frédéric, cn 1482, il se rendit à Florence, où. cn 1185. on le trouve parmi les religieux conventuel· qui constituent la communauté du couvent dc Santa Croce. Le 5 mai 1485 on le trouve parmi les professeurs du collège de théologie dc Florence, où il est désigné comme *magister Georgius Benignus de Fetidis de Frbino.* Lors du chapitre général de Crémone cn 1488, il était régent du *'ludium generate* de son ordre à Florence; ensuite il fut institué inquisiteur dans la même ville. En 1489 il fut adopté par la noble famille des Salviati, a Florence, en tant que précepteur de celte famille, de celle des Médicis et dc Léon X. Il portera désormais le nom de *de Satoiati.* En 1 190. il enseigna à l'université de Pise la métaphysique ct la théologie. Ayant pris en 1 497 la défense de Jérôme Savonarole. O. P., il encourut l'indignation des Médicis ct fut contraint dc quitter Florence. Il retourna dans son pays natal, à Baguse, où il enseigna et prêcha jusqu'en L500. Il retourna alors cn Italie pour assister au chapitre général de Terni, où il prit une part active dans l'élaboration des nouveaux statuts pour l'ordre franciscain des conventuels *(Constitutiones Alexandrins,* approuvées par Alexandre VI en 1501).

Le P. Georges-Bénigne se rendit ensuite à Home, où. le 17 juin 1502, il était incorporé dans la communauté du couvent des XII Apôtres et, cn 1504. il est nommé régent du *studium generale* installé au mémo couvent. En 1503, il aurait été désigné comme custode du Sacro Convento à Assise et régent du *sludtum generale* <jui y était établi. Commissaire général en Autriche en 1505, il est promu, le 21 mai 1507. évêque de Cagli, dans le duché d'Urbino (province de Pesaro)» d'où, en 1513, il fut transféré par Léon X à l'archevêché de Nazareth, titre que prenait à celle époque l'archevêque de Trani, dans la Pouille. Il assista au V concile du Latran (1512-1517) cl mourut en 1520 à Barletta, résidence de Larches eque dc Truni. Voir C. Eubcl, *ilierarchia catholica.* 2e éd., t. ni, p. 1 17 cl 254; *Nccrologium cit., loc. cit.* Il paraît qu'il a joué un rôle prépondérant dans la dixision dc l'ordrecn conventuels et mineurs» cn 1517.

Le P. Georges-Bénigne est 1 auteur des ouvrages suivants : *Quasliones de natura angelica,* Florence, 1 198. in-4°. en 9 livres cn forme de dialogue; *Dc dialectica nova.* Home, 1 189. dédié aux fils de Pic rre-Laurent de Médicis, dont il était le précepteur; *Prophetica solutiones pro Hieronymo Savonarola, O. P.,* Florence, 1 197, dans laquelle le P. Giorges prend la défense du dominicain contre scs nombreux adversaires; *Septem ct septuaginta m opusculo magistri Nicolai ‹ de mirabilibus » reperta mirabilia,* ouvrage composé â Florence, en 1 IS9 et édité dans cette même ville, sans indication d'année, dans lequel est commenté l'opuscule *De*

mirabilibus, d'un certain Nicolas, qui paraît avoir appartenu ʌ l'ordre des dominicains el qui y traita de lu cause du mal.

Il rédigea encore plusieurs autres livres, qui paraissent être restés inédits : *Vexillum christianæ religionis,* à identifier avec un ouvrage que d'autres auteurs appellent *Contemplationes christianæ* et dédié à François I,r, roi de France; *Liber de raptis,* ms. conserve du temps de .L-H. Sbaralea au couvent de Saint-François des conventuels de Bologne, ct dans lequel le P. Georges Bénigne aurait soutenu que le démon qui attira Évc dans te péché fut le même que celui qui tenta le Christ; *Apologia pro Francisco Maria de lluvere, Julii 11 nepote, anno 1511, super cardinalis Alidosii nece,* mentionné par I ghefii. *Italia sacra,* l. n. *De episcopis Callicnsibus,* n. 50; *De assumptione beahc virginis Mariir,* signalé par H. Mnrracci, dans sa *Idibliothcca mariana,* t. i, mi nom de *Georgius lienignus de Salviatis,* Home. 1648; *Apologia pro Joanne Hcuchlino* rai sujet de la question s'il faut supprimer les livres du Talmud, cite par L. Wadding. *Scriptores O. M.,* 3 éd., p. 99 ct dans le *Xecrologium cil., loc. cil.; De gratia septem quiestionrs* conservé actuellement dans le ms. *317 (M.1IL18)* de h bibliothèque Richurdicnnede Florence; *Commentarius m quatuor libros Sententiarum,* qui. en 1512, était prêt pour l'impression d'après Antoine Saxolinus. O. I·. M., disciple de (icorges-Bénigne. dans son *Illuminata conscientia,* Florence, 1512, c. χι. Il· traité (cf. J.-l I. Sbaralea, *op. cit..* p. 322); *De libertate et immutabilitate Det,* ms. conservé dans le ms. *Val. lut. ibstf* en trois livras (I. L fol. 1r-2; l. II, fol. 29 v°-46 r°; I. IH. fol. 46 v°-99 r°), dédié au cardinal Bcssarion, dont le prologue commence : *Paulus apostolus electionis divina vas praclarissimuni non immerito de Gnccis talem protulit sententiam* et le I. I : *Accepimus palet optime et quidem ex te quandam in Germania ortam nuper quasliouccm.* D'après une note marginale. re traité aurait été composé en 1471. La question *nuper orta in Germania* serait celle des futurs contingents, qui fut soulevée à l'université de Louvain, en I 117, ou plutôt en I 165. \ oir A. Pelzer, *Codices Vaticani lalini,* t. n. 1931, p. 602; Fr. Ehrle, S. .L. *Der Sentenzenkommentar Peters von Gandin,* Munster. 1925, p 126-133.

D'après D. Fobinnlch, *Storia dei /r. minori en Dalmazia,* I. Ii, Zara, 1864. p. 211, et Gliubich, *Dtzionario degli nomini illustri della Dalmazia,* Vienne, 1856, p. 28, le P. (icorges-Bénigne aurait encore composé : *Dc/ensio Francisci Maria Fellrii seu Hoborci Urbini ducis; Tractatus de rebus moralibus atque ad civile regimen pertinentibus: Epistola ad Petri Calatini opus* ‹ *De arcanis catholico: veritatis* », qui se lit en leto ‹le cet ouvrage, édité à Ortona a Mare, en 1518.

L. Wadding, *Annales minorum,* 3· ‹·<]., t. xv, Qunrncchi, 1933. an. I 196. n. VI. p. I II; an. I 198. n. xxm. p. 189; an. 1507. n. xlvi, p. 156; an. 1513, n. xin.p. 533; id.. *Scriptures O. M..* 3d.« Home. 1906, p. 99 ; .1.-1 L Sbnrnlcxi, *Sn/>-plrmentum,2·* éd.» 1.1. Home, 1908. p. 320-322; *Nccnloglum prou. S. PrancUci Itayuslt,* dans *Analecta tronc.,* t. vi, Qnaracchl, 1917. p. 113; Hurler. *Smnmrkdor,* 3' éd., t. II, col. 1118-1 lit); L.-.Î.Cemichanl, *l'asti trtdogiculi.o sla storia crunotofjica deWuniverttid florenlinu.* Elorcncc, 1738. p. 72-3; 1). l'abinnicli» O. F. M., *Storia dti Jr. minori dei primordi delta lorn ixtiluzimir in Dalmazia e Ilosnia flno ai giorni nmtri,* I. iI. Zara. 1861, p. 211-212; Glitiblch, *Dtzümarin degli uumini illustri della Dalmazia.* Vienne, 1856, p. 28; S. Dolci. O. I'. M., *Monumenta historica prov. tthacusimr O. F. M.,* Naples, 1716. $ 32; Id., *I ‹L\ti litterarii Hagiuinl,* Venise, 1767, p. 21; J..lendit', O. F. M., *Kullura i bozanski /ranlerci.* t. I, Sarajevo. 1912. p. 230-231 ; *Hegesta ordini^ S. Franriicl. Heytsla P. M. Francisci Samsonis,* édités par G. Abate. O. M. Conv.. dans *Miscell. francrsc.,* t. xxn, 1921. p. 155 q.; G.-B. PlcotH. I'n *rpisielio di jwlitica ecclesiastica medicca,* dans *Annali délie univrrsila toscane.* nouv. fr., t. xiv, Pfcc, 1930; N. Pnpini. O. M. Conv.. *Minorita convenlualts leclorcs,* éd. par E. Magrlnl, du même ordre, dans *MhcelL francese,,* I. xxxtii, 1933, p. 213-245 el 385. oil l'on prut Irollver um· bibliographic plus ample.

A. Teetaert.

SALVIEN, prêtre dc Marseille ou ᵻ siècle. -Né vers 390, cl peut-être à Trêves, ou du moins dans cette région. Salvicn appartenait à une famille chrétienne tl distinguée. Marié fort jeune avec la fille d'un païen. Palladio, il en cul une fille, Auspiclolo. Après avoir converti sc femme, il so résolut à mener avec elle la vie ascétique ct, vers 421, les deux époux tl leur petite fille allèrent sc retirer dans la solitude de Lérins. au grand désespoir des parents de Palladia, (pii sc brouillèrent avec eux. Une lettre écrite en leur nom à tous trois, s'efforça, nous ne savons avec quel résultat, d'apaiser leur rancune. *Epist.,* iv.

Après avoir passe un certain temps à Lérins, favorisé d'uno amitié spéciale par le fondateur de la communauté. saint Honorai, et dc la confiance dc saint Euchtr qui le chargea, de concert avec saint Vincent, de veiller sur l'éducation deses fils. Salonius (t Véranus. Salvicn qui avait été sur les entrefaites élevé au sacerdoce, finit par se retirer à Marseille, où il vivait encore vers 470, lorsque Gcnnade rédigeait son ouvrage sur les écrivains ecclésiastiques.

Gcnnade cite de Salvien un certain nombre d'ouvrages : Γη livre dc *Lettres:* nous possédons encore neuf de ces lettres, dont la plus importante est la quatrième, déjà mentionnée tout à l'heure; une lettre à Salonius dc Genève est signalée par l'historien comme formant un livre à part. *ÉpisL,* ix. Trois livres *De virginitatis bono* au prêtre Marcellus; perdus. — I n livre à Claudius, évêque dc Vienne, sur la dernière partie du livre dc l'Ecclésiaste; perdu (nous savons quo ce Claudius prit part à des conciles en I II el 412). — I'n livre sur le commencement de la Genèse, jusqu'à la création de l'homme, c'est-à-dire une sorte d'Hexameron; cet ouvrage était rédigé en vers: perdu. — *Humilias episcopis /actas multas, sacramentorum vero quantas nec recordor.* Ces indications de Gennadc sont assez obscures. L'historien semble parler d'abord d'un certain nombre d'homélies précitées devant des évêques ou rédigées pour des évêques. Il avail commencé au début de sa notice, par représenter Salvien comme le maître des évêques, *magister episcoporum;* et peut-être cc titre d'honneur est-il une allusion aux homélies en question. Cf. \ alran. *Quare Salnianus presbyter Massiliensis magister episcoporum a Gcnnadio dictus sit,* Paris, 1899. Mais, comme Salvien a été sûrement le maître de Salonius et dc Véranus. devenus l'un el l'autre évêques, il est possible que Gcnnade ne pense pas à d'autres qu'à eux. Aux homélies pour les évêques s'ajouterait un mitre groupe d'homélies, dont Gcnnadc ne saurait plus le nombre, sur les *Sacramenta,* c'est-à-dire peut-être sur les prières de la messe : cependant l'expression *sacramentorum homiliir* est étrange et son interprétation difficile. Si l'on pouvait lire *quanta* au lieu de *quantas,* on penserait a un recueil de formules liturgiques. pour la célébration de la messe, à un sacramentaire. Comme ces homélies sont perdues, on ne sait pas au juste ce qu'elles pouvaient être. *Adversus avaritiam :* c'est l'ouvrage intitulé *Ad Ecclesiam,* par Salvien lui-même et par les manuscrits qui nous l'ont conservé. Il a dû être écrit en 435-439 et est cité dans le *De gubernatione.* L'auteur y prend le nom de Timothée pour dissimuler son identité, cl il explique, dans une lettre de 439. adressée à Salonius, le motif de celte attitude, en invoquant l'exemple de saint Luc qui a dédié son évangile à Théophile, c'est-à-dire aux amis de Dieu : il écrit lui-même pour l'honneur de Dieu et, par suite, il peut se couvrir du nom de Timothée. Dans ccl ouvrage, Salvien s'adresse aux chrétiens qui, à leur lit de mort, négligent dc donner leurs biens à l'Église ct qui, par celte avarice suprême, mettent le sceau à toutes les cupidités dc leur vie. D'après lui. ce dernier acte dc charité est capable d'ciïliccr toutes les fautes d'une longue existence, pourvu qu'il soil accompagné d'un véritable repentir. Salvicn prétend d'ailleurs le rendre obligatoire pour tous les fidèles, aussi bien pour les laïques que pour les religieux; cl.afin dcdémontrer sa thèse, Il s'appuie sur des textes de la sainte Écriture. Ces textes lui permettent de démontrer victorieusement la faiblesse des objections qui lui seraient adressées, en particulier dc celle que formuleraient des parents trop préoccupés de l'avenir matériel de leurs enfants.

L'ouvrage principal de Salvien est celui qui porte comme titre : *De gubernatione Dei.* Gennadc le connaît sous le nom de *Dc prit'senti judicio,* que lui donne (paiement un de nos manuscrits, il comprend huit livres, dont le dernier est Inachevé, ou dont la conclusion a disparu dc noire tradition manuscrite. Salvicn sc propose de répondre à l'objection courante dc son temps» que l'on ne manquait pas dc tirer de la ruine de l'cmpirc romain el du triomphe des barbares. Comment. demandait-on, Dieu a-t-il pu permettre la chute de Berne, l'afiaiblisscmenl de son autorité, alors que l'empire était efficiefiicment devenu chrétien ct protégeait l'Église? Comment favorise-t-il les barbares qui sont des hérétiques, xoirc des païens? L'auteur commence par établir, tant par des arguments tirés dc l'Écrilure que par des preuves de raison, l'existence d'une Providence qui s'occupe des affaires humaines, mais qui ne promet pas aux justes des rétributions temporelles. Il peut ensuite attaquer dc front l'objection : non seulement les maux dont souffrent les chrétiens ne prouvent rien contre la Providence, mais il faudrait douter dc cette Providence si clic laissait impunis tous les crimes dc scs prétendus adorateurs. Les chrétiens se plaignent : qu'ils fassent plutôt leur examen de conscience. Ils verront facilement qu'ils sont coupables de fautes continuelles ct lourdes : *Quid est aliud pene omnis catus Christianorum quam sentina vitiorum?* 111, ix, 44. Si l'on compare la vie des barbares païens, Huns, Francs, Alains, Saxons. Gvpides, celle des hérétiques, Goths, \ andalcs.Bagaudes el celle des Bornains catholiques, on verra dc quel côté est la vertu et dc quel côté le vice. Chez les Bornains, tous les vices et une responsabilité d'autant plus grande qu'ils possèdent, avec la vérité, toutes sortes de grâces. Chez les païens, toutes les vertus. Ils s'aiment les uns ks autres : aussi voit-on des pauvres, des veuves, des orphelins qui préfèrent aller vivre au milieu des Golhs pour ne pas rester chez leurs frères dc race. Ils sont chastes, surtout les Golhs et les Saxons; ils ignorent les impuretés du cirque el du théâtre el, chez eux, la fornication est un crime, tandis qu'elle est une gloire pour les Romains. Que si les barbares chrétiens sont hérétiques. ne sonl-ce pas enfin les Romains qui en sont responsables, puisque c'est chez eux que l'hérésie a pris naissance?

Salvicn développe ces thèses avec une incontestable éloquence, mais aussi avec une prolixité dont il a lui-même conscience cl qui finit par devenir fastidieuse. Il est d'ailleurs évident que la position prise par le prêtre dc Marseille est assez paradoxale et que les barbares étaient en réalité bien loin dc présenter les modèles des vertus qu'il leur attribuait avec tant dc complaisance. On voit s'ébaucher dans son œuvre l'opposition entre le · bon sauvage » et le mauvais civilisé que J.-J. Rousseau mettra plus lard à la mode. D'un autre point de vue. Salvien manfue un tournant décisif dans l'histoire de l'apologétique. Avant lui, Orosc s'était efforcé dc montrer que le temps présent n'était pas aussi mauvais qu'on le disait et que les barbares étaient capables dc sc perfectionner. Tout en réservant à la civilisation romaine son amour ct su confiance, il admettait que l'on pût attendre quelque chose de bon des conquérants. Salvicn passe résolument aux barbares; il ne veut plus regarder vers le passé mort, ct c'est vers l'avenir qu'il regarde. Scs exagérations font sourire, mais sa conviction, encore qu'exprimée avec trop de rhétorique, émeut ct entraîne.

I.e *De gubernatione Dei,* dédié *h* i'évêque dc Genève, Salonius, a été écrit entre -139 ct 451, car Salvicn connaît déjà la défaite du chef romain Lltorius devant Toulouse, tandis qu'il ignore l'invasion de la Gaule par Attila; peut-être même l'ouvrage a-t-il été terminé dès 440. Gennadc, il est \rai, ne mentionne que cinq livres, tandis que nos manucrits en comptent huit. On peut supposer que son texte est altéré, les copistes ayant lu J1III au lieu de VIII, ou qu'il y a eu une autre division de l'ouvrage, ou même que l'historien n'a eu entre les mains qu'une rédaction incomplète.

Les écrits de Salvicn figurent dans P. L.. t. i.m, qui reproduit l'édition publiée par É. Baluze en 1663. Des éditions nouvelles sont dues â C. Haim, dans les Alon. Gcr/n. *hist., And. antiquiss.,I. I,* Berlin, 1877, ct â I· Pauly, dans Ir *Corpus dc Vienne,* t. vin. Vienne, 1883. Sur In tradition manuscrite, on verra les éludes de Hahn, dans les *Sitzungsberichle der kgl. Akad. der Wissenschaflen zu München. Philus.-philoi. und hislor. Kl.,* 1876, t. i, p. 390-412, el de Pauly, dans les *Sitzungsberichte der kais. Akad. der Wisscnschajten zu Witn. Philos.-histor. KL.* t. xevin, 1881, p. 3-41.

Sur l'œuvre dc Salvien : W. Zschimmcr, *Salnianus. der Presbyter von Massilia und seine Schri/ten; ein Ileilrag zur Geschichte der chrisllich-lateinischen Liltralur des* Γ. *Jahrhunderts,* Halle n. S., 1875; A. Hûmmcrlc. *Studicn zu Salvien, Priester von Massilia.* Landshut, 1893-1899; G. Steinberg, *Das Christentum des* i'. *Jahrhunderls im Spiegel der Schri/ten des Salvianus von Massilia,* dans *Theolog. Sludien und Kritiken,* I. lxxxh, 1909, p. 29-78; 163-205; A. Schncfcr, *Pâmer und Gtrmanen bel Salvian.* 1930; C. Brackman, *Observationes grammaticae et critica in Salolanum.* dans *Mnemosyne,* t. Lit. 1921. p. 113-185; G. Morin, *Salvien ad ecclesiam, recension inédite.* dans *Dev. bénédid.,* t. XLiri, 1931, p. 191 sq.; Hocbus, *La lalinité de Salvicn,* Bruxelles, 193 l ; A. Jansen, *L'expressivité chez Salvicn,* Nimdguc, 1937.

G. Bahdy

SALVUS DE PALERME, frère mineur italien dc l'Observancc (χνι·-χνπ· siècle). — Né à Païenne en 1572. il reçut l'habit franciscain en 1597 et exerça, dans sa province monastique de Palermo, les charges dc définlteur, de custode et, dans l'ordre, celles de commissaire ct de visiteur des autres provinces. Il mourut en 1644 à Païenne. Il serait l'auteur dc quelques ouvrages restés inédits : *Decisiones conscientiæ casuum ingeniostv plurimorum dilucidantes dubiorum solutiones; — Devota mcdilazione, che deve /arre ogni /edet cristiano per haverc in odio il peccato : aggiuntovi uri brieve modo di confessione per tutti quelli che /requentuno questo ss. sacramento, e la preparazionc per ciascun stato, che degnamente c con /rutto brama communicarsi; — Stella splendente di religiosi, la quale /a vedere e conoscere chiaramentc a ciascheduno d'essi la diritta c secura strada di sodis/arc a quanto a Dio hanno promesso per mezzo dei suoi voti solenni;— Scuola d'orazione nclla quale s'insegna un brieve modo dltcncre da Diu quel tanto che in essa si domanda.* Il édita, enfin, l'ouvrage : *Tesoro delTanima desiderosa di schi/ar la trasgressione del voto della povertà ed ubbidienza,* Naples» 1610.

A. Mongitorc, *Ijiblioteca Sicula,* I. n. Paletinc. 1707, au mot *Salvus Panormitanus; J.-II.* Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M..* 2· éd., t. III, Home, 1936, p. 82.

A. Teetaert.

SALZEDO (Jcnn de), frère mineur espagnol du xvn· siècle, appartenant à la province de Castille, qui édita : *Tractatus seu qmvstio : un scraphiae mititiæ*

labor in propugnanda immaculata conceptione .Marne nona christianæ mililitc erectione certa victoria spe coronetur, Mariaque originalis gratia utriusque militia conatibus proxime definibilis constituatur, Valladolid, 1625, in-fol.

H. Marraccl. *Bibliotheca marlana alphabetico online digesta,* Rome, 1618, au nom de *Johannes de Salzelo;* P. do Alvn y \storgn, O. F. M„ *Militia universalls pro immaculata Virginis conceptione,* Louvain, 1663, col. 831; J.-IL Sbnralca, *Supplementum ad scriptores O. M.,* 2· éd., t. n. Home, 1921, p. 130; IL Hurter, *Nomenclator,* 3· éd., t. m, col. 181.

A. Tkktaf.rt.

SAMANIEGO Joaoph-Jimônez, frère mineur espagnol de l'Obscrvancc (xvn· siècle). — Originaire do Nâjcra, province de Logrofto, il entra chez les mineurs de l'Obscrvancc dans le couvent de Logrono, de la province franciscaine de Burgos. Après avoir achevé scs études dans sa province, il alla suivre les cours de théologie au collège des apôtres Saints-Pierre-ct-Paul à Alcala. Il enseigna ensuite la théologie jusqu'en 1670. En cette année, il devint commissaire général dos provinces ultramontaines des observants et retint cette charge jusqu'en 1073. Il gouverna l'ordre comme ministre général depuis le 23 mai 1676 jusqu'au 16 mai 1682. Il décréta qu'à l'avenir les ministres généraux, avant d'entrer cn charge, devraient faire le serment de n'accepter pendant la durée do leur généralal aucune dignité étrangère à l'ordre, surtout pas celle d'évêque, ni do travailler pour l'obtenir. Il statua aussi que ceux qui, dans ccs cas, useraient d'une dispense accordée par le pape no pouvaient plus être considérés comme supérieurs généraux ct que les religieux ne pouvaient plus leur obéir sous peine d'excommunicatlon. Voir H. Holzapfel, *Handbuch (ler Gcschichte des Franziskanerordcns,* Fribourg-cn-Br., 1909, p. 321 129.

Par son zèle pour l'observance régulière, sa prudence ct sa sagesse dans le gouvernement de l'ordre, le P. Samaniego réussit à regagner la bienveillance du pape Innocent XI et, sous son instigation, cc dernier promulgua cn 1679 le bref *Sollicitudo,* qui constitue une sorte de déclaration de la règle des mineurs, ou plutôt une nouvelle insistance sur l'observance des points de la règle décrétés par Clément V, et qui n'autorise de prendre pour supérieurs que ceux qui n'ont besoin d'aucune dispense, mémo motivée. Voir IL Holzapfel, *op. cit.,* p. 321-322. Son prédécesseur, Pierre Mancro, estimant que les *Annales* de L. Wadding étaient un ouvrage destiné plutôt aux savants qu'aux religieux, avait manifesté,cn 1651,1c désir d'un exposé systématique moins étendu de l'histoire de l'ordre, dans lequel on insisterait surtout sur l'activité de l'ordre ct la vie des religieux éminents. Le P. Samaniego reprit cette idée et en confia la réalisation au P. Dominique de Gubernatis de Sospilello. Celui-ci édita cn 1682 le premier volume de son *Orbis seraphicus.* Cet ouvrage devait comprendre trois parties, dont la première donnerait l'histoire intérieure de l'ordre des mineurs, la seconde l'histoire des provinces et la troisième l'histoire extérieure ou l'activité des religieux en dehors de l'ordre. Un travail de cette envergure dépassait les forces d'un seul homme; de Gubernatis ne parvint qu'à éditer la première partie cn quatre volumes ct le t. i de la troisième partie sur l'histoire des missions (1282-1289). Voir IL Holzapfel, *op. cit.,* p. 581. Promu, sur la demande de Charles II, roi d Espagne, cn 1683, au siège épiscopal de Plasencla, le P. Samaniego fut consacré le 15 août 1683 ct mourut cn 1692. Voir Pierre-Antoine de Venise, O. F. M., *Catalogo dei patriarch!, arcivescovi c vescovi dell' ordine di S. Francesco,* Venise, 1703; J.-IL Sbaralca-St. Hinabli. *Scriptores continuati ord. min.,* dans J.-H. Sbaralca. *Supplementum,* t. in, Home, 1936. p. 263; P. Saura, O. F. M,, *Cartas de Carlos II, reg de Espafta, al P. Samaniego, general dr la orden franciscana,* dans *Archivo ibero-americ.,* t. vt, 1916, p. 120-121.

Le P. Samaniego s'est distingué surtout par les ouvrages qu'il écrivit pour défendre Duns Scot cl la .Mère Marie d'Agréda, Clarisse, et par son ouvrage *Mistica ciudad de Dios,* rempli d'exposés théologiques, contre leurs nombreux adversaires. Ainsi il écrivit la *Vida de la oeil. Madré Maria de Jésus, abadessa g fundador de lo monasterio de. la Inmaculada Concepciôn de Agreda,* Madrid, 1670; il rédigea une préface à la *Mistica ciudad de Dios,* dans laquelle il donne un exposé des doctrines contenues dans ce traité, cl qui est appelée *Prôlogo galeato;* et, sur l'ordre du général Ildephonsc Salizanes. il composa des annotations explicatives sur le même ouvrage. Comme toutefois il fut nommé, en 1670, commissaire général des provinces transalpines de l'ordre, il ne put mener à bonne lin celle œuvre et n'en termina que la première partie. Elle fut continuée par son confrère Jean Sendin Calderôn, qui commenta et composa des notes sur la première et deuxième partie de la *Mistica ciudad de Dios.* Le *Prôlogo galeato* et les annotations et commentaires des PP. Samaniego el Sendin Calderon ont été publiés à plusieurs reprises dans les nombreuses éditions de la *Mistica ciudad de Dios.* Ccs ouvrages du P. Samaniego relatifs à la vén. Marie d'Agréda ont élé traduits en plusieurs langues. Pour les versions italiennes, voir E. 'Ioda y Güell, *Itibliograpa cspanyola d'Italia dels origens de la imprempta fins a l'antj 1900,* t. îv, Castell de S. Miquel d'Escornalbou, 1930, au nom *Samaniego José Jiménez,* et *Arch, ibcro-americ.,* t. xxxiv, 1931, p. 105-106.

Pour la défense de Duns Scot, le P. Samaniego publia *Vida de Juan Duns Escoto,* Madrid, 1668, in-F, et 1677, in-fol., ainsi que *Opus apologeticum de primatu Doctoris subtilis,* Saragossc, 1668, dans lequel il s'efforce de prouver que Duns Scot occupe une place d'honneur dans la défense de l'immaculée conception. D'après Benoît Mazzara. O. F. M., *Lcgcndario francescaiio,* Venise, 1689, au 8 novembre 1677, lo premier ouvrage aurait été traduit en italien, en 1677, et plus lard par Bonaventure de Boltls, O. F. M., qui l'aurait édité ù Venise, cn 1698. J.-l I. Sbaralea, *Supplementum,* 2e éd., t. m, p. 202.

Selon Pierre Van den Haute, O. F. M., *Breviarium historicum ord. minorum.* Home, 1777, p. 311, le P. Samaniego serait encore l'auteur d'une *Oratio doctrinalis super euangelium vineæ ad Burgensc.m ecclesiam,* Burgos, 1666, in-1°; d'une *Vita ven. Malris Sor. Joannie a Jesu Maria,* Madrid, 1673, in-l°; d'une *Compilatio statutorum generalium ordinis,* Madrid. 1681, in-l°: d'un *Synodus Placentina: sute dioecesis,* Madrid, 1692. Tous ces ouvrages paraissent être rédigés cn espagnol.

Outre les ouvrages cités, voir : J.-H. Sbaralca-St. Rinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Franchci continuati,* dans J.-IL Sbarnlea· *Supplementum,* 2 éd.. t. m, Home, 1936, p. 263-261; L.-M. I'arré. O. F. M„ *P. Juan Sendin Catderôn, leologo franciscano dei siglo* 37/, dois *Arch, ibero-americ.,* t. xxxtn, 1931. p. 297-29 ».

A. Tebtaekt.

SAMPSÉENS. – Hérétiques mentionnés par saint Epiphane. Selon l'hérésiologue, *Iheres.,* ı.ıı, édit. Holl, t. ii, ρ. 31 1-315, les sampséens étalent établis de son temps cn Pérée et on les rencontrait dans toute la région située de l'autre côté de la mer Morte, dans le pays de Moab, sur les bords de l'Arnon, en Ituréo cl en Nabatilldc. Ils gardaient fidèlement, paraît-il. la doctrine d'Elxal, et sc montraient cn particulier pleins de respect pour deux de ses descendantes, Marlhou» cl Marthana, qu'ils regardaient comme des déesses, par

égard pour leur ancêtre vénéré. Ils allaient jusqu'à recueillir soigneusement leurs crachats ct leurs excréments dont ils sc servaient comme de remèdes. *Hieres.,* κιχ, 2. 4-5. Une de ccs femmes venait de mourir lorsque saint Éplphane écrivait son *Panarion,* mais l'autre était encore cn vie ct continuait à exercer son influence.

Les sampséens, qui portaient aussi le nom d'hélla- ques, prétendaient n'êlrc ni chrétiens, ni juifs, ni grecs, mais tenir le milieu entre les uns ct les autres. Ils regardaient comme sacré le livre soi-disant composé par Elxaï et celui qu'aurait ensuite rédigé son frère Jexal; mais ils rejetaient par ailleurs les prophètes ct l'Apôtre. Ils étaient monothéistes et honoraient Dieu cn prenant des bains. Ils cn étaient même venus à avoir pour l'eau un tel respect qu'ils la regardaient comme une divinité; peu s'en fallait qu'ils ne prétendissent que la vie cn venait, //æres.. 1 u i, 1, 4 et 7. Certains (l'entre eux s'abstenaient de viande. Ils voyaient dans le Christ un être créé, qui avait pris corps une première fois dans Adam, ct plusieurs autres fols depuis, lorsqu'il l'avait voulu. L'Esprit-Saint était sa sœur; l'un ct l'autre avaient des dimensions extraordinaires. Les mêmes renseignements sont fournis par saint Hippolyte à propos d'ElxaT ct de scs disciples. Il semble, tout compte fait, que les sampséens de saint Éplphane ne sont pas autre chose que des elchasaïtcs, plus ou moins teintés d'un vernis gnostico-chréticn. Nous Ignorons d'ailleurs cc que furent les destinées ultérieures ne la secte.

\V. Brandt, *ElchasaL Ein Ilrligianssli/ter und sein Werk,* Leipzig. 1912; 1 L Waltz, *Das Ihich des ElchasaL das hellige Ihich der judcnchristlichen Scktc der Sobial,* dans *Harnack· Ehrung,* Leipzig. 1921, p. 87-101; M.-J. Lagrange, *La gnose mandéenne et la tradition évangéliqiu*, dans *Heuue biblique,* 1927, p. 502 sq.; .1. Thomas, Le *mouvement baptist? en Palestine et Syrie (160 av. J.-C.-300 apr. J.-C.),* Gcnibloux, 1935, p. 140-156.

G. Bardy.

SAMUEL CASSINI (di: Cassinis), frère mineur de l'Obscrvancc des xv«-xvi® siècles. — Originaire de Casale Monferrato, il appartenait à la province franciscaine de Gênes. L. Wadding, *Scriptores ord. min.,* 3e éd.. Borne, 1906, p. 209. Il aurait étudié la philosophie ct la théologie à l'université de Paris ct y aurait aussi enseigné. J.-IL Sbaralea. *Supplementum,* 2® éd., t. m, Home, 1936, p. 82. Il s'est distingué surtout par ses luttes contre les vaudois ct par scs controverses contre plusieurs dominicains.

Il est l'auteur de plusieurs ouvrages de philosophie, de théologie ct de controverses. Le *Liber isagogicus in apices Scoti ad investiganda Aristotelis principia,* dont L. Wadding, *loc. cit.,* cite une édition falle à Venise, cn 1193, mais doni on no trouve aucun vestigo chez les bibliographes plus récents, semble, d'après Th. Ac· curti, devoir s'identifier avec le *Liber isagogicus continens libros septem togicales,* qui parut sous le titre : *Liber ysagogicus in apices Scoti, theologorum principis, necnon et ad indaganda Aristotelis pro/unda logicalia,* à Milan, non cn 1 195, ni avec le commentaire de Jean de Monte sur les *Summultc* de Pierre d Espagne, comme le dit L. Wadding, *loc. cit.,* mais en 1 19 I et. plus précisément, le 22 avril 1491. J.-IL Sbaralea, *op. cit.,* p. 83. Du témoignage de François Bucrus, dans son épi Ire dedicatoire, relatée par J.-A. Saxius, dans son *Historia litcrario-typographica Mediolanensis,* il suit quo cet ouvrage fut commencé en Franco el terminé à Milan. Voir Ph. Argclali, *Hibliotheca scriptorum Mediolanensium,* L i. Milan. 1715, p. 507. On peut en trouver la description dans I). Beichling, *Appendices ad Haini-Copingeri repertorium bibliographicum,* fasc. 2, p. 1 10, ct des exemplaires de celte édition se trouveraient à Home, dans les bibliothèques *Angelica, Casanatense* cl *Corsiniana,* d'après Th. Ac curti, qui pense aussi que le même ouvrage fut édité â Cunco, cn 1510.

Samuel Cassini composa encore des *Commentaria in octo libros Physicorum,* dont lo véritable titre est : *Expositio triplex librorum octo Physicorum Aristotelis, quarum prima esi texluatis, secunda construit textum, tertia elicit propositiones de textu : et hire omnia de mente commentatoris rt Doctorts Subtilis,* Cunco, 1510. D'après J.-IL Sbaralea, *op. cit.,* p. 83. le livre intitulé : *Libellus isagogicus ad physicos apices assequendos,* qui, selon L. Wadding, p. 209. aurait été édite à Cunco, s. d., ct transmis au pape Jules II, aurait été publié à la suite de l'ouvrage précédent ct les deux traités auraient été terminés le 21 août 1510, sous Jules II, ct envoyés, non â ce pape, ₥al a l'université de Paris. D'un texte de la *Triplex expositio librorum octo Physicorum,* c. xi : *quomodo autem moveantur, et quomodo non, dicetur tn tertio De anima,* J.-H. Sbaralea déduit que le P. Samuel Cassini doit avoir rédigé aussi un *Commentarius in libros De anima,* 1'n exemplaire de *VExpositio triplex* est à la bibliothèque Alexandrine à Borne. Il édita encore une longue *Quæstio de immortalitate anima,* composée à Aix-cn-Provence cn mai 1 197. ct publiée à Milan cn 1498, in-4°. 10 fol.

En 1506, le P. Samuel Cassini eut â Pavie une *Disputatio de consanguineitate S. Joannis cum Christo et Deo,* qui, selon L. Wadding, est conservée ms. dans le couvent du Mont-Alvcmc. Contre cette thèse écrivit le dominicain piémontais Damien Crassus. Le franciscain y répondit par un opuscule. Intitulé : *Secunda argumentatio fr. Samuelis ord. min. contra magistrum Damianum O. P., de eo quod nititur sustinere Deus est consanguineus,* s. I. n. d. (probablement en 1506 ou 1507). Voir D. Beichling, *op. cil.,* p. 25, n. 457. Le P. Samuel Cassini cul aussi quelques démêlés â propos du dominicain Jérôme Savonarole. Ainsi, d'après L. Wadding, *loc. cit.,* ct J.-H. Sbaralea, *loc. cit.,* il aurait fait imprimer contre Savonarole un écrit intitulé ; *Invectiva in prophetiam /r. Hieronymi Savonarola,* Milan, 1497, in-4·, 18 fol. D'après Th. Accurti Ic véritable titre serait : *De modo discernendi /alsum prophetam a vero propheta inter reprobandum /alsam prophetiam atque visionem /r. Hieronymi.* En tète de cette *Invectiva* sc Iit une *Epistola ad /t. Hieronymum* du même P. Samuel Cassini, éditée par J.-A. Saxius, op. *cit.,* p. 519-520. Voir D. Beichling, *op. cit.,* fasc. 2, p. 140; J.-IL Sbaralea. *op. cit.,* p. 83. Jean-François Pic de La Mirandolc attaqua *Vlnvcctiva* de Samuel Cassini cl écrivit, pour défendre Savonarole. deux livres qui, d'après Monlfaucon, sont conservés dans le ms. *Vat. lat. 1666.* Voir *Hibliotheca manuscriptorum nova,* t. i, Paris, 1739, p. 116. Samuel Cassini y répondit par *Hcscratio atque clarificatio /alsarum solutionum Joannis Erancisci Pici Mirandulani ad argumenta Samuelis Cassinensis, quir /acta fuerunt in /alsam prophetiam Hieronymi Eerrariensis,* Milan, au mois de mal 1498, in-1°, 12 fol. Cet opuscule fut composé ù Aix-en-Provence, au mois de septembre 1497. Voir M. Pellechet, *Catalogue général des incunables des bibliothèques de France, l.it,* n. 3345. Samuel Cassini publia aussi une *Quirstio lamiarum,s.* I. n.d., (mais on 1505), dont un exemplaire était conservé à la bibliothèque Ambroslennc de Milan du temps de J.-A. Saxius. Voir J.-IL Sbaralea, *op. cil.,* p. 83, qui, à la p. 82. alllrmc que cet écrit fut attaqué avec Apreté par le dominicain Vincent Dodus. J. Tartarottl émet cependant des doutes au sujet de l'existence de l'un cl do l'autre traité, dans *Del congresso notturno dette lammie,* Boveredo, 17 19, n. 2. Samuel Cassini se distingua aussi par scs écrits contre les vaudois : *De statu Ecclcsiæ, de purgatorio, de suffragiis de/unctorum, de corpore Christi libellus... contra valdcnses, qui hase omnia negant,* terminé le 26 octobre 1510 et édité à Cunco

le 5 decembre 1510, in-4®, 56 fol.; *Vittoria triumphate contra ti errori de valdeisi,* Cuneo, sans date, in-1°, 21 fol. Voir S. Arboll y Faraudo, *Biblioteca Columbina, Catalogo de sus libros impresos,* t. n, Séville, 1891, p. 19.

On lui attribue encore quelques autres ouvrages : *Magistri Stephani Burtifer doetoris Parisiensis /ormalitates cum argumentationibus /r. Sam. Cassinensis ad eas,* Milan. 1496, in-4®, dont les argumentations, en forme de dialogues, auraient été terminées à Milan, en I195 (voir i). Kcichling, *op. cit.,* fasc. I, p. 160-161) ct dont le *proamium* a été publié par .J.-A. Saxius, *op. cit.,* p. 520-521 ; *Ars evadendi omne sophisticum per /ratrem Samuelem de Cassinis, ord. min. obs. reg., supplétive siur logices ut antea promiserat,* Pavie, 1506 (\oir S. Arboli y l'araudo, *op. cit.,* t. n, p. 48-49); *De stigmatibus S. Francisei et de indulgentia Assisiensi seu Portiunculae,* en italien, s. L, 1509, in-4®; le *Dr stigmatibus S. Francisa* fut imprimé encore à part à Pavie, en 1500, 14 fol.

D'après J.-ll. Sbaralca, Samuel Cassini aurait laissé encore trois lettres; quelques sermons, dans lesquels il défend l'immaculée conception; un certain nombre de poèmes qui sc lisent au début de son *Liber isagogicus* ct en tète du *Rosarium sermonum* de Bernardin de Bustis, Lyon, I 198; un *Thesauro spirituale.* Milan, 1192. Quant ά Γ*Apologia contra* H *igandum pro immaculata V. M. conceptione,* que .1.-11. Sbaralca attribue à Samuel Cassini sur la foi de l'auteur des *Additiones et Adnotaliones* aux *Quirsttones* de Jean de Cologne, O. M. Conv., Bâle, 1510, Th. Accurti met en doute l'authenticité de cette *Apologia,* parce que P. de Alva y Astorga, qui a eu en mains l'édition des *(Juicstiones* de Jean de Cologne, n'asdgnc guère â Samuel Cassini que quelques serinons, dans lesquels il aurait défendu l'immaculée conception, et attribue *VApologia contra* H *igandum* à Daniel Agricola, O. M. Conv. Voir *Militia universalis pro immaculata Virginis conceptione,* Louvain, 1663, col. 1386; J.-i L Sbaralca. *op. cit.*. p. 83.

L. Wadding, *Scriptore O. M..* 3· éd.. Koine. 1906. p. 209; .1.-1 I. Sbaralca, *Supplementum.* 2· éd., t. nr. Home. 1936. p. 82-81; Ph. ArgrIntl, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium.* t. I, coi. 339. 507-521; t. iI, coi. 1971, 1973; IL Ilurtcr, *Nomenclator,* 3· éd., t. n, coi. 1123; D. Kelchling. *Appendices ad Ilainii-Copingtri repertorium bibliograplilcum,* fuse. 2. p. 110; (asc. I. p. 160-161.

A. Teetaeut.

SAMUEL DE LUBLIN, dominicain polonais mort en 1635, après avoir professé à Cracovie. Il a laissé : *In universam Aristotelis logicam quiestiones...,* In-8®, Cologne, 1620, 810 p.; *Tractatus summularum omnibus tijrunculis veram philosophiam amantibus...,* in-8®, Cologne, 1627, 111 p.; *In lres libros de anima quwstioncs scholastica· secundum viam thomistarum...,* in-8®, Cologne, 1627, 311 p.; *Summula casuum conscientia,* in-8», Cologne, 1631 ct 1635, 115 et 912 p.

Quétif-Échard. *Scriptores S. ordinis prirdic.,* t. u, p. 184.

M.-M. Gorce.

SAMUELIS (François-Marie de), dominicain toscan, mort en 1660. Il a utilisé dans des ouvrages de droit canon des thèses de théologie.

Quéllf-Échnrd, *Scriptorts S. ordinis pnvdic.,* t. n. p. 593-591.

M.-M. Gorce.

SANATIO IN RADICE. — Quand après coup, se découvre l'invalidité d'un mariage, qui jusqu'alors avait été estimé valide, deux moyens se présentent pour régler la situation : la revalidation simple ou la rcvalidatIon radicale.

La revalidation simple, nous l'avons vu (voir ci-dessus, t. xm. col. 2571) est un acte par lequel un mariage apparemment valide, mais de fait initialement nul, devient valide ct acquiert tous scs effet s juridiques. Elle est le moyen ordinaire, le plus fréquent à faire Intervenir. La *sanatio in radice* ou validation radicale est au contraire un procédé extraordinaire, auquel il est fait recours lorsque la convalidat ion simple ne permet pas de régler la situation. Elle est. selon le canon 1138, § I, l'acte par lequel l'Église valide un mariage nul, *en dispensant les ép· ux de rem uveler leur consentement,* en même temps qu'elle lève, s'il y a lieu, l'empêchement qui rendait les personnes juridiquement inhabiles ά contracter et que, par une fiction de droit, elle donne valeur rétroactive aux effets canoniques du mariage.

L Notion ct effets. IL Conditions qu'elle requiert. III. Qui l'accorde. IV. Comment la demander ct l'exécuter?

L Notion et effets. — 1° La *sanatio in radice* ne change pas la réalité métaphysique. 2e Elle valide le consentement. 3° Elle lève l'empêchement. 1® Elle est parfaite ou imparfaite. 5° Elle est une mesure extraordinaire.

1° *l.a ‹ sanatio in radice ne change pas la réalité métaphysique.* — La rcvnlidation radicale ne change rien objectivement : elle ne peut pas faire qu'un contrat de mariage nul. meme si cct étal a duré de longues années, soit réellement valide ct sacramentel ct que les enfants illégitimes, nés de cette union, soient en soi et véritablement légitimes depuis leur conception. Des faits sont évidemment des faits; il est métaphysiquement impossible d'aller contre cela, malgré les explications embarrassées de certains auteurs. C'est à leur sujet que Molina, *De just, ct jure,* t. m. V· part., disp. DCXXIV, n. 3, écrit : *Summum pontificem efficere posse, ut matrimonium, quod ab initio luit nullum propter impedimentum canonicum, reddatur a principio validum dispensando in tali impedimento illudque au/erendo, sane non dubito id esse plus quam /alsum.*

L'Église, en accordant des dispenses, ne mue pas la nature des choses. Cependant en vertu d'une fiction de droit, voulue par le législateur, la validation radicale a valeur rétroactive pour ce qui concerne les effets juridiques, externes et canoniques du mariage. Pour éviter toute confusion, il importe de distinguer la vérité objective et la fiction de droit qui intervient en l'occurrence, sinon la validation radicale est un mystère qui répugnerait métaphysiquement. Autrement dit le mariage ne devient pas valide *ex tune* depuis le jour où fut émis le mutuel consentement, ainsi que l'avaient cru certains canonistes comme Schnitzcr, *Katholisches Ehcrecht,* Fribourg, 1898, p. 517, entre autres, ce qui rendait la notion de la convalidation radicale des plus mystérieuses, mais *ex mine,* c'est-à-dire à partir du moment où la faveur de la *sanatio in radice* est accordée par l'autorité ecclésiastique. Cf. Sanchez, *De sancto matrimonii sacramento,* L VHI. Anvers, 1607, disp. \ II, n. 1; Schmalzgrueber. *Jus ecclesiasticum universum,* L IV, Ingolstadt, 1716. *Sponsalia ct matrimonia,* t. xvn, n. 123; Gaspard, *Tractatus canonicus de matrimonio,* Paris, 1901. n. 1126; Gcnnari. *Brève commento della nimva lege sugli sponsali e sui matrimonio,* Home, 1908, p. 725. Les deux contractants sont donc *réputés* époux *ex tune,* mais du fait que la fiction de droit ne s'étend qu'aux effets purement externes ct canoniques, et aucunement au sacrement, la grâce du mariage n'est reçue que *ex mine,* aussi faut-il s'y préparer le mieux possible.

2° *La « sanatio in radice » valide le consentement.* — La *sanatio m radice* porte essentiellement sur le consentement et sur les causes, soit manque de solennité requise,soit empêchements, qui ont pu vider l'acte de volonté des ‹l· ux contractants.

Il est supposé, comme nous le verrons plus loin, que le consentement, valide naturellement et donc

efficace de ce point de vue. n'a pas été révoqué mais persévère ct que. seule, une loi irritante de l'autorité ecclésiastique l'a rendu juridiquement nuL Si l'Église, comme elle le fait dans la *sanatio in radiée,* lève l'empêchement et dispense de renouveler l'acte de volonté, le consentement initial de sa nature valide acquiert Immédiatement une efficacité juridique ct par le fait même, le mariage devient valide.

Pour obtenir cette dispense, il n'est pas nécessaire que les intéressés en soient avertis, affirme le canon 1138. § 3 : *Dispensatio a lege de renovando consensu concedi etiam potest vel una tantum vel utraque parte Inscia»* Λ cela rien ne s'oppose, puisque le législateur en un cas particulier a le droit de relever de l'observation d'une loi qui bon lui semble, que le bénéficiaire le sache ou non, et même si ce dernier ne le voulait pas s'il le savait.

La convalidation radicale pourrait-elle être de fait accordée *malgré* la volonté de l'une des parties? Quand il s'agit de la *sanatio* partielle, qui n'a en vue que le bien des enfants, rien n'y répugne. Effectivement des concessions de cc genre ont été octroyées par le souverain pontife. SI par ailleurs les conditions requises, dont nous parlerons ultérieurement, sont réalisées, celui-ci pourrait valider radicalement une union malgré les deux époux. Cette faveur n'a jamais été accordée pour des cas particuliers; elle l'a été cependant pour remédier à des situations générales, lorsque par exemple sont validés radicalement tous les mariages contractés en une région déterminée, ainsi que nous le verrons.

Alors (pie le consentement doit être renouvelé dans la convalidation simple, il ne l'est pas dans la *sanatio in radice;* c'est un caractère distinctif de cette faveur. Le pape Benoit XIV y insiste : *Hujusmodi dispensationes..., quibus matrimonium redditur validum ct proles ex eo genita legitima denuntiatur, absque ulla renovandi consensus necessitate concedi quidem aliquando. De synodo diacesana,* I. XIII, c. χχι, n. 7; voir Gasparri, op. *cit.,* n. 1110; Rosset, *De sacramento matrimonii,* Paris, 1895-1896, n. 2362; Feije, *De impedimentis,* Louvain. 1893, n. 770; Giovine, *De dispensationibus,* Naples, 1863, p. G12.

3® *La · sanatio in radice › leve Γempêchement.* — Dans Ia *sanatio,* l'Église dispense aussi de l'empêchement qui rendait nul le mariage et suppose, par une fiction juridique, que cette faveur a été accordée avant l'émission du premier consentement.

La *sanatio in radier* ne s'occupe pas de l'honnêteté des mariages et donc n'a cure des empêchements prohibants qui ont pu rendre une union illicite. Elle est surtout une dispense d'un empêchement dirimant ou d'une loi qui rend nul le mariage. D'après Benoit XIV, *Quæst. can.,* 171 : *Legis ecclesiastici?, quæ impedimentum induxit, abrogatio in casu particulari conjuncta cum irritatione, effectuum omnium etiam antea ex lege secutorum.*

En aucune occasion cependant, un induit de ce genre ne pourra être accordé pour une loi irritante d'origine divine. Le pape n'a aucun pouvoir d< lever par exemple les empêchements de lien ou d'impuissance. Cet enseignement est également formulé par le Code, au canon 1139, § 2 : *Matrimonium vero contractum cum impedimento juris naturalis vel divini, etiamsi postea impedimentum cessaverit. Ecclesia non sanat in radice ne a momento quidem cessationis impedimenti.*

Si l'empêchement cesse par le temps, comme celui de l'âge, il est inutile d'en accorder une dispense, c'est évident. Mais, dans ce cas, l'Église peut encore valider radicalement, ne serait-ce que pour légitimer les enfants nés du mariage. Car ne l'oublions pas, la *sanatio in radice* peut être parfaite ou imparfaite.

i® *La ‹ sanatio in radice · esl parfaite ou imparfaite.* — 1. *Elle est parfaite ou totale,* si l'autorité ecclésiastique lève l'obstacle qui s'opposait à la valeur du mariage, accorde cfllcacité au consentement initial des époux, tout en les dispensant de le renouveler, ainsi que la rétroaction de tous les effets canoniques, sans aucune restriction. Ici la question des enfants est surtout en Jeu.

Les enfants issus du mariage nul. validé radicalement, sont considérés comme s'ils étaient nés d'une union légitime : ils ne sont pas légitimés, ils sont estimés légitimes; s'ils n'étaient pas assimilés aux descendants légitimes, il n'y aurait pas de rétroaction proprement dite; la *sanatio* ne serait pas parfaite.

Cette légitimation, conséquence positive de la validation radicale est inséparable de cette dernière. Elle existe même si l'exécuteur omet de la faire expressément. 11 n'en serait pas de même si un oubli de ce genre était commis dans son décret par l'exécuteur de la convalidation ordinaire. Voir Gasparri. *op. cit.,* n. 1451, can. 1051 : *Per dispensationem super impedimenta dirimente concessam sive ex potestate ordinaria, sive ex potestate delegata per indultum generate, non vero per rescriptum in casibus particularibus, conceditur quoque eo ipso legilimatio prolis, si qua ex iis cum quibus dispensatur jam nata vel concepta fuerit, excepta tamen adulterina et sacrilega.*

Ainsi donc, bien que l'illégitimité de la naissance ne puisse pas être objectivement supprimée, elle peut l'être fictivement par l'autorité compétente et par rétroaction pour ce qui concerne les effets extérieurs et canoniques. Les fils devenus légitimes par la convalidation radicale peuvent dès lors être élevés aux dignités ecclésiastiques et devenir, par le choix de leurs supérieurs, puisqu'ils n'en sont plus empêchés par les canons : cardinaux (can. 232, § 2 : A *cardinalatus dignitate arcentur :* 1® *illegitimi, etiamsi per subsequens matrimonium fuerint légitimât!),* évêques (can. 331, § 1, *Ut quis idoneus habeatur, debet esse* : 1° *Natus ex legitimo matrimonio, non autem legitimatus etiam per subsequens matrimonium)* et abbés ou prélats *nullius* (can. 320, § 2 : *Assumendi ad abbatiam vel praelaturam nullius iisdem qualitatibus ornati esse debent quas jus in episcopis requirit).* Après l'avoir combattue antérieurement, c'est l'opinion à laquelle s'est arrêté le P. Crcusen, *Epitome juris canonici,* t. π, Rome, 1927. η. 155.

Elle n'est pas absolument certaine, aux yeux de tous les auteurs, car, font remarquer quelques-uns, malgré la fiction de droit de la rétroaction, la tache de la conception ou de la naissance illégitime n'est pas absolument enlevée, aussi le législateur pourralt-il en arguer pour refuser à ces enfants, légitimes par rétroaction, les honneurs du cardinalat, de l'épiscopat ou de la prélature *nullius.* Voir Sanchez. *De matrimonio,* I. VIII, disp. VU. η. I; Wernz, *Jus Decretalium.* Prati, 1911-1912. 1. iv, *Jus matrimoniale,* n. 664.

Malgré les avis différents des auteurs dont certains, comme Schmalzgrueber. *op. cit.,* n. 120; Sanchez, op. *cit.,* 1. VIII. disp. Vil. η. 4; Benoît XIV, *Quivsl. canon.,* 174; de Angelis, *Praelectiones juris canonici,* Rome. 1877-1887, I. IV. tit. χνη. η. 3; Giovine, *op. cit.,* t. I, n. 326. sc montrent favorables, alors que d'autres comme Gasparri, op. *cit.,* n. 1432; Wernz-Vidnl, *Jus canonicum,* t. v, Rome, 1928. n. 671. et Palmieri, *Tractatus de matrimonio christiano,* Rome. 1880, p. 301 sq., croient opportun d'adopter une solution contraire, il conviendrait que les pouvoirs civils acceptassent aussi les effets de la *sanatio in radice* et qu'ils considérassent les enfants nés du mariage validé comme légitimes. I) ne semble pas cependant qu'ils soient absolument obligés d'admettre ces derniers ù tous les avantages civils dont jouissent les

enfants réellement légitimes. La discussion théorique de cette question n'a guère d'importance pratique, du fait que les États modernes n'ont pas egard â la *sanatio in radice.*

2. *La convalidation radicale peut aussi n'etre (pic partielle ou imparfaite.* Il en est ainsi lorsque les divers éléments : levée de l'obstacle, dispense de renouveler le consentement ct fiction de la rétroaction, qui constituent la *sanatio in radice* proprement dite, ne se trouvent pas tous réunis, dans un cas déterminé, parce que l'autorité ecclésiastique en a ainsi disposé.

La *sanatio* est imparfaite chaque fois (pie l'Église ne rend efficace que le consentement de l'une des parties et exige que celui de faut re soit renouvelé absolument ; ou que seuls les effets canoniques du mariage sont accordés, alors qu'il ne saurait plus être question dc consentement, à cause dc la démence ou du décès dc l'une des parties ou même de toutes les deux. Sans doute il paraîtrait possible d'arguer que le consentement de la partie tombée en démence persévère et qu'il n'a pas été révoqué; c'est cc (pi'affirme entre autre d'Annibale. *Summula theologiae moralis.* Koine, 1908, part. 1, n. 133, note 11; n. 135, note 1G; part. HI, n. 501. note 22. Mais, en l'occurrence, il semble préférable de dire que le consentement fait pratiquement défaut, comme s'il y avait eu mort physique; il ne saurait donc plus s'agir de consentement mutuel radicalement valide. Par ailleurs, vu qu'en beaucoup de pays, le divorce est actuellement permis â la partie saine, quand l'autre devient folle, il ne parait pas expedient de lier la personne encore libre, à cause de l'invalidité de son mariage, en faisant intervenir la *sanatio in radiée;* celle-ci n'est intéressante, en cc cas ct en d'autres analogues, que pour la légitimation des enfants. Cette hypothèse est dans l'ordre des possibilités ct n'excède en rien les limites des pouvoirs des Souverains pontifes.

D'ailleurs des validations radicales imparfaites ont été accordées au cours des âges. Boniface VIII, en 1301. a validé radicalement l'union, qu'un empêchement de consanguinité rendait nulle, de la reine Marie et de Sanche, roi de Castille, après la mort de ce dernier (voir Cappello, *loc. cit.,* n. 850 et 858; Wcrnz-Vidal, *loc. cil.,* n. 660). La S. C. du Concile, *in Pragcnsi,* accorde la même faveur, le 18 septembre 1723, bien que l'époux fût déjà décédé. D'autres exemples sont fournis par Benoît XIV, *Quirst. canon.,* 171; ct *Dc synodo dia-ccsana,* 1. XIII, c. xxi, n. 7; cf. Sanchez. I. VIH, disp. VII, n. G; Schmalzgrueber. *op. cil.,* n. 120; Glovinc, *op. cil.,* t. i, n. 321 ; Gasparri, *op. cit.,* n IDG; Gcnnari, op. *cit.,* consult. 128; Esniein, *Le manage en droit canonique,* t. n. Paris, 1891, p. 352.

Enfin, la validation radicale est incomplète si l'action rétroactive ne porte pas sur le début de l'union, mais seulement sur une période postérieure. Can. 1138. § 2 : *Convaltdatio fit a momento concessionis gratiae; rctrutractio vero mtelligitur facta â matrimonii initium, nisi aliud expresse caveatur.* Elle se réalise surtout lorsque la *sanatio* ne tend qu'à légitimer les « niants, nés d'une union invalide, ou qu'on doute sérieusement si. dès le début, l'union a eu la véritable figure d'un mariage ou seulement celle d'un concubinage.

5· *La sanatio in radice est une mesure extraordinaire.* - La validation radicale est une mesure de faveur extraordinaire à laquelle il n'est fait rccours.cn général, que pour des cas particuliers. Cependant, en des circonstances extraordinaires, elle a été accordée par mode de statut ou de loi pour des diocèses ct même pour des pays entiers. Wernz-Vldal. *toc, cit.,* n. 658, note 12. Les concessions dc cc genre, les plus connues, sont celles qui ont été faites par Jules III, en 1551. en faveur de l'Angleterre, pour essayer de ramener cc royaume à la foi; par Clément VIII. en 1595, pour valider les mariages des Grecs invalidement contractés à cause de la consanguinité au quatrième degré; par Pie VII, le 11 août 1801 ct le 7 février 1809. pour pacifier les esprits en France; par Pie IX. le 17 mars 1856, pour valider les nombreux mariages qui avaient été contractés invalidement en Autriche; par Léon XIII, le 2 juin 1892. pour assurer le bien dc la religion catholique et des fidèles en faveur des hérétiques qui s'étalent mariés d'une façon clandestine et par Pie X, dans la constitution *Provida* pour valider les mariages mixtes de l'Allemagne. S. C. des Sacrements. 23 février 1909 et 3 juin 1912. *Acta apost. Sedis,* t. iv, p. 403.

Actuellement les validations radicales sont très fréquemment accordées, peut-être même plus souvent que les dispenses ordinaires, au moins si l'on tient compte des faveurs nombreuses concédées *ad cautelam* ou par nécessité. En tous cas, elles ne le sont quest les conditions requises sont remplies.

II. Conditions requises.— Le Code les a précisées au canon 1139, § 1 ; *Quodlibet matrimonium initum cum utriusque partis consensu naturaliter sufficiente, sed juridice inefficaci, ob dirimens impedimentum juris ecclesiastici vel ob defectum legitimie formic, potest in radice sanari, dummodo consensus perseveret.* Pour commenter ce canon nous exposerons successivement les points suivants : 1. Le consentement initial doit avoir été naturellement efficace; 2. il doit persévérer; 3. il faut une cause grave et urgente et t. l'empêchement dirimant dont il s'agit d'annuler l'effet doit être de droit ecclésiastique.

1® *Le consentement émis initialement par les deux contractants doit être naturellement suffisant et efficace,* donc avoir été posé en vue de l'union matrimoniale et non en vue d'un simple concubinage. Il ne saurait être suppléé par aucune autorité : la validation le suppose nécessairement. S'il n'a pas existé, celle-ci est absolument sans effet, vu qu'elle a pour lin dc rendre juridiquement légitime et efficace un acte mutuel de volonté.

Si, nu moment de la célébration du mariage, une seule partie a voulu l'union matrimoniale, alors que l'autre n'y songeait pas, ayant en vue toute autre fin, le concubinage par exemple, le consentement de la première peut être validé radicalement, tandis que la seconde doit absolument émettre un nouvel acte dc volonté; c'est nécessaire, car. ainsi que nous l'avons déjà dit. l'Église ne peut pas le suppléer et sans lui, aucune validation *in radiée* n'est possible.

La discipline était autrefois plus sévère; le législateur considérait en effet que les contractants vivaient en concubinage s'ils n'étalent pas de bonne foi et si leur union n'avait pas les apparences d'un vrai mariage. Cf. Benoit XIV, epist. *Redditas* du 5 décembre 1711. § 40; Gasparri. *op. cit.,* n. 1 119; Ballerini-Palmicri, *Opus theologicum.* Prati. 1900. ŋ. 986; Zitelli, *De dispensationibus.* Home, 1887. p. 117. Des difficultés sérieuses s'élevaient d'ailleurs quand il s'agissait de déterminer dans la pratique si telle ou telle union apparaissait effectivement être matrimoniale. Au sens strict, ne remplissait cette condition que celle qui avait été contractée suivant la forme ecclésiastique. Mais ne l'avait-elle pas aussi celle qui, invalide par ailleurs, avait été célébrée devant un ministre hérétique ou un magistrat civil ou en conformité des mœurs régnantes dans une région? Voir un décret de la S. G. de l'inquisition, IG septembre 1821, dans *Collectanea S. C. de Propaganda Pide,* n. 1235, 1463; un décret de la même Congrégation du 22 août 190G, dans *Analecta ecclesiastica,* t. xv. 1907, 8.

Actuellement. l'Église n'insiste pas autant sur les caractères extérieurs, ainsi qu'il ressort du silence

mi mt· du Code, mais s'occupe davantage dc la vérité objective. Il y n présomption en faveur du mutuel acte dc volonté mat rimonial, lorsque les de ux (poux ont contracté mariage de bonne foi ct dans la forme solennelle requise. Compte tenu ((pendant du canon 1085, ers deux conditions ne sont pas essent klit ment requises : *scientia aut opinio nullitatis matrimonii consensum matrimi nialem necessario non excludit.* Aussi le const nt t mt nt pcut-il encore être présumé si les conjoints sont de bonne foi ou non, c'est-à-dire s'ils ont connaissance de l'empêchement ou non, car cela ne s'oppose pas à la volonté matrimoniale, soit même parfois s'ils ne sc sont unis que par le mariage civil.

Si le consentement n'a pas été émis lors dc la célébration du mariage mais l'est ultérieurement, la *sanatio in radice* pourra être concédée; toutefois, la rétroaction des effets Juridiques n'ira pas au delà du moment où il a été suppléé à la déficience première. Can. 1139, § 2 : *Matrimonium vero contractum cum impedimento juris naturalis vel divini, etiamsi postea impcdmu ntum cessaverit, Ecclesia non sanat in radice, ne a momento quidem cessationis impedimenti.*

Le consentement donne' pour le mariage devant le magistrat civil ou Je ministre hérétique est-il susceptible d'être radicalement validé? Sur ce point la discipline ecclésiastique se montre actuellement moins sévère que dans le passé. Autrefois la Curie romaine s'y refusait ordinairement; de nos jours, étant donné le nombre croissant des unions purement civiles, elle accorde assez souvent cette faveur, à condition qu'il y ait eu, non une· simple présence à une cérémonie, mais émission d'un véritable consentement marital.

En certaines circonstances il se' pourrait cependant que le consentement donné pour le mariage' devant le magistrat civil ne' pût être validé radicalement. Cc serait le cas si deux époux, fidèles à la pensée et à l'enseignement dc l'Église. n'ont voulu devant le magistrat civil (pie les effets matériels et si, par suite d'incidents imprévus, ils sont dans l'impossibilité de se rendre à l'église pour émettre, devant leur curé ct les deux témoins requis, leur mutuel consentement au mariage. La mort, un accident grave, peut survenir pendant le voyage de la mairie à l'église; ou bien la cérémonie civile a eu lieu plusieurs jours avant le mariage religieux, comme cela se fait souvent ct des événements inattendus ou extraordinaires, comme une déclaration de guerre, ont empêché le mutuel échange des consentements matrimoniaux : la *sanatio in radice* ne saurait dès lors, semble-t-il, être octroyée.

Même lorsque le consentement est naturellement efficace, le Saint-Siège ne valide radicalement que Ion que la partie demanderesse a tout fait, mais en vain, pour obtenir de l'autre (pie le consentement soit renouvelé dans la forme requise par l'Église, c'est-à-dire devant le curé et les deux témoins. Voir (iennari. *Consultazioni.* l. i. consult. 128, dont l'opinion semble moins précise (pic celle de Gasparri, *op. cit.,* η. 1138, en note.

2° *Le consentement initial doit persévérer.* — C'est aussi une condition essentielle pour que la *sanatio in radice* puisse avoir de l'effet. Elle est nécessaire ment supposée exister lorsque la faveur est octroyée par le Saint-Siège, (pii ajoute toujours à l'induit : *Quatenus utraque pars in consensu de pnvscnti perseveret.*

Une fois qu'il a été donné, le consentement est présumé persévérer, à moins que ne soit établie la preuve dc la révocation. Celle-ci n'est pas à confondre avec le refus qu'opposent souvent les époux ou l'un d'eux à renouveler leur acte de volonté juridiquement inefficace. Tel est le sens du décret du Saint-Office *(Japoniæ),* 11 mars 1868 : *Quoad cos qui in bona fide non sunt, curet ut consensus renovetur dispensationem concedendo juxta facultates jam ipsi factas a S. C. de Propaganda Fide. Quod si consensus renovari non possit, vel obstinate nolit, dummodo certo constet de ejus morali perseverantia, supplicandum* SS"· *pro gratia qua idem I). Vicarius apostolicus possit in radice sanare, inspectis circumstantiis eujusque casus particularis, matrimonia jam contracta usque ad receptionem pnr-scntis concessionis...* Dans Gasparri, *Fontes,* t. iv, Rome, 1926, n. 1004, p. 310-311.

Il n'est pas rare en effet que, dans un mariage nul de religion mixte, par exemple, la partie acatholiquc s'oppose à renouveler son consentement devant le curé ct les deux témoins, bien qu'elle veuille foncièrement demeurer fidèle à son union. Aussi le Saint-Office a-t-il répondu d'une façon affirmative, le 22 août 1906, ad III, dans Gasparri, *Fontes,* t. iv, n. 1278, p. 515, à la question suivante qui lui avait été soumise : *Utrum sit adhuc locus usui facultatis si ambæ quidem partes cognoscunt nultitatcm matrimonii, sed una carum adduci non potest ad renovandum consensum, item st ambtr hic et nunc eam ignorant, dummodo postea una pars moneatur de sanatione obten a ejusque effectu ?*

Pratiquement cette attitude vaut pour tous les cas où des difficultés s'élèvent quand il s'agit dc demander aux intéressés de renouveler leur consentement. C'est cc qui ressort de la réponse affirmative faite, le 22 août 1906, par le Saint-Office (dans Gasparri, *Fontes,* t. iv, n. 1278. p. 515-517) à la demande suivante : 4. *Utrum calcat adhuc Ordinarius sanare in radice matrimonium nullum ob disparilatem cultus, quando impedimentum quidem evanuit, sed gravis adest difficultas expetendi renovationem consensus prout in casu sequenti nuper contingit?* Dans le cas envisagé, il s'agit dc Marie, qui bien que non baptisée, est réputée par tous comme catholique et qui se marie avec un Jeune homme catholique dans la forme tridentine. Dans la suite elle va trouver en secret un prêtre et lui dévoile toute la vérité, en lui demandant d'être baptisée sur le champ et dc garder le silence *coram marita ob gravia dissidia probabiliter oritura ex manifestatione veritatis.* Le prêtre sc montre favorable à la demande qui lui est faite ct donne le baptême. Par ailleurs, la *sanatio in radice* est accordée.

Le consentement n'est révoqué que par un acte positif de volonté. Il persévère, estiment les auteurs, même si les époux vivent dans la discorde et seraient prêts à se séparer s'ils apprenaient que leur union est invalide, ou si la partie qui ignore la situât ion demande la séparation. Il en est ainsi, car il ne s'agit pas d'interprélcr la volonté que les époux auraient s'ils étaient informés, mais de tenir compte de celle qu'ils ont défait.

Il n'y a pas révocation non plus, au moins *lite pendente,* si les conjoints ont déjà commencé un procès pour obtenir la séparation de corps ct de biens ou pour faire constater la nullité de leur mariage. Dans cc cas d'ailleurs, la *sanatio* ne serait pas accordée, car il serait déraisonnable que l'Église unisse par le lien indissoluble du mariage deux personnes dont l'une est décidée ct prête à la rupture. Par ailleurs, elle s'exposerait à violer un droit divin, en validant radicalement un mariage dont le consentement aurait déjà pu être absolument révoqué. Gasparri. *De matrimonio.* n. 1140; Lchmkuhl, *Thcolog. moral.,* t. n, n. 892. Au cas où la révocation ne serait que conditionnée, c'est-à-dire subordonnée à la décision donnée au procès, la *sanatio,* (pii serait accordée, vaudrait ct lierait définitivement les deux époux.

Le meilleur moyen de mettre fin à un doute sérieux sur la persévérance du consentement, est de faire intervenir une tierce personne, qui mettrait en cause la valeur du mariage. Si les époux protestent, c'est qu'il n'y a pas eu révocation de leur part.

Quand une solution favorable est donnée au procès en nullité, le consentement matrimonial est censé être révoqué. Dès lors, la *sanatio in radice* qui serait octroyée, est sans effet et est considérée comme non existante. Ainsi s'entend le canon 1139, § 1, qui a mis fin â toute discussion sur cc point : *Quodlibct matrimonium... potest in radice sanari, dummodo consensus perseveret.* Cf. Perrone, *De matrimonio,* t. ii, 1861, n. 173.

3° *il faut une cause grave et urgente* pour octroyer la validation radicale aussi bien pour le mariage de personnes privées que pour celui de personnages qui occupent une place politique dans la cité. C'est une condition requise par le droit canon. Pour accorder une dispense, le législateur doit, en effet, avoir un motif suffisant ct proportionné ù l'importance de la lol. Can. 81, § 1 : A *lege ecclesiastica ne dispensetur sine justa ct rationabili causa, habita ratione gravitatis legis a qua dispensatur...* S'il ne se conforme pas ù cc principe, la concession est sans doute valide, mais, suivant les cas, plus ou moins gravement illicite. Elle serait même invalide, si elle était accordée sans raison grave et urgente par une autorité inférieure au Saint-Siège, par un évêque, par exemple, muni de facultés déléguées, ainsi que l'affirme la lin du canon 81, § 1... *alias dispensatio ab inferiore data illicita et invalida est.*

Il y a un motif suffisant si la nullité du mariage provient de la négligence de l'Ordinairc, du curé, du confesseur ou même du vicaire qui a prépare les papiers du mariage ct a oublié de demander les dispenses nécessaires; si les deux conjoints ignorent l'un ct l'autre l'invalidité de leur union ct s'il est moralement impossible de les prévenir; si la connaissance de cct état doit entraîner le départ de l'une des parties ou si les deux conjoints étant avertis, l'un d'eux sc refuse catégoriquement à renouveler son consentement dans la forme solennelle prescrite par l'Eglise, ou même si un seul conjoint qui est au courant de la situation ne peut sans grave péril la dévoiler à l'autre.

Vu que de nos jours la *sanatio in radice* est accordée assez facilement, il est préférable de ne pas laisser les époux de bonne foi dans l'ignorance de l'invalidité de leur mariage. Sans doute, en gardant le silence, on évite de faire tomber les deux intéressés dans le péché formel, mais il n'en est pas moins vrai qu'ils vivent matériellement dans le concubinage et qu'ils sont privés du sacrement et des grâces (pii en découlent. Aussi faudrait-il de graves et sérieuses raisons pour garder le silence lorsqu'on a connaissance de la nullité du mariage.

4° *Ce qui rend le mariage invalide ne doit être qu'un empêchement d'ordre ecclesiastique.* — Les empêchements de clandestinité, de plus en plus fréquents depuis que sc généralise la législation des mariages purement civils, ainsi que les autres d'ordre ecclésiastique, peuvent être levés. Le décret du Saint-Office *(Corcic),* du 11 septembre 1878, entre autres documents qui pourraient être cités à l'appui, le déclare en ces tenues : *Pro præterito, ut Sanctitas Vestra sanarc in radice dignetur matrimonia jam contracta in Corea, quie nulla vcl dubia evaserunt, propter omissionem interpellationis, vcl propter cultus disparitatem. aut aliud impedimentum juris mere ecclesiastici.* Dans Gasparri, *Fontes,* t. iv, Home. 1 n. 1057, p. 379.

Seuls les empêchements qui proviennent d'un ordre sacré ou de la profession religieuse ne sont pas compris d'ordinaire dans les induits même très larges, 1'cije, *De impedimentis,* Louvain, 1893, n. 769; Glovlne, *De dispensationibus,* t. i. Home, 1908, p. 596. Toutefois de nos Jours, dans les concessions accordées par la S. C. de la Propagande, la profession religieuse n'est pas exclue ; seul h demeure l'empêchement d'ordre prcsbytéral, mais non celui des ordres sacrés inférieurs. Wernz-Vidal, op. *cil.,* n. 663, note 27.

L'Eglise n'a pas pouvoir pour dispenser d'un empêchement de droit divin ou naturel. Benoit XIV, *De synodo diarcesana,* l. X H I. c. xxr. n. 7 ; S. G, d i Concile, *in causa Pragcn.,* 13 juillet 1720, 18 septembre 1723; Lehmkuhl, op. *cit.,* n. 1060; Wernz, *op. cit.,* n. 659, note 36; Cappello, op. *cil.,* n. 853. La question .se pose en particulier pour les empêchements de lien matrimonial antérieur et d'impuissance (voir S. C. du Saint-Olllce, 8 mars 1900, dans Gasparri, *Fontes,t.* iv, Home, 1926, n. 1236, p. 522-523), qui s'opposent Λ la validité du mariage.

Celui-ci peut-H être validé radicalement, lorsque l'empêchement a cessé? La réponse est donnée par le canon 1139, § 2 : *Matrimonium vero contractum cum impedimento juris naturalis vel divini, etiamsi postea impedimentum cessaverit, Eclesia non sanat in radice, ne a momento quidem cessationis impedimenti.*

Ce canon ne règle cependant qu'une question de fait, *Ecclesia non sanat,* ct non de droit, car il n'y est nullement déclaré que l'Eglise ne peut pas valider radicalement les unions invalides de ce chef :cc qui est très différent de la réponse du Saint-Olllce, du 2 mars 1901, où il est affirmé : *matrimonium contractum cum impedimento juris naturalis vcl divini non posse sanari in radice,* dans Gasparri, *Fontes,* t. xv, n. 1270, p. 512.

Effectivement, il est certain qu'au for externe l'Église n'accorde pas en cette hypothèse la *sanatio in radice* ct que, l'empêchement levé, elle n'a pas pouvoir, même par une fiction de droit, de considérer comme valide un tel mariage, car elle ne peut pas dispenser des empêchements d'ordre divin naturel ou positif.

Toutefois si le consentement mutuel naturellement efficace coexiste avec l'empêchement de droit divin, lorsque ce dernier est levé, la *sanatio in radice* pourrait-elle être accordée? .Malgré les dénégations de certains auteurs (Zitelli, *op. cit.,* p. 115; Feije, *op. cil.,* n. 82, n. 110, 116, 761), rien ne semble s'y opposer (Cappello. *op. cit.,* n. 851, 3°; Gcnnari, *op. cit.,* p. 721; Wernz, *op. cit.,* n. 650; Chelodi, *Jus matrimoniale,* Trente, 1921, n. 168; Vlaming. *Praelectiones juris matrimonii,* Bossum. 1919-1921, n. 776), ù condition bien entendu, qu'il n'y ait pas eu révocation de l'acte de volonté.

HL Qui accorde la «sanatio in radice »? — Les mariages dont nous nous occupons sont invalides par la seule raison que le consentement mutuel sur lequel ils reposent est juridiquement inefficace à établir le lien matrimonial, à cause d'un empêchement dirimant d'ordre ecclésiastique. Dès lors, celui-ci peut être levé par une disposition générale ou par une faveur particulière octroyées par le pape, législateur suprême de l'Eglise ct par lui seul. Can. 11 11 ; *Sanatio in radice concedi unice potest ab apostolica Sede.*

Le souverain pontife Jouit du pouvoir propre et ordinaire de valider radicalement les unions invalides. Malgré les dénégations opposées par quelques auteurs anciens, s'appuyant d'ailleurs, pour défendre leur thèse, sur cette fausse notion d'une validation objective et réelle que nous avons rejetée précédemment, ou sur la confusion entre le consentement absolument inexistant et celui qui existe naturellement mais se trouve juridiquement Inefficace, cette affirmation est certaine et communément défendue par les théologiens et canonistes modernes, lorsque les conditions requises sont réalisées. Voir Perrone, *op. cit.,* t. n, p. 167 sq.; Gasparri, *De matrim.,* n. 1116; Wernz, op. *cit.*. n. 655; Wernz-\ idal, *op. cit* , n. 661 ; Bossel. op. *cil.,* n. 2362; Cappello, *op. cit.,* n. 855.

On a parfois prétendu (pie Grégoire XIH avait affirmé qu'il n'avait pas le droit de valider radica-

Icincnt. C'est ὐ tort, car cc pape, au témoignage de Benoît XIV, a plusieurs fois accordé le privilège de la *sanatio in radice.* Voir Benoit XIV, *Diucst. can.,* 171.

La dispense de tous 1rs empêchements dirimants de droit commun est réservée au Saint-Siège. On conçoit donc facilement que le pouvoir d'accorder la *sanatio in radice* dépende aussi uniquement d·· lui, vu qu'il s'agit d'une faveur extraordinaire qui porte sur une loi universelle.

Parfois cependant des facultés particulières sont deleguées aux Ordinaires. Ces Induits ne sont pas rares à notre époque.

IV. Comment demander et exécuter la convalidation radicale? — La demande de la *sanatio in radice* peut être faite par les époux eux-mêmes, ou par l'un d'eux, ou par une tierce personne comme le curé ou lOrdinairc, même à l'insu des intéressés.

Elle doit bien spécifier si les parties sont de bonne foi. si le consentement a été donné Initialement ct s'il persévère chez les deux époux, les raisons pour lesquelles est postulée une *sanatio in radice* et non une convalidatlon simple ct enfin toutes les circonstances capables de mieux situer le cas.

Elle est ordinairement adressée à la Sacrée Pénitencerie, si les empêchements qui ont causé la nullité du mariage sont occultes et si le renouvellement du consentement ne peut pas moralement être obtenu de la partie qui ignore.

Si l'empêchement est public de sa nature ou s'il est facile de le découvrir, la *sanatio in radice* doit être demandée, pour le for externe à la S. C. des Sacrements, ou s'il y a eu clandestinité ou empêchement de disparité de culte, à la S. G. du Saint-Office. Si l'une ou Faut re des part ies ou toutes les deux sont orientales, c'est la Sacrée Congrégation pour l'Église orientale qui est compétente.

Il faut veiller à cc que la *sanatio* puisse toujours être prouvée par des documents authentiques, que la partie qui connaît la situation en soit informée dans la mesure du possible et que la faveur soit suffisamment divulguée pour éviter tout scandale.

Pratiquement la *sanatio* accordée au for externe doit être inscrite au registre des mariages; celle qui l'est au for interne extrasacramentel. doit l'être au livre secret de la curie épiscopale; celle qui l'est au for interne sacramentel ne peut et ne doit être mentionnée dans aucun registre.

Pour fulminer la *sanatio in radice,* il faut tenir compte des circonstances. Souvent il vaut mieux ne pas la fulminer, surtout si les deux parties ignorent l'invalidité de leur union ou si cette situation ne peut être révélée sans causer de scandale ou un dommage grave. Il n'en faudrait cependant pas conclure que la fulmination n'est pas nécessaire. En tout cas il incombe Λ l'exécuteur de s'en tenir aux dausules inscrites dans l'induit.

Aucune formule n'est obligatoire pour fulminer la *sanatio in radice.* Cappello, *op. cit.*. ɳ. 288, xi, après Zitelli, *op. cit.,* p. IOl sq. On peut cependant proposer la suivante : *Matrimonium a te nuUitcr contractum in radice sano prolcmque susceptam et suscipiendam legitimam fore declaro.*

I. Sources. — *Decretales.* l. IV. tit. vu. *De eo qui duxit in matrimonium. quant palluit per adulterium,* c. 7; l. IV, tit. Ix. *De conjugio servorum,* c. 2. I; *Sexte, Regula Juris .WHI: Réponses du Saint-Office,* 12 Janvier 1769; 20 août 1780; II inar% 1808; 16 septembre 1821. ad i; 8 Juin 1836; 6 avril 1813; 12 juin 1850, ad 2; 20 septembre 1831; 11 mars 1868; 18 décembre 1872; 9 décembre 1871; II septembre 1878, ad I; 15 novembre 1882; 12 avril 1899; 8 mars 1900; 2 mars 1001; 22 août 1906. ad 3. nd I; S. C. do la Propagande, *LUI, ad coudlut. super mission, in ora Coromandel,* 3 juillet 1788; Siitchuen. 17 Janvier 18.36, ad 1; Yunnan, 1·Γ juin 1815; S. C. du Concile, *liispalen.,* 20 Juin 1609; *ConstantInopolifana,* 2 ct 16 décembre 163-1; *Reatina.* 13 juillet 1725; *I'igillrn.,* 23 Juin, 13 juillet, 22 septembre 1843; *Patente,* 13 novembre 1638; *Seerétairrrie d'Etat.* instruct., 27 mars 1830; Benoit XIV, Epist. *Singulari,* 9 février 1719, § 1 ; Ple X. const. *Sapienti consilio, 29* Juin 1908. $ 1, n. 3; *Code de droit canonique,* can. 1133-11 11.

IL Travaux. — Tou 1« canoniste qui étudient le mariage, traitent de la revnlidation simple et de In validation radicale. Il en est de même des théologien moralistes, qui ne font d'ailleurs que commenter les données Juridiques. I-e lecteur trouvera Ici un choix d'auteurs, mais non une liste complète. S. Alphonse, *Theologia moratis,* l. VI, tract. VI, *Dr matrimonio.* Home, 1913; de \ngclh, *Praelectiones juris canonici.* Home. 1877-1887, L IV, tit. xvn; d Annibale, *Summula theologier moralis,* l. III, tract. VI, *De matrimonio.* Home, 1908; Ballerini-Palmleri, *Opus theologicum morale,* 3· edit.. Prati, 1900; Benoit XIV, *Quant, can.,* 527 cl 171; *Institutiones ecclesiastica·,* Home, 1750, n. 87; *Dr tqnodo diiretsana,* L XIII. Bassani, 1767, c. xxi; Cunee, *Lc Code de droit canonique,* t. n, Paris, 1928; Cappello, *Tractatus cannnico-moralis de sacramentis,* t. in. *De matrimonio.* Home, 1933; Cerato, *Matrimonium a Cottier juris canonici integre desumptum.* I'adoue. 1920; Esmein, *Is mariage en droit canonique,* t. n. Paris, 1898; Fclje. *De impedimentis et dispensationibus matrimonii.* Diuvain, 1893; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* Paris, 1901; Gentcot-Salsmans, *Theotegte moralis institutiones,* 10· éibt.. Bruxelles, 1922; Gcnnari, *lireoe commento della nuova legge nigli sponsali e sui matrimonio,* Home, 1908; Lchrnkuhl, *Theologia moralis,* 11· édit., t. n, Fribourg-en-Br., 1910; I^itner, *Dietridentlnischc Ehe.schlirssungsform nach drr Knnstitution Pius X. « Provida »,* Hatislionnc, 1906; *Die Verlôbungs und Eheschliessungsform, ibid.,* 1908; *Lchrbuch des kalholischcn EhercdUs.* Paderborn, 1920; Palmieri, *Tractatus de matrimonio Christiano,* Home, 1880; Perrone. *De matrimonio Christiano,* t. il, Liège. 1861; Pnlmmcr, *Manuale theologiae moralis,* t. in, Fribourg-en-Br., 1923; Hossot, De *sacramento matrimonii tractatus dogmaticus moralis, canonicus, liturgieus et iudieiarius.* Paris, 1895-1896; De Smet, *Tractatus thealogico-canonlcus de sponsalibus et matrimonio,* Bruges, 1927; Schmtzcr, *Katholischcs Ehercchl,* Fribourg-en-Br., 1898; Vermeerscb· *Thesdaqiae moralis principia, responsa, consilia,* t. ill, Bruges. 1927; Wernz. *Jus Decretalium.* ITali. 1911-1912. t. iv. *Jus matrimoniale;* Weniz-Vidnl, *Jus canonicum,* t. v. *Jus matrimoniale.* Home. 1928; XVouters, *Manuale theologia· moralis.* t. il. Bruges. 1933; Zitelli, *De dispensationibus matrimonialibus.* Home, 1887.

N. Iuno.

1. SANCHEZ OrêQoiro, frère mineur espagnol de l'Obscrvance (xvn· siècle). — Il fut lecteur à Alcala de Henarès. composa, en 1662, un *Tractatus de immaculata virginis Maria conceptione,* comme il résulte du témoignage de Th. Strozzi, S. J., dans *Controversia delta conceziune della II.* V. *Maria descritta istoricamrntr.* I. X. c. xxv. Païenne, 1700, écrit contre l'ouvrage de Jean Martinez del Prado. O. P., intitulé : *Notitia veridica scriptorum 0. P. de preservation' Dcipanr immaculate* V. *Marte a peccato originali,* Alcala de Henarès, 1661.

J.-H. Sbarale.»-St. Hinnldl, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati,* ðan J.-I L Sbaralea, *Supplementum,* 2· éd., t. m. Home. 1936. p. 23S.

A. Teetakrt.

2. SANCHEZ Pierre, dominicain espagnol mort en 1719. Outre divers travaux sur le Christ et sur le Rosaire, il a publié : *Quodlibeta D. Thomæ Aquinatis Ductoris Angelici ad mysticas doctrinas applicata, reflexionibus aliquibus annexis pro securiori via Spiritus. In quibus omnes propositiones molinistarum de verbo ad verbum impugnantur.* Séville. in-foL, 1719. 334 p.

B. Coulon. *Scriptores ortllnls praedicat.,* suppi., fuse. L 1912. p. 280-231.

M.-M. Gorce.

3. SANCHEZ Pierre-Antoine, théologien espagnol, né vers 1740 à \igo, en Galice, professeur de théologie à l acadcmie de Compostelle, clumoine de l'église métropolitaine de cette ville, mort en 1806.

On a ‹!c lui : *Annales sacri,* Madrid, 1781. 3 vol. Iη-4·; — *Summa theologiæ sacra, ibid.,* 1781. 4 vol. in-4·; — *Tractatus de tolerantia religiosa, ibid.,* 1785. 3 vol. in-4·; - *Dc eloquentia sacra in Hispania, ibid.,* 1788. l vol. in-8% histoire succincte (tes orateurs ecclesiastiques espagnols; — *Historia Ecclcsiiv africame, ibid.,* 1781, l vol. In-8», très estimée des érudits. Sanchez a laissé un recueil dc *Sermons,* Madrid, 3 vol. in-8», traduits en italien et publiés à Venise.

Ilurter, *Xomenclator litcrarius.*3·éd.. t. v. col.729: Feller, *IHouraphie universelle,* t. xt. Paris. 1831, p. 265; Michaud. *Iliotjraphie universelle,* t. xxxvn. p. 613.

J. Mekcier.

4f SANCHEZ Thomas, jésuite espagnol (1550-1610), moraliste et canoniste renommé, spécialement dans les matières matrimoniales.

I. Vie. — Né à Cordouc en 1550, il entra au noviciat dc la Compagnie de Jésus en 1567. L'n bégaiement accentué l'avait d'abord fait éconduire; le jeune homme obtint, par une prière spécialement pressante adressée à la sainte Vierge, d'être délivré de cette infirmité, dont il ne lui resta plus qu'une légère trace; le Irait est souvent cité dans la littérature mariale. Sanchez fut assez longtemps maître des novices A Grenade; il fut aussi confesseur en plusieurs collèges, notamment â Cordouc, et professa la théologie morale ct le droit canon. L'étendue de sa science, sa pénétration ct son habileté dans la solution des cas de conscience les plus difllcilcs lui valurent un grand renom; après la publication dc son traité sur le mariage, quoiqu'il ne fût Jamais sorti de sa province, il fut consulté de partout, même des pays les plus éloignés. En même temps, par scs vertus, il obtenait la vénération de scs frères ct de ses compatriotes. Voir la notice de Nicremberg, dans ses *Varones illustres de la Compania de Jésus,* 2- éd., l vn, Bilbao, 1891, p. 105-120; le témoignage de Bibadenesrn, *Blblioth. script. S. J.;* l'éloge dc Grombeeck, *De studio perfeelionis,* l. II. x x x ii, q. 12. ces deux derniers textes sont reproduits dans diverses éditions du *De matrimonio,* parues après la mort de Sanchez. Il mourut à Grenade, le 19 mai 1G10; les autorités ct les habitants de cette ville lui tirent de triomphales obsèques. On cn trouvera le récit dans l'avis au lecteur, placé par le collège de Grenade cn tête de *VOpus morale,* ler volume.

IL (Euvnss. — 1° Sanchez n'a publié de son vivant que son grand traité sur le mariage : *Disputationum de sancto matrimonii sacramento, auctore Thoma Sanchez Cardubensi, S. J., libri decern, in lres tomos distributi,* Madrid. 1602 ct 1605: Venise, 1606; Anvers, 1607, La permission de publier, donnée par le provincial de Bétique, est du 20 janvier 1599. En tête de l'ouvrage on lit une dédicace à l). Pierre de Castro, archevêque de Grenade.

Les trois tomes de l'édition d'Anvers. 1607. ne comprennent pas moins de l (62 pages; les divisions générales sont les suivantes : t. ı, l I. *De sponsalibus;* l. II. *De essentia ct consensu matrimonii;* l. III. *De consensu clandestino;* l. IV, *De consensu coacto;* l. V, *Dc consensu conditionato;* l. VI. *De donationibus inter conjuges, sponsalitia largitate et arris;* — t. π. l. VII, *De impedimentis matrimonii;* – t. ni, L \ III, *Dc dispensationibus;* l. IX. *De debito conjugali;* l. X, *De divortio.* L'ouvrage sc termine par un index analytique très détaillé et un bref Index canonique cl juridique.

Les éditions du *De matrimonio* publiées du vivant dc Sanchez sont particulièrement recherchées à cause de diverses retouches faites postérieurement dans cette œuvre. Les éditions d'Anvers, 1612. et Venise, 1611 *(Superiorum auctoritate correcta)* donnent le texte désormais reproduit. Dc ces corrections, la plus importante est sans doute celle qui a trait â la matière légère *tn genere luxuria· director :* nous en parlerons plus bas.

L'édition de Venise 161 I donna lieu Λ une condamnation par l'index de son t. m pour un motif fort honorable (l'omission d'un passage); nous y reviendrons aussi tout à l'heure. Après la mort de l'auteur, l'ouvrage, devenu célèbre eut de nombreuses éditions; Sommervogcl. de 1612 à 1751, en énumère jusqu'à vingt ct une, et il ne donne pas toutes celles qui furent publiées.

En outre, le *De sancto matrimonii sacramento* donna naissance à plusieurs résumés ou *Compendia :*

1. En 1621, un théologien lisbonnais, Emmanuel-Laurent Soarez. publia un *Compendium tutius tractatus dr s. matrimonii, sacramento H. P. Thomie Sanchez, S. J.... alphabetice breviter dispositum,* Lisbonne. Dans le courant des cinq années suivantes, le petit volume fut réimprimé à Séville, Lyon, Cologne, Pont-à-Mousson. Il a été reproduit dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. xxv, col. 387-600. En 1629. un anonyme fit paraître, sous la même forme de dictionnaire, les *Aphorismi H. P. Thomie Sanchez dc matrimonio, quibus prolixissima decem ejus librorum doctrina velat in compendium jamiliare redacta, tam pro interni quam pro externi fori judicibus, utilissime continetur,* Saint-Omer. Il est mentionné dans le titre que le texte, dont l'index a condamné l'omission, se trouve résumé dans les *Aphorismi* ct le typographe avertit que l'ouvrage similaire de Soarez n'est pas, d'après de bons juges, solidement satisfaisant à cause de sa brièveté excessive. En réalité, les deux résumés ont été faits d'après la même méthode : il suivent l'*index analytique* du traité, lui prennent scs principales matières et les citations ct donnent un sommaire — un peu plus développé dans les *Aphorismi* que dans Soarez - - dc la doctrine correspondante.

2. En outre, d'autres *Compendia* ont été composes, qui conservent l'ordre des matières et sont ainsi de véritables résumés suivis dc l'ouvrage. Ainsi: de Joan. Andreas Cndœus, *VEpitome in Th. Sanchez dc matrimonio,* Brescia, 1656; Bcrgame, 1660; dc l'abbé Vincent Kicci. professeur *in utroquect* protonotaire apostolique, le *Compendium dr sancto matrimonii sacramento ex tractatu P. Th. Sanchez collectum,* Messine, 1630. A cc genre de résumés se rattache le bref exposé (pie donna de la doctrine du mariage, le P. François Noël comme supplément Λ sa *Summa* dc Suarez, et qui, *prircipuc ex Sanchez desumptum,* est divisé en trois parties : *sponsalia; matrimonium in se; matrimonium ut sacramentum,* Madrid, 1732, réédition par Migne en 1858. Cet exposé se trouve au t. n, col. l 121-1 156, dc cette dernière édition.

D'autres sommes sanchésiennes inédites sont encore signalées par SommervogcL t. vu, col. 533. Hurler vite aussi une *Apologie* du *De matrimonio,* écrite par Vincent Tancrcdl, 2 vol., Païenne, 1618.

2° Sanchez avait entrepris un grand ouvrage casuistique en plusieurs volumes sur le Décalogue. La mort l'empêcha dc mener cette tâche â bonne lin. Certaines parties cn avaient été cependant rédigées. Scs confrères dc Grenade les publièrent; elles forment deux œuvres posthumes :

l. La première est intitulée : *Opus morale in præcepta Decalogi* et comprend deux parties, dont l'une parut â Madrid en 1613 (I livres : *De principiis quibusdam generalibus ad omnia priecepta; De D Decalogi pnrcepto; De //u Decalogi pnreepto; De volo),* double tome in-fol.de l 287 p.; autres éditions : Venise ct Cologne, 1614; Lyon ct Paris, 1615; Venise, 1623; Brescia. 1625; Lyon, 1638, 1661; Panne, 1723...; la seconde fut publiée à Lyon en 1621 (3 livres : *Dc volo solemni in genere ct dr solemn! castitatis; Dc voto solcmni obedienthe; De volo paupertatis);* celle édition est bien, d'après I riarte, t. u, n.3599, l'édition originale de la 2· partie; elle donnait les deux parties en deux volumes de 320-

351 cl 551 [>,; d'autres éditions suivirent : Anvers, 1622, 1631, 1637, Venise. 1625; Lyon. HH2. 1669; l'arme, 1723, etc Sans négliger cc qui concerne les autres religions, l'auteur, note la préface, insiste particulièrement sur la Compagnie de Jésus, ordre nouveau, violemment attaqué (t dont le droit particulier est moins connu. L'avis au lecteur, placé ‹ n tête dc la première partie, après un éloge ému dc l'auteur ct le récit dc scs funérailles, indique qu'à la mort de Sanchez cette première partie était complètement terminée cl en cours de revision; quant à la seconde, elle était à la veille d'etre achevée et a pu être mise au jour d'après les manuscrits autographes de l'auteur.

Chez les moralistes postérieurs, cet ouvrage est cité tantôt sous le titre originaire dc *Gptu morale,* tantôt sous ceux de *In Decalogum* ou de *Sanrjicsii summa;* certaines éditions portent cn elîet le sous-titre dc *Summa casuum conscientiir* (ainsi, édit, du Pr vol., Cologne. 161 1l.

2. Quelques années après ce premier ouvrage, les jésuites de Grenade en firent paraître un second en deux tomes : *H. P. Thomie Sunchesii Cordubensis e S. J. · puscula et consilia moralia;* et *Consilia et puscula moralia, tomus posterior,* tous deux à Lyon, 1634, 160 et 350 p. (ct. I riarte, t. n, n. 3647, rcctHlant Sommervogcl; l'édition dc 1625 indiquée parce dernier n'existe pas). Une 2e édition parut dans la même ville cl chez le meme éditeur dès l'année suivante (1635), sous le titre désormais définitif de *Consilia seu opuscula moralia;* d'autres éditions suivirent : Cologne, 1640 et 1653; Lyon, 1643, 1655, 1671, 1681; Parme. 1738; Venise. 1743... Dans la Irr édition. 1634. *Vépltre dedicatuirc* est signée du P. Georges Hcmelman; l'édition de Lyon, 1643, contient une dédicace au cardinal Barbcrini, adressée par le provincial cl la province de Bétique.

Ce second ouvrage posthume traite des matières suivantes : t. i. 3 livres, *Circa jus ct justitiam commutatiram; Circa jus et justitiam distributivam; Circa jus cl justitiam judicativam ct ordinem judiciarium;* t. il. l livres. *De consiliis seu casibus particularibus circa ultimas voluntates, ubi de illegitimis; Circa jejunium et observationem festorum; Circa judices et aliqua judicialia; Circa ordines.*

Jusqu'à quel point le texte des *Consilia* est-il de Sanchez lui-même? Dans son *De justitia et jure,* disp. XX\ I. sect. v. n. 51. édit. \ ivès. t. vit. p. 280, Lugo donne deux exemples d'additions faites — sans avertissement — par les éditeurs : l. I. c. vn.dub.iv. n. 18, cl dub. v, n. l. où il est question de lois espagnoles sur la taxation des blés, portées en 1613 ct 1620. cl donc postérieures à la mort de Sanchez (1610). Il remarque très Justement : *Certe in iis, quir auctoribus mortuis addenda videntur, deberet id fieri et caractère adverso et verbis saltem indicantibus id ob rationes novas addendum videri; alioquin opera posthuma minorem habent fidem apud lectorem.* l)ans la préface de la Ire édition, le P. Hcmelman se contente d'ailinner que certaines *ſnonnulla* réponses ou solutions de Sanchez ont été fidèlement reproduites comme riles sc trouvaient dans ses autographes. En somme.il est probable que les manuscrits utilisés dans les *Consilia* étaient moins achevés que ceux qui ont servi à *VOpus morale,* surtout à la lſ· partir de cet ouvrage. Dans quelle mesure exacte ont-ils été remaniés et complétés, il est Impossible dr le déterminer, il sera donc prudent dr ne donner «pi'avcc réserve les solutions des *COMilia* comme la pensée authentique de Sanchez.

Pour terminer ces notes bibliographiques, ajoutons avec Sommervogcl qu'une *edition complète* des œuvres de Sanchez a été publiée en 1740 à \ cuise cn 7 volumes.

HL Questions complîmen;taiiu s.—-A l'occasion du *Dc matrimonio,* nous avons signalé deux questions complémentaires, les réservant pour un examen spécial.

1° £‹r *rétractation de Sanchez au sujet de lalég reté de matière cn /ait de luxure directe.* — Depuis le milieu du ᵡvn siècle, c'est une doctrine tenue tout à fait communément cn théologie morale, que Je plaisir proprement voluptueux *(delectatio venerea),* directeincnt recherché ou pleinement admis, ne comporte pas dc matière légère. A la suite du décret d'Arquaviva (1612), défendant, conformément à des directives dc Clément VIH ct de Paul V. aux moralistes jésuites dc professer ou de soutenir même comme probable l'opinion contraire ct surtout après la condamnation par Alexandre VII (18 mars 1666) de la proposition 1(r (Denz.-Bannw., n. 1140), interprétée généralement dans ce sens, elle s'cst pratiquement imposée â tous.

Mais auparavant, on peut dire qu'il y avait eu dans la casuistique une tendance très caractérisée à admettre la légèreté de matière : saint Antonin de Florence parait lui avoir été favorable; l'Armilla et Navarrus la tenaient: elle était enseignée à l'université de Salamanque par Dominique Soto et Arauxo; Lessius ne la jugeait pas Improbable (De *just, ct jure,* L IV, c. m, dub. vni). Sanchez, dans scs premières éditions du *Dc matrimonio (cf.* édit, de 1607, L IX,disp. XLVI. n. 7) traitant de la *delectatio venerea, qua· ex (actibus, osculis, etc. proveniret,* donnait comme *v racissima sententia* qu'elle constitue une matière grave de péché; mais un peu plus loin (au n. 9), il ajoutait : *potest (tamen)... dan modica delectatio, qusr si absint periculum pollutionis et periculum consensus in actum carnalem, non erit culpa lethalis, quia dari nequit ratio sufficiens, cur in arteris praeceptis detur parvitas materias, non tamen m hoc. Et quamvis parvitas copular carnatis dari nequeat, at potest dari parvitas delectationis venerea·, qua· ex solo tactu vel cogitatione insurgat.* Gf. n. 16 : cn cc qui concerne les *tactus,* c'est dans les *tactus leves* que cette matière légère pourra sc présenter, à l'exclusion des *oscula* et des *tactus graviores,* dont le plaisir sera toujours matière grave.

Or. dans les éditions du *De matrimonio,* immédiatement publiées après la mort dc Sanchez, nous lisons la rétractation suivante (édit. Anvers, 1611) : *moderatio... illa quam Armilla..., .\avarrus.... Solo... afferunt dc parvitate materiae... etsi nobis aliquando non displicuit, rc tamen bene considerata, rationibusque perpensis, tanquam certissimum tenendum judicamus nullam rtperiri parvitatem materia· in delectationibus venereis, secluso etiam pollutionis et consensus pericula in aliquid hujusmodi : quod latissime et optime probat Rebellas. De justitia, part. II. l. III. q. XIX, sect.* 2, *nosque, Deo auxpice, latius alibi tractabimus et probabimus.*

De fait — en relation avec ces derniers mots — *VOpus morale m prxccpta Decalogi* (Sanchez y travaillait lorsqu'il mourut) donne une rétractation analogue et plus détaillée encore : II· part.. l. V. c. vi. n. 12,à propos du 5· commandement, il y est exposé que, conformément aux ordres dc Glément λ III et de Paul V, prescrivant dc dénoncer aux inquisiteurs de la foi quiconque soutiendrait le contraire — et conformément à la vérité — il fallait estimer que toute *delectatio venerea quantumvis modica,* prise ou acceptée avec une délibération sutlisante, constituait un péché mortel, ce que du reste prouvait *latissime et optime* Kebrllus dans son *Dc justitia;* suivait un résumé des preuves apportées par cet auteur; Sanchez ajoutait, en conformité avec lui. la correction d'une autre opinion touchant aussi la même matière.

Les deux rétractations du *De matrimonio* ct de *VOpus morale,* présentées l'une e' l'autre comme étant de Sam liez lui-même dans une édition ct un ouvrage posthumes, viennent-elles vraiment de lui? Les *Satmanticenses, Cursus theol. moralis,* t iv, 1656, tract. XX V^de *VI9priecepta, c.* m,punct. I,n. 77sq.t

cf. *Curs. theol. dogmat., I.* iv, l ract. NHL disp. X. n. 265, ont posé la question, du moins en cc qui concerne la rétractation du *De matrimonio :* s'appuyant sur ce que certains autres passages du même ouvrage, qui s'inspiraient de l'opinion favorable à la légèreté de matière, d'abord tenue par Sanchez, n'avaient pas été corrigés, ils ont cru pouvoir conclure que cette rétractation n'avait aucune authenticité, *quare credimus pr/vdictam retractationem esse psittaeium quoddam male, consutum a tyrone aliquo et in operibus Sanchesu male versato.* Le P. Vcrmcersch *(De castitate,* 2· éd.. 1921. n. 352, p. 341, note 1) écrit : ‹ *Retractatio... ista prodiit in Lugdunensi editione, a. /65/. Cum vero Sanchez a. 1619 obierit, hae retractatio aliena manu /acta est...* » Cet argument est sans valeur, car il repose sur une inexactitude : c'est dès les éditions du *De matrimonio* qui suivirent immédiatement la mort de Sanchez, et non pas seulement en 1651 que nous rencontrons la rétractation en question.

D'autre part le fait signalé par les *Salmanticenscs* - - à savoir les corrections omises en quelques passages secondaires — peut fort bien être porté au compte de Sanchez lui-même, qui aurait préparé une édition nouvelle de son œuvre ct n'aurait pas eu le temps de la parfaire. Surtout les carmes de Salamanque, tout en citant le passage de ΓOρι/s *morale* où se lit la rétractation en question, l'ont compris à contre-sens et le présentent comme une confirmation de son opinion ancienne. Or, c'est une véritable rétractation à laquelle les collègues de Sanchez, héritiers de ses manuscrits, auraient été bien audacieux de donner un accent si personnel. Par ailleurs, rien dans le contexte n'oblige à croire que le passage soit postérieur à la mort de Sanchez : Clément VIII mourut en 1605, Paul V régna depuis 1607 ct. quoique nous ne soyons pas parvenu à trouver dans les collections pontificales traces de leurs *motu proprio,* ceux-ci peuvent avoir été portés ct connus de Sanchez avant qu'il cessât d'écrire; Rcbcllus avait publié son *De justitia* dès 1608, Sanchez a pu l'avoir en mains; dans le texte en question, il n'est, en outre, pas fait mention du decret d'Acquaviva (1612), de portée disciplinaire et restreinte à la Compagnie, mais si important pour un moraliste jésuite.

Nous conclurons donc que rien ne confirme le jugement des *Salmanticenses;* tout au plus pourrait-on admettre que la rétractation du *De matrimonio* a été empruntée par les éditeurs à *VOpus morale;* mais il est plus vraisemblable qu'elle vient de Sanchez lui-même ct a été préparée par lui-même en vue des éditions nouvelles; et il est plus probable que la rétractation de l'Opi/s *morale* est également et tout à fait directement de notre moraliste : c'est du reste à son honneur que. estimant s'être trompé, il ait changé d'opinion et n'ait pas craint de le confesser ouvertement.

2° *La mise à l'index du* De matrimonio. — Cette question est beaucoup plus claire ct ne laisse place dans sa solution à aucune incertitude. Jusqu'à la fin du xix· siècle, le nom de Thomas Sanchez ct son *De matrimonio* ont figuré â l'index *librorum prohibitorum.*

D'aucuns en ont trop rapidement conclu.sinon à la condamnation de la casuistique scandaleuse de Sanchez, tout au moins à quelque suspicion où aurait été tenue son œuvre par l'autorité romaine. Ainsi dans son *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques,* Paris. 1868, art. *Sanchez Thomas,* t. n, p.2039-2040, l'abbé Glaire, tout en revendiquant pour le moraliste le droit d'étudier les questions les plus délicates du mariage ct en défendant, dans l'ensemble, Sanchez, écrivait : « ...Malgré cela, Il faut bien reconnaître que son traité n'est pas entièrement exempt de fautes, puisque une partie au moins a été mise *h* l'index... »

Si l'on sc reporte à l'article même de *VIndex* qui concerne Sanchez et mi décret qui y est résumé, il est aisé de voir ce qu'il en fut réellement (cf. E.-II. Reusch, *Der Index der verbotenen Dfïcher,* t. il, 1885, p. 321). En 1614 parut à Venise une édition du *De matrimnnio,* qui, dans son t. ni, l. VIII, disp. VII, omettait tout un passage (la valeur d'une colonne un quart environ), où était exposé el soutenu par Sanchez le droit du pape concernant la légitimitntion des enfants nés hors mariage et cela indépendamment de toute intervention du gouvernement civil. Cette doctrine déplaisait à la serenissime République, de là l'omission faite dans l'édition vénitienne. Rome répondit par un décret du l février 1627, mettant Λ l'index le t. ni de cette édition et de toute autre édition qui comporterait cette même omission.

Depuis ce moment jusqu'à la refonte de l'index par Léon XIII. les catalogues de l'index portent donc parmi les livres interdits : *Sanchez Thomas, Disputationum de sacramento matrimonii, tomus rn, edit. Venetie sive (diarum, a quibus libro VIII, disputat. HI detractus est integer numerus t, cujus initium :* At frequentissima ac verior sententia habet id posse..., *finis vero :* ...Et his diebus in hoc prætorioGranatcnsl sententiæ pars hæc definita est. *Decret. 4 jebr. 1627.* Dans l'édition de 1900, révisée sous Léon XIII. cette mention a été enlevée et le nom de Thomas Sanchez a ainsi disparu de l'index.

De cette condamnation on ne peut sans doute induire que tout l'ouvrage, ni même son t. m en entier aient reçu pour autant l'approbation du Saint-Siège; du moins faut-il reconnaître que, loin d'en subir quelque déconsidération, Sanchez, en un point secondaire de sa doctrine, en retire plutôt confirmation et honneur. De toute manière la justice exige (pi on ne signale pas la mise à l'index de Sanchez sans ajouter l'indication, au moins sommaire, qu'elle n'est pas de nature à jeter quelque suspicion que ce soit sur sa doctrine. Cette indication manque par exemple dans A. De Meyer. *Les premières controverses jansénistes en France,* 1917, p. 371, note.

IV. Attaques et critiques. La valeur du moraliste et de son œuvre.- 1° Dans cette fin du xvi· siècle ct cc début du xvir, où la casuistique, en pleine efflorescence, sc développe avec une intense et tumultueuse activité, où elle pousse dans tous les sens ct avec toutes les audaces scs analyses ct scs recherches, Sanchez se trouva être un des moralistes les plus célèbres ct les plus représentatifs : rien d'étonnant donc s'il n'a pas été épargné par la violente réaction qui suivit ct dont les *Provinciales* (1656) sont la plus brillante expression.

Les critiques qui lui furent adressées sont, comme aux autres casuistes, des opinions ct des conclusions trop larges, son laxisme ct, — ceci lui est plus spécial ct tient au succès meme de son grand traité sur le mariage, — des analyses trop détaillées ct trop libres de matières délicates, le caractère scandaleux de divers développements sur le mariage.

2® Au sujet du *laxisme* de Sanchez, nous ne retiendrons que les attaques de Pascal. Sanchez est en bonne place dans la liste satirique des casuistes que donne la v· Provinciale, cf. Pascal, *Œuvres,* édit, des Grands écrivains, t. iv. p. 315; son nom est prononcé avec un respect particulier par le bon Père.

Toutes les citations, faites de lui par Pascal, sc rapportent à l'Opfis *monde,* sauf un renvoi aux *Opuscula seu consilia,* donné dans un texte d'Escobnr sur la simonie, ct d'ailleurs Inexact (xn° Prov., t. v, p. 375). Le traité du mariage n'est mentionné nulle part, même quand Pascal se plaint de la liberté exagérée avec laquelle les casuistes traitent de la vie matrimoniale (tx· Prov., t. v, p. 20). En laissant les passages secondaires où les textes de POpus *morale* ne

sont pas directement pris à partie, nous pouvons ramener i\ cinq principales matières les attaques des *Provinciales* contre Sanchez :

a) v· Prov.. t. iv, p. 310 sq. (Maynard, t. i. p. 239 sq·) : Doctrine générale du ƥrobabilisme l'autorité d'un docteur probo et docte suffit à rendre une opinion probable. *Opus mur.,* l. I, c. ix. n. 7. Molinior, t. il, p. 236, note dans la citation l'omission d'une référence de Sanchez à saint Thomas. Cf. peu après, t. tv, p.313 ct 315 (Maynard, p. 212 ct 215), deux autres points concernant l'usage du probabilisme rt son emploi en confession. *Opus mor.,* l. I, c. ix, n. 19 ct 29.

b) vu· Prov., t. v, p. 92-91 (Maynard, t. i, p. 321 sq.) : Duel ct meurtre; Il est permis d'accepter un duel pour sauver su vie, son honneur, de grands biens; un calomniateur, qui poursuit en justice, peut hardiment être tué, non par trahison, mais par derrière el en embuscade. *Opus inor.,* i. II, c. m, dub. xxm, ɳ. 7 ct 8.

c) vm· Prov., t. v, p. 155 sq. (Maynard, I. I, p. 381) : Restitution à imposer ou non aux sorciers selon qu'ils exercent réellement un arl démoniaque ou qu'ils trompent. *Opus mor.,* l. II. c. xxxvm. n. 91-96.

d) Ix· Prov., t. v, p. 201-205 (Maynard, t. r, p. 2-10 sq.) : Équivoques ct restrictions mentales; facilités qu'elles donnent pour éviter les péchés dans les conversations cl les intrigues mondaines; licéité pour une raison suffisante de la restriction purement mentale. *Opus mor·,* 1. III. c. VI, ɳ. 13 ct 26. Une ties citations de Sanchez est faite de membres de phrases empruntés à divers passages cl arbitrairement réunis entre eux.

c) IX· Prov., t. v. p. 209 (Maynard, t. 1, p. 132): Luxe des femmes, une femme no pèche pa.«, si elle se parc sans mauvaise intention, quand même elle saurait les effets mauvais «pic produira sa toilette. *Opus mor.,* 1. Le. VI, n. 16-17. Le texte de Sanchez est un résumé fait par Bauny.

De ccs cinq points, le dernier peut être écarté : avec les développements cl les nuances que lui donne Sanchez, il est 1res défendable pour qui admet les règles classiques du volontaire indirect.

Dans les trois précédents, il faut reconnaître qu'il y a des exagérations ct des erreurs : comme d'autres casuistes de sa génération. Sanchez, au sujet des duels ct de la résistance violente h la calomnie, n été entraîné trop loin par les sentiments de son temps; cf. propositions 2 ct 17 condamnées par Alexandre Vil, Denz.-Bannw., n. 1102 ct 1117, et propositions 30, 31, 32, condamnées par Innocent XI, *ibid.,* 1180, 1181. 1182. En admettant équivoques et restrictions, il n'est pas plus <pie ces mêmes casuistes animé des intentions que lut prête gratuitement Pascal, il cherche de bonne foi & concilier respect de la vérité et garde des secrets; mais il sera à corriger conformément aux propositions 26 et 27, condamnées par Innocent *XI, ibtd..n.* 1176-1177. Quant aux restitutions à imposer aux sorciers, il applique d'une manière trop étroite et sans tenir compte du bon sens les principes de la restitution.

A ces erreurs et à ces exagérations, nous pourrions en ajouter d'autres; Il y en a encore dans *VOpus morale,* dans les *Consilia;* il y en a aussi dans le traité du mariage, nous en avons signalé une d'importance que Sanchez a tout au moins imprimée dans les premières éditions de ce traité. Tout cela sulllrait-il à justifier l'accusation de laxisme portée contre lui par Pascal? En réalité, ce sont quelques erreurs Inévitables, surtout étant donné le temps où il travaillait, celui du plein développement de la casuistique. Pour les Juger équitablement, il faut mettre en face d'elles la masse énorme de décisions et d'opinions que présentent les œuvres considérables où elles sc rencontrent. Si on compare l'ensemble de sa doctrine avec celle qu'établira un siècle et demi plus tard saint Alphonse, quand, après les Interventions du magistère romain, il fera la critique de l'o uvre accomplie par les casuistes, on doit reconnaître qu'en général Sanchez a su garder la mesure cl que l'accuser de relâchement, c'est le calomnier.

Ce (pii serait plus grave, c'est que, sur le probabi-
Usine, il ail professé une doctrine attribuant à l'opinion probable une formation trop aisée et une portée excédant les limites où les condamnations d'innocent XI devaient l'enfermer (cf. propositions l à I, Denz.-Bannw., ɳ. 1151-1151); mais à examiner dans leur contexte même les points incriminés par Pascal, nous les avons indiqués plus haut en premier lieu, on peut, croyons-nous, se convaincre que Sanchez ne dépasse guère ccs limites ct qu'il peut être sans trop de peine interprété dans le sens d'un probabilisme modéré; Pascal pouvait en faire un laxiste, il n'a pas été suivi par l'Eglise. Ce qu'il faut cependant reconnaître, c'est que, si l'on considère l'ensemble de la copieuse présentation que Sanchez fait du probabilisme dans son *Opus morale,* scs analyses, remarquables par leur finesse et leur abondance, manquent parfois un peu de contours tout a fait nets. Si Thomas Sanchez n'est pas a confondre avec son homonyme et contemporain Jean Sanchez. — auteur d'un traité *be jejunto* ct de *bisputalion.es de rebus in administrallone sacramentorum occurentibus,* d'un laxisme bien établi, — il n'atteint pas, en cc qui concerne la limitation du probabilisme, spécialement en cc qui concerne l'usage des sacrements, a la précision ct à In clarté d'un Suarez. A. Schmitt, S. J., *Zur Geschichte des Probabilismus,* Inspruck, 1901, p. 107 sq. ct 141 sq.

3° Dans les *Provinciales,* avons-nous dit, du moins à notre connaissance, on ne rencontre pas d'attaques contre le caractère «scandaleux » que présenteraient certaines analyses du traité de Sanchez sur le mariage; cc n'est pas qu'à cette date de telles attaques ne sc soient déjà produites.

Du vivant même de Sanchez, en Espagne, des plaintes s'étaient élevées au sujet de la liberté avec laquelle, au IX· livre de cet ouvrage, l'auteur détaillait les péchés contre la chasteté conjugale ct extra-conjugale; elles expliquent le soin avec lequel scs confrères de Grenade, dans les éditions postérieures à sa mort, insistent sur les vertus de Sanchez. En France, dès 1632, près de vingt-cinq ans avant les *Provinciales,* un écrit polémique avait dénoncé avec une singulière violence la casuistique scandaleuse de cet auteur. Dans les *Vindiciae censura facultatis theologia Parisiensis seu responsio dispuncloria ad libellum, cui titulus « Hermanni. Lctmelii, Antwerp, etc. spongia* · (il s'agissait d'une censure portée par la Sorbonne dans un conflit entre les réguliers et un vicaire apostolique d'Angleterre), un théologien dissimulé sous le nom augustinien de Petrus Aurelius, à propos d'une citation de Thomas Sanchez apportée pour prouver que les vieux religieux n'obligeaient pas à l'obéissance envers l'évêque, incriminait toute la théologie morale du temps ct le débordement de scs ouvrages; puis, tout en prétendant ne vouloir attaquer nommément personne, il s'en prenait à Sanchez et à son traité sur le mariage : les jésuites se glorifiaient d'un tel ouvrage, ils devraient plutôt en avoir honte, *opus non gloriandumsedpudendum; tam immani curiositate, tam sagacitate inusitata in rebus spurcissimis et infandis et monstrosis et diabolicis perscrutandis horrendum, ut mirum sit pudoris alicujus hominem ea sine rubore scripsisse, guir guilds modestioris ingenii, vix sine rubore tegat. Portenta ista sunt, non scripta; animorum insidiæ, non mentium subsidia; incentiva libidinum, schola /lagitiorum. non honestor disciplinae, non scientias christianæ instrumentum... Petri Aurelii opera,* I. ti, Paris, 1612, p. 243. Sanchez était le premier à traiter avec un tel luxe de détails une matière que saint Paul invitait à ne pas même nommer et sur laquelle toute l'antiquité chrétienne s'était fait une loi de garder la réserve. Bien que par cette conduite, il montrait ce que valait sa prétendue sainteté, etc... Des notes, écrites en réponse à des critiques des *Vindicias,* reprenaient le même thème. *Ibid.,* t. ni, p. 82-83.

Petrus Aurelius parait bien n'avoir pas clé autre que Ihivcrgirr de Haurnnne, abbé de Saint-Cyran; s'il n'a pas écrit les *Vindicte* de sa propre main, il en fut en tout cas le véritable inspirateur; cf. ici art. Duvrn-GiEB nr. Haüranne, t. îv, col. i960, cl dom Clémence!, *Histoire littéraire de Port-Royal,* édit, de l'abbé Guettée, t. r. 1868. p. 289 sq.

Les attaques de Petrus Aurelius ne furent pas sans impressionner les milieux ecclesiastiques catholiques. L'évêque de Bcllcy, J.-P. Camus, y faisait par exemple écho, en 1612,dans des *Animadversiones* dirigées contre le P. A. Sirmond. Cf. A. De Meyer. *Les premières controverses jansénistes rn France, 1610-1649,* Louvain, 1917, p. 371. Elles furent recueillies avec un soin particulier par les protestants, par exemple Jurieu. André Rivet (cités dans Bayle,); mais ce fut surtout Pierre Bayle qui, dans son *Dictionnaire historique et critique,* les a utilisées ct vulgarisées dans les milieux intellectuels de son temps. La notice consacrée à Thomas Sanchez les résume : « L'érudition (de Sanchez), écrivait Bayle, n'est pas douteuse... (mais) il serait à souhaiter que l'ouvrage (le *De matrimonio)* donnât autant de preuves de son jugement que de son esprit ct de son savoir, car la témérité qu'il a eue d'y expliquer une multitude de questions sales et horribles, peut produire de grands désordres. On s'en est plaint amèrement et tout cc qui a clé écrit pour sa justification est faible... » On sait assez l'influence de Bayle cl de son *Dictionnaire* pour ne pas s'étonner (pieces attaques contre Sanchez ct sa casuistique scandaleuse aient passé en nombre d'écrits, de dictionnaires, de pamphlets, où même de nos jours elles se retrouvent.

Quant au jugement â porter sur elles, il nous suffira de présenter ces brèves remarques. L Il nc faut pas oublier en quel temps écrivaient Sanchez et les casuistcs de sa génération; les mœurs, le langage aussi, y étalent sans doute plus rudes que de nos jours. En outre, Sanchez n'est pas un modèle de brièveté ct de concision. On peut donc très bien estimer qu'il y eut dans ses analyses quelque manque de délicatesse ct une certaine abondance de détails (pii paraissent, aujourd'hui surtout, & bon droit regrettables. C'est ce qu'il faut concéder à Saint-Cyran et à Bayle. 2. Mais, d'une part, c'est proprement une injustice que suspecter, comme ils l'ont fait, les intentions et la moralité personnelle de Sanchez : le témoignage de ceux qui vécurent avec lui les mettent audessus de tout soupçon. D'autre part, il faut revendiquer hautement le droit pour la théologie morale de traiter une telle matière. Elle est trop importante pour la vie chrétienne ct pour la vie tout court. Sous ce rapport, les observations de Th. Raynaud gardent toute leur valeur. De même que les livres de droit pénal, les ouvrages de médecine légale, les traités de sexologie ont à décrire et à examiner les crimes et les anormalilés sexuelles, la théologie morale doit, en vue de la confession, envisager les fautes de tout genre contre la chasteté. Sanchez le faisait en une langue ct avec un vocabulaire techniques, dans un ouvrage destiné aux seuls spécialistes, ct, somme toute, peu abordable à d'autres. Scs analyses s'adressaient aux confesseurs dont l'instruction est nécessaire s'ils veulent exercer leur ministère en toute justice ct toute facilité à l'égard des pénitents, en toute sécurité aussi pour eux-mêmes. Et c'est Bayle qui vient reprocher à ce gros traité latin et compliqué d'être un danger pour la moralité publique, lui dont le dictionnaire présente, en français, au grand public intellectuel de son temps tant de pages licencieuses ou môme obscènes! Il n'est pas plus sérieux de lu part de Saint-Cyran de prétendre que Sanchez fut un innovateur dans cette voie : les nombreuses références d'auteurs anciens qu'il apporte le montrent assez.

Saint Alphonse s'est expliqué sur ce point en un passage de sa *Théologie morale* (I. VI, tr. VI. n. 900, éd. Gaude, t. IV, p. 82), où la défense de Sanchez est présentée par un auteur du xviP siècle très estimé pour sa prudence cl sa vertu : *Quod si cui miram videatur, auctores ceteroqui prudentes ac pios de hac re /ustu pertractasse et minutas etiam nariorum casuum circum stantias descripsisse, audiat clarissimum virum Ludo vicum Rail, qui ab hac censura doctissimi Thonur Sanchez egregium opus de matrimonio vindicat, his verbis : Licet quœdam de materia /a'dorum actuum tanget turpior ...in/ernus; et si /aedus est sermo, /aedhis est in peccato putrescere, ut Petrus Htesensis ajebat. Ille auctor.,, aliquas spurcitias movet, sed ad xgrotanthun curationem. Si angeli essent homines, talibus non indigerent.*

4° Les attaques de Pascal, dc Petrus Aurelius ct de Bayle n'ont pas été sans jeter un réel discrédit sur Sanchez soit dans les milieux jansénistes ct rigoristes des xvir cl ẍvm siècles, soit jusqu'à nos âges dans le grand public lettré de notre pays. Elles ne l'ont guère desservi auprès des théologiens moralistes et des canonistes. Le *De matrimonio,* après l'avoir rendu célèbre dès sa publication, lui a maintenu jusqu'à ccs derniers temps une solide cl brillante réputation, à laquelle scs écrits posthumes n'ont pas ajouté grand' chose. Du vivant même de Sanchez, au témoignage de Sotwel *(Hibliolh. script. S. J.,* p. 767), le pape Clément VIII déclarait qu'à son avis personne n'avait encore examiné ni éclairci avec plus d'exactitude les controverses se rapportant au sacrement du mariage. (L'exactitude des citations, rare dans les auteurs du temps, est spécialement relevée chez Sanchez par Antonio, *Hiblioth. hispana,* t. u, 1788, p. 312, ct elle est reconnue par Bayle.) Théophile Raynaud, dans la défense qu'il présentait de Sanchez contre Petrus \urelius. l'appelait : *gravissimus auctor et in morali theologia ævo suo jacile princeps.*

Nous avons déjà cité l'éloge donné par saint Alphonse de Liguori dans sa *Théologie morale* au *De matrimonio* ct à son auteur. Plus près de nous, le cardinal d'Annibale dit dc Sanchez, avec la forme concise qui lui est habituelle: *multa late et dilucide, sed in primis de matrimonio tam plane, accurate ac solide scripsit ut nihil supra. Summula theol. mor.,* part. L 5e éd., 1908, p. 4, n. 32. Même jugement dans Bouquillon, *Theol. mor. /undam.,* 3ᵉ éd., 1903, p. 121, n. IL

A cole de ce jugement d'un moraliste, mettons celui d'un canoniste — un des plus savants ct des plus mesurés parmi ceux qui ont immédiatement précédé cl préparé le Code — le P. E.-X. Wcrnz. Dans son *Jus Decretalium,* t. iv, n. 20. Rome, 1901, il témoignait dc la valeur pratique qui était encore reconnue à la fin du ẍix siècle aux exposés canoniques de Sanchez.

Enfin, faisant écho aux éloges des moralistes cl des canonistes, le récent historien des jésuites en Espagne, le P. Ant. Astraln, mettait Sanchez nu rang des tout premiers théologiens qu'avait vu naître dans ce pays la Compagnie sous le généralat d'Acquaviva (trois Andalous : Tolcl, Suarez, Sanchez et trois Castillans : Molina, Valencia ct Vasquez) ct croyait pouvoir écrire du *Dr matrimonio :* « La solidité dc la doctrine, la très copieuse érudition, l'acuité du génie et l'intelligence de l'objet font de cc traité le roi de tous ceux qui ont clé écrits sur le sacrement du mariage. »

5° En conclusion, si nous essayons dc juger en toute mesure l'œuvre dc Sanchez nous dirons qu'il faut d'abord distinguer du *De matrimonio* les écrits posthumes; en réalité ces derniers ne sont plus guère consultés, il reste assez difficile d'y distinguer cc qui est vraiment la pensée de Sanchez des additions ou remaniements de ses éditeurs, de plus il est exact qu'il s'y rencontre, en un nombre du reste qu'il nc faudrait

pas exagérer, des propositions trop larges ou corrigées par l'Église. Gf. Prùmmcr, *Manuale theol, rnor.,* t. f, 6 éd., 1931, ⊱. xxxii.

Quant au *De matrimonio,* nous croyons que la partie morale peut encore en être étudiée avec grand profit; cf. l'utilisation qu'en a faite le P. Vcrmcersch dans son traité *De castitate,* 1921. Sans doute aimerions-nous aujourd'hui, ct à bon droit, plus de retenue dans les analyses ou des formules plus condensées quant aux principes; nous avons aussi à tenir compte des progrès faits soit en psychologie soit en physiologie; il y a cependant, nous semble-t-iL en bien des pages dc l'ouvrage des éléments de doctrine et d'observation qui sont dc qualité supérieure ainsi que des résumés (les travaux antérieurs historiquement précieux.

Plus encore dans la partie canonique, l'évolution du droit matrimonial sanctionné ou déterminé par le récent Code nous paraît avoir accentué l'écart avec la doctrine et les solutions actuelles : si certains exposés dc Sanchez restent solides, beaucoup d'autres ont à être rectifiés ou complétés; le *De matrimonio* est plus que jamais, aujourd'hui, un livre « qui date »; mais, s'il a vieilli, il n'en reste pas moins un ouvTage <qul a fait date »; malgré l'opinion contraire de Schulte, *Gcsch. der Quellcn und Literal, des can. Hechts,* t. m, 1880, p. 737, il demeure d'une importance capitale pour l'histoire du droit matrimonial.

Nicrcinberg, *Varxmcs illustres dc la Compodia de Jcsùs,* t. vu, Bilbao, 2· édit., 1891, p. 103-120; Nat. Sotwel, *IHbliotheca script. S. J.,* Rome. 1G76. p. 767; N. tntonfo, *Bibîiotheca hispana nova,* t. il, 2 édil., Madrid, 1788, p. 312; Soimncrvogel, *Hibl. dr la Comp. de Jésus,* t. mi, col. 530-537 et *Suppléments,* n. 2280 ct 5266; Hurter, *Xomenclator,* 3· édit., t. m. 1907, col. 592-391; E. dc Prim te. *Catalogo rasonado de obras anonimas...,* Madrid, t. u. 1905, n. 3599, 3617; t. IV. 191 1, n. 5376, 6191; *Kirchcn-Lcxlkon,* 2· édit·, t. x, 1892; Ant. \strain. *Historia dc la Comp. de Jcsùs en la Asüfencia dc Fspafla,* t. iv, Madrid. 1913, p. 56 ct 65; Lud. Koch, *Jcsuilcn-Lrxikon,* Paderborn. 1931, art. *Sanchez Thomas,* col. 1588.

R. Bκοτιιχλπι).

5. SANCHEZ DE AREVALO Rodrigue, humaniste et théologien espagnol (1 KH-1 170). Né au diocèse de Ségovie, après de brillantes éludes faites à l'université dc Salamanque, il devint rapidement archidiacre de Burgos, doyen de Léon et de Séville, en attendant d'être tour à tour promu aux sièges épiscopaux d'Oviedo (1 157), de Zamora (1 167), de Galahorra (1 168) et enfin de Palencia (1 169). Ccs dignités furent le couronnement dc toute une vie consacrée à servir la cour de Castille tout d'abord, où se passa la première partie de sa carrière, puis le Saint-Siège, qui devait en absorber la fin. « Alternativement chapelain, secrétaire, conseiller (A. Lambert) des deux rois .lean II ct Henri 1\ , il se vil confier par celui-là, vers 14 10, diverses ambassades en vue de rallier à la cause d'Eugène IV. qui venait d'être déposé parle concile de Bâle, soit l'empereur LTédéric H I, soit le duc dc Milan, Philippe Visconti ct le roi de 1Tance, Charles VIL A celle occasion, il fut également envoyé à Rome auprès d'Eugène IV lui-même. On l'y retrouve sous Nicolas V (14 17) et il ne tarda sans doute pas à s'y fixer définitivement. Son rôle ne fit que grandir sous Calixte III» Pic II el Paul II. qui le chargèrent dc plusieurs missions. Cc dernier le fit gouverneur du château Saint-Ange (1161), fonction qu'il garda Jusqu'à sa mort. A son activité diplomatlque s'ajoutait le prestige, alors très envié, d'une haute culture intellectuelle. Son séjour en Curie surtout lui permit d'entrer en relations avec tous les cercles humanistes du temps, dont la faveur ne devait pas peu contribuer à son crédit.

Dc sa production littéraire, qui fut aussi abondante que variée, la minime partie seulement a connu les honneurs de l'impression.

1° *Politique et philosophie.* - I ne *Suma de la policia,* écrite alors qu'il était déjà doyen du chapitre de Léon (après 14 18), subsiste dans un ms. de la bibliothèque nationale de Madrid. Au roi Henri IV ll dédia, vers 1155, un *Vergrl de lns principes,* qui est une sorte de traité dc l'éducation à l'usage des souverains. Son ouvrage le plus connu dans cette categorie est le *Speculum ⁋uta humanor,* dédié à Paul H, qui fut publié à Rome en 1468 ct fut l'objet, par la suite, dc maintes rééditions ou traductions. L'auteur y trace le tableau ct les devoirs des groupes divers qui constituent la société, avec force critiques à l'adresse des abus en général ct dc la cour romaine en particulier. Ce qui lui a valu d'être réédité parGoldast, Hanovre, 1603, et cité par l-lacms Illyricus dans son *Catalogus testium veritatis.* Du même ordre est sans doute *VEpistola... de multiplici onere ct periculo pontificalis dignitatis... ct de ambitione (et) de modernis abusibus pnrlatorum,* conservé à la Vaticane, *cod. lot. 3899.*

2° *Histoire ecclésiastique.* — On-lui doit une *Compendiosa historia hispaniea,* dédiée à Henri IV dc Castille, Rome, vers 1170, reprise dans Schott, *Hispania illustratic,* t. i, p. 121-216. Le *cod. Vatic. 4881* contient les harangues officielles prononcées par lui au cours de ses missions politiques. Il s'y mêle bien des détails qui intéressent la biographie de l'auteur. Ses commentaires sur la bulle de Pic II relative à la croisade et sur la déposition du roi dc Bohème par le même pontife sont restés Inédits : on les trouve dans le même *cod. Vatic. 4381.* En revanche, il existe une édition, vers 1173, de son *Epistola consolatoria... dc expugnacione ...insuie Euboge,* dédiée au cardinal Bcssarion.

3° *Apologétique et théologie.* — C'est sans doute à l'occasion de la croisade qu'il sc tourna vers l'islam pour composer un *Liber con/utatorius sectir et superstitionis Mahomrli.* Quelques consultations l'amenèrent à composer un mémoire sur la fuite en temps d'épidémie, cl un autre sur la fréquentation des cours séculières par un religieux. A l'ordre spéculatif appartient son *Tractatus de mysterio SS. Trinitatis et an possit probari naturalibus rationibus.* Tous opuscules conservés dans te *cod. Vatic. 4881.*

A la demande dc Paul H, qui put redouter une reprise des querelles du ẍiv siècle sur le problème de la pauvreté, il mit sur pied un *De paupertate Christi... neenon apostolorum ejus,* avec un essai de *concordantia* entre les décisions prises sur cc point par Nicolas III ct Jean XXII. Bibl. Vatic., *cod. (at. 969.*

4° *Ecclcsiotoqie.* — Mais les événements de l'époque retinrent principalement son attention sur le problème de l'Eglise. L'attitude révolutionnaire prise par le concile de Bâle lui suggéra un dialogue *De remediis schismatis* (après 1142), dans *co<t. Vatic. 4002;* puis un autre *De auctoritate romani pontificis et generalium conciliorum,* dans la bibliothèque Selvaggidc Padoue. Au même ordre de préoccupations il faut, sans nul doute, rattacher le *Libellus ad Paulum II* du *vint. Vatic. 4167,* où est discutée la question de l'appel du pape mal informé au pape mieux informé, et qui est peut-être identique au *De poma subtrahentium obedientiam a Srde apostolica* de la bibliothèque Selvaggi.

Rodrigue avait du pape une idée assez haute pour lui attribuer, avec le pouvoir suprême dans l'Église, le gouvernement universel du monde dc préférence à l'em|x?rcur. Au développement de cette *monarchia orbis,* reprenant pour en renverser l'a|>plication le mot célèbre dc Dante, il consacra un *De origine et di/Jcrentia principatus imperialis ct regalis,* dédié au cardinal Borgia, le futur Alexandre VI, et qui fut imprimé plus tard, Rome, 1521. Sa thèse ayant été critiquée comme excessive par le célèbre cardinal Jean de l'or(|uemada, il sc défendit avec une extrême

vivacité par un *Clipeus monarchia: Ecclesiæ,* dans *cod. Vatic. 4881.* fol. xux-XCVT»

Tout l'ensemble des problèmes que pose la juridiction ecclésiastique fait l'objet d'un vaste *Defensorium status ecclesiastici contra querulos, icmulos ac detractores prælatorum et clericorum,* dans *cod. Vatic. 4106,* fol. 1-348. Cc traité est dédie à Paul II ct daté de 1468. I nc première partie développe la doctrine des rapports entre l'Églisc ct l'Élal. L'auteur y revendique pour le pape la *plenitudo potestatis* au sens le plus Illimité *non solum in spiritualibus sed in temporalibus.* En conséquence, il s'attache à démontrer *quod potestas Ecclesiic ct romani pontificis et ejus principatus est super omnes principatus imperatorum, regum et principum... et quod principatus imperialis vel regius sil ministerialis et instrumentons eidem subministrans et deserviens silque mobilis et revocabilis ad jussum principatus Ecclesiæ.* Dans la démonstration de ccttc thèse, Rodrigue de Arevalo a pour caractère distinctif d'unir aux arguments théologiques ct canoniques traditionnels, dans une mesure plus large qu'autrefois, des *lundamenta politica et moralia* dont Aristote lui fournit les éléments. Au Heu d'un obstacle, l'idéal politique du Moyen Age trouve dans son humanisme un renfort

A. Lambert, art. *Arevalo,* dans *Diet. d'hisl. el de géogr. eccl.,* t. m. col. 1657-1661 ; N. Antonio, *Bibliotheca hispana vetus,* t. i. Madrid. 1783. n. 587-612, p. 297-301; II. Hurler, *Xonienclalor lit.,* 3· édit., t, n, col. 912-913.— Pour l'analyse de sa doctrine sur l'Églisc et l'État, M. Grnbmnnn, *Štiidien utter den Einfluss der arlstotellschen Philosophie auf die mlttelallerlichen Theorien liber dus Verhüllnis von Kirche und Slant,* Munich, 1934, p. 114-129, où le *Dcfenlorium status ecclesiastici* et les traités du memo ordre sont méthodiquement analysés avec citations à l'appui.

J. Rivière.

1. SANCTES BONCOR ou BONCORE, frère mineur conventuel italien du xv· siècle.— Originaire de Penna San Giovanni (prov. de Macerata), dans la Marche d'Ancône, il fut maître en théologie, comme cela résulte du titre de deux opuscules composés par lui : *L'anxietù de Jesu* el *Regula del ben morire,* Voir S. Gaddoni. O. F. M., *Codices bibliolhecæ Estcnsis Mutin#,* dans *Arch, franc, hist.,* t.v, 1912, p. 100 ct 101. Il appartint à la province monastique de la Marche d'Ancône, dans laquelle il fut professeur de théologie, comme l'indique le litre d'un de ses ouvrages, *Fior novello.* En 1118 il fut custode du Sacro Convento d'Assise. Voir B. Kleinschmidt, O. F. M., *Die Basilika San Francesco in Assisi,* t. hi, Berlin, 1928, p. 70, n. 75. En 1451 il fut député par Ange de Pérouse, général de l'ordre, comme commissaire général au couvent de Chiusi, où résidaient des mineurs dcl'Observancc. Voir L. Wadding, *Annales,* t. xm, 3e éd.. an. 1159, n. xu; J.-H. Sbaralca, *Supplementum,* 2· éd., t. ni, Rome, 1936, p. 81. Après avoir régi pendant huit années le couvent de Chiusi, il fut élu provincial de sa province de la Marche d'Ancône en 1458. Voir J.-l l. Sbaralea, *op. cit.,* p. 84 ; B. Pergamo. *Il francescani alla facoltù teologica di Bologna (1364-1500),* dans *Arch, franc, hist.,* t. xxvn, 1934, p. 42, n. 261.

Le P. Sancies est l'auteur d'un ouvrage intitulé : *De firma fide,* dédié à Frédéric, comte d't rblno ct Montcfcllrc, resté inédit et dont un exemplaire était conservé à la iln du xvm· siècle à la bibliothèque du couvent des conventuels de Penna San Giovanni. Cf. J. Colucci, *Anlichità Picene,* t. xxv, Fernio, 1795, p. 155-156. Il est encore l'auteur de quatre autres ouvrages, conservés dans le *ms. ci. 0.9.1* de la bibliothèque d'Esle à Modène et décrits par S. Gaddoni, O. F. M., *art. cit.,* p. 98-101 : une vie de saint Bernardin de Sienne, intitulée : *Fior novello,* écrite le 30 mai 1451. qui sc trouve dans le ms. cité, fol. l r-54 r⑩ et dans le ms. *78. 39. E. 9* de la bibliothèque Corsinlcnnc à Rome, ct qui fut éditée par le meme S. Gaddoni, dans *La Verna,* l. ix, 1911-1912, p. 396-107, 503-512; l. x, 1912-1913. p. 18-31, 111-129, 259-266; *El cruciflsso,* traité ascétique écrit en forme de lettre, composé en décembre 14 19. dans k· ms. cité, fol 56 r°-84 r°. *L'unxietà de Jesu,* en forme de lettre pour les tilles de Sainte-Croix à Florence, le 12 décembre 1151, *ibid.,* fol. 81 r®-98 v°; *Régula del ben morire,* exposé des principales doctrines de la religion chrétienne, rédigé en août 1153, *ibid.,* fol. 151 r°-177 v®.

Il faut probablement distinguer le P. Sanctcs Boncore de Penna San Giovanni du P. Sanctcs d'Aqullii, également de l'ordre des frères mineurs, qui fut promu maître en théologie, en I 148, Λ l'université de Bologne: cf. *Le matriculedegli addotlorati edegli incorporali (1364-1500),* publiés par F. Ehrle, dans *Universitatis Bononiensis monumenta,* t. i, Bologne, 1932, p. 115, n. 261, ct L. I.emmens, O. F. M., *Beati Bernardini Aquilani chronica fr. min. obsernantiæ,* dans *Fragmenta franc.,* t. n. Home. P.h»2, p. 583.

Eniln, puisque le P. Sanctcs Boncorc sc dit lui-même originaire de Penna San Giovanni, c'est :i tort, croyons-nous, que quelques auteurs, comme Ph. Vcc-chiclti et Th. Moro *(Biblioleca Picena,* l. m, Osimo, 1793, p. 11). s'appuyant sur un catalogue donnant les noms des religieux qui ont obtenu la maîtrise ù l'université de Padouc, identifient le P. SanctcsBoncorc de Penna San Giovanni avec un P. Sanctcs. également de l'ordre des mineurs, qui, dans le catalogue précité, est appelé Boncuori de Monsampictrôngeli (prov. d'Ascoli Piceno), dans la Marche d'Ancônc, et (pii, le 20 juillet 1462, fut promu bachelier à l'université de Padouc et, le 1" février I 161, maître en théologie. Comme en 1462 le P. Sanies Boncorc de Penna San Giovanni avait déjà été provincial de la Marche d'Ancône, il est peu probable qu'il ail encore étudié à l'université de Padouc, d'autant plus qu'avant 1151 il avait déjà enseigné la philosophie. Il nous semble donc plus vraisemblable de distinguer ccs deux franciscains du nom de Sanctcs.

L. Wadding, *Annales nilnorutn,* 3· éd., t. xu, an. 1156. n. (xxxv, p. 551; t. xm, an. 1459, n. x l i, p. 157; an. 1167, n. xxiv, p. 471; *Scriptores O. M.,* 3· éd.. Home, 1906, p. 209; J.-H. Sbaralca, *Supplementum,* 2 éd., I. m, Home, 1936, p. 81; Gr. (iiovanardi, *Meniorie minorilicht dal ms. Gambalunghlano D.* ZΓ. *231 del sec.* Λ *VU,* dans *Pfcrrinin seraph..* H· sér., t. l, 1915, p. 47; Giro da Pesaro, O. F. M., *I ministri provinciali delle .Marche, ibid.,* t. II, 1916, p. 327; *Visita triennale del P. Oratio Civalli, ibid.,* t. v, 1919, p. 127; S. Gaddoni. O. F. M., *Codex alter qui continet Vitam S. Bernardi Senensis a fr. Sancte Boncortlc, (). F. M., scriptam,* dans *Arch, franc, hist.,* I. v, 1912, p. 581.

A. Tketaert.

2. SANCTES BURDIGATIj frère mineur italien de l'Observance (xvn siècle). — Originaire de Piove di Sacco (prov. de Padouc), il appartint ù la province de Venise, dans laquelle il exerça la charge de lecteur général. Il doit avoir édité avant 1671 une *Theologia moralis,* dont parle B. Mastrius dans sa *Theologia monilis ad mentem Scraphici ct Subtilis concinnata,* disp. XII, art. l, q. i, n. 10 et art. 2, n. 13, Venise, 1671. Il est aussi l'auteur d'une *Vita S. Antonii Patavini ex Annalibus L. Waddingi extrada aliorumque historicorum, una cum quirstionibus, additionibus et resolutionibus, neenon diversorum in Sanctum elogia,* Padouc, 1663, in-1°.

J.-II. Sbornlca-St. Binaldi, *Scriptores trium ordinum S. Franctsci continuati,* dans J.-I I. Sbaralca, *Supplementum,* 2· éd., I. Ill, Home, 1936, p. 292-293.

A. Tl l TAEirr.

3. SANCTES-PAGNINUS, prédicateur et érudit dominicain, né ù Lacques vers 1470, mort sans doute A Lyon vers 1511. — Iia surtout vécu dans ccttc dernière ville qu'il u beaucoup contribué à maintenir

dans le catholicisme malgré les efforts de luthériens. Il a aussi converti des vaudois. Outre son activité de prédicateur, il a composé divers livres sur les matières bibliques. Sa traduction en latin de la Bible hébraïque fut très remarquée, blâmée des uns, applaudie des autres.

Colonlu, *Histoire littéraire de l.gon,* U n, p. 111 ct ; Tourna, *Histoire des hommes illustres de l'ordre dr Saint· Dominique,* t. iv. p. 85 sq.

M.-M. Gorce.

4. SANCTES DE SALVIS frire mineur conventuel italien (xvr siècle). Originaire d'Assise, il appartint à la province séraphique ombrienne des mineurs. Maître en théologie, il fut nommé, en l 188, lecteur (l'Écriture sainte a Venise, et plus lard lecteur de logique. J.-l I. Sbaralea pense que le maître Sanctcs qui, en 1456, prêcha le carême Λ Fcrrare, doit être identifié avec le P. Sanctcs d'Assisc. Il est l'auteur d'un *Compendium lotius logicit',* conservé dans le ms. *494,* fol. 165 Γ·-249 v®. de la bibliothèque communale d'Assise, qui débute : *Conspiciens in circuitu librorum magnitudinem studentium tædium in animo constituentem ct aliorum nimiam brevitatem.*

J.-H. Sbaralea. *Supplementum ad scriptores D. .M.,2'* éd., t. ill, Home, 1936, p. 81.

A. Teetaert.

SANDAEUS (VAN DER SANDT) Maximilien, jésuite hollandais, naquit à Amsterdam en 1578. Il lut admis au noviciat de Rome en 1597. Après avoir terminé à Rome ses études de théologie, il enseigna la philosophie et la théologie à Würzbourg, de 1605 Λ 1622. puis, pendant cinq ans, l'exégèse & Mayence. En 1627 il fut nommé supérieur du séminaire épiscopal de Würzbourg, puis, après 1631, préfet des études à Cologne. En dehors de son enseignement il s'adonna avec le plus grand zèle à la prédication cl la direction des congrégations mariales.

Écrivain d'une fécondité prodigieuse, il laissa environ quatre-vingts écrits polémiques, théologiques ou ascétiques. Avec une llerté candide il publia lui-même, en 1653, à la suite de son *Architectura Christiana,* la liste de ses ouvrages en l'accompagnant de celte note : *Quot annos vixi, tot libros scripsi;* il avait alors soixante-quinze ans et n'en était pas encore ù sa dernière publication. Si l'auteur fait preuve d'une facilité extraordinaire cl d'une érudition réelle, il manque de profondeur. La plupart de scs écrits sont d'ailleurs des œuvres de vulgarisation, l.e style ampoulé ainsi que l'abus des comparaisons ou des symboles compliqués rendent la lecture en général fort laborieuse. Nous nous contenterons d'indiquer quelques titres plus importants. Ce sont peut-être les ouvrages de polémique contre les calvinistes qui conservent le plus d'intérêt pour le théologien.

1® *Ouvrages de polémique. Demonstratio... quod in fide protestantium Holtandorum non sit salus,* Wurzbourg, 1618. *Hydrus hoUandicus scu fidei Christianorum apud Hotiandos controversa, ibid.,* 1618, suivi d'un l. Il en deux parties : *De Trinitate. Christo cjusque mysteriis; De prédestinâttone, reprobatione, de., synodo apud Hotiandos controversis, ibid..* 1619. K. Werner, *(icschichtc der apologetischen und polemischcn Literatur,* t. iv, p. 638. note l'intérêt de cct ouvrage pour les divergences doctrinales entre arminiens cl gomnrisles. Au synode calviniste de Dordrecht (1618), il consacra un ouvrage spécial ; *Considerationes de synodi Dordrcchtanæ emolumentis, scu utilem fuisse synodum contra rcmonstrantibus, remonstrant! bus. cdthoUcis, ibid.,* 1620.

2° *Ouvrages de théologie. Grammaticus profanus, in quo de controversus fidei ac S. Scriptura·... disputatur, ibid.,* 1621. *Theologia· pars prima : theologia varia ad partem Summa· D. Thomæ,* Mayence, 1623. — *Theologia symboltca, in qua origo symbolorum coranique artificium ex S. Scriptura praesertim eruitur..., ibid.,* 1626. — *Theologia mystica seu contemplatio divina religiosorum a calumniis vindicata, ibid..* 1627.

Pro theologia mystica clavis, Cologne, 1640, explique les locutions obscures employées par les auteurs mystiques anciens et récents. — *Prolegomena theologiæ scholastic#,* Cologne, 1653.

3® *Ouvrages de piété.* — La plupart sont consacrés à la sainte Merge qu'il célèbre sous les titres symboliques de *flos mysticus, gemma mystica, luna mystica, horologium mysticum,* etc. Durant ses dernières années le P. Sandacus publia de copieux recueils dans lesquels il fil passer les abondantes notes prises au cours de scs lectures : ainsi un recueil de prières et exemples de dévotion envers la passion de Notre-Seigneur groupés en dix centuries. La première partie a pour titre *De Christo crucifixo centuria prima affectuum piorum el operum erga Christi passionem,* Cologne, 1614. I-es parties suivantes ont des titres divers : *Schola affectuum... Gymnasium amantium...,* etc. Sous lc titre de *.Militia Christiana,* il groupa des sermons · militaires » sur le combat spirituel du chrétien. I vol., Cologne. 1650-1651. Mentionnons pour mémoire quelques opuscules sur la vanité du monde, la mort, le purgatoire. etc.

Sommcrvogel. *Bibl. de la (':amp. de Jésus,* l. vu. col. 555-567; Hurter. *Nnmenclaiar.* 3· éd., t. v. col. 1015-1016; Wclzer et Welle. *Kirchenlexiknn.* 2· éd., t. x. 1691-1692; B. Duhr. *Grschichte drr Jesuitrn...,* t. il» p. 113-111.

J.-P. Grauskm.

SANDERS ou **SAUDERS** Nicolas (1530?-1581), théologien ct polémiste anglais. — Né à Chartwood (Surrey) vers 1530. il commence scs éludes à Winchester College, une fondation de l'ancien chancelier Wykeham. dont les élèves ont le droit de passer directement â New-College d'Oxford, fondation du même personnage. Sanders entre dans ce dernier établissement en 1546; *fellow* en 1548, il est bachelier en droit canonique en 1551 et commence d'enseigner cette discipline. C'est au temps de la reine Marie et de la réaction catholique (1553-1558). L'avènement d'Élisabeth engage définitivement l'Angleterre dans la voie du protestantisme. Catholique convaincu et intransigeant. Sanders, dès 1559. quitte sa patrie. On le trouve d'abord û Rome où il est protégé par le cardinal Morone: il est fait docteur en théologie et ordonné prêtre. En 1561. le cardinal Hosius. qui sc rend à Trente pour la reprise du concile. I emmène comme secrétaire et. les travaux de l'assemblée termines, Sanders continue d'accompagner le cardinal dans scs importantes légations, mi-diplomatiques, mi-religieuses. en Prusse, en Pologne, en Lithuanie: c'est ainsi qu'il se lie avec Commcndonc, pour lors nonce en Pologne. A partir de 1565 et jusqu'en 1572. c'est à Louvain surtout qu'on le trouve; c'est le moment de sa plus grande activité intellectuelle; professeur à l'université, il public aussi des ouvrages dont quelques-uns fort considérables. Il ne néglige pas pour autant l'activité extérieure; en 1566. il est â Augsbourg.où Commcndonc,légat apostolique, l'a emmené ù la diète. L'année suivante il reçoit le litre de délégué apostolique en Angleterre et. de Louvain, envoie en son pays les instructions de la Curie, en même temps que les autorisations spéciales d'absoudre divers cils réservés. En janvier 1572. il est appelé à Rome et scs amis pensent que c'est pour recevoir le chapeau ; mais Pie X meurt le Fr mai suivant, son successeur Grégoire MH n'a pas la même intransigeance de vue; le groupe des réfugiés anglais est dispersé el Sanders part pour l'Espagne, où il s'agit d'éclairer ct au besoin de réchauffer le zèle de Philippe IL Sanders a trouvé sa voie; il déploie une activité considérable ù armer le

roi d'Espagne contre Elisabeth, mais il lui faut lutter contre les atermoiements du souverain, ce ne sera qu'en 1588 que l'invincible Armada partira de l'estuaire du Tage pour aller au désastre que l'on sait. Sanders ne le connut pas. Dès 1579 il était passé en Irlande pour y susciter la révolte. Dix-huit mois durant Il est l'animateur dc toutes les entreprises des Irlandais contre l'Angleterre. Le succès fut médiocre. Traqué par la police anglaise, il mena une existence misérable ct mourut sur les grands chemins de privations ct de fatigue en avril 1581. Gf. *Calendar of Stale papers, Ireland, Elizabeth (1S71-1Ï85),* p. 306, lettre de Sentléger à Burgblcy; J.-A. Eroudc, *Hist, of England,* t. x, p. 592.

Comme nous l'avons dit, l'activité littéraire de Sanders sc place ù Louvain dans les années 1565-1572. C'est alors qu'il publie : *The. supper o/ our Lord set forth in six books, according to the truth of the Gospel,* in-1% Louvain, 1565et 1566, défense du mystère eucharistique contre les attaques protestantes; — *Très orationes Lovanii habita A. D. 1560,* l. *De transsubslantiatione.* 2. *De linguis officiorum Ecclesiic.* 3. *De\ pluribus missis in eodem templo,* Anvers, 1566; — Λ *treatise o/ images o/ Christ and his saints,* ln-8°, Louvain, 1567, dont le sujet sera repris deux ans plus tard en latin : *De typica et honoraria ss. imaginum adoratione libri duo, quorum prior in adoratione ss. imaginum nullum esse idololatria periculum, posterior docet figuraient quamdam orationem illis deberi et naturali et gentium et divino ct ecclesiastico jure* Louvain, 1569; — *The rocke o/ the Church,* ln-8° Louvain, 1567, défense de la primauté pontificale; A *briel treatise of usurie,* ln-8°, Louvain, 1568; *Sa crificii missu: ac ejus partium explicatio,* Louvain. 1569; Anvers, 1573; — *Quod Dominus in VI cap. Joannis de sacramento eucharistia: proprie sit loculus,* in-12, Anvers, 1570; *Pro defensione excommunicationis a Pio V...,* il s'agit de la bulle d'excommunication d'Élisabeth, au sujet de laquelle les catholiques anglais sc divisaient; — *De visibili monarchia Ecclesia libri octo,* in-folM Louvain, 1571.

Ce dernier ouvrage mérite plus qu'une simple mention, étant une somme considérable sur les droits de l'Église, les preuves qui les appuient, l'histoire dc leur exercice, la réponse aux objections de tous ordres qu'ils ont pu soulever. Reprenant les Idées générales de la *Cité de Dieu* de saint Augustin, Sanders voit l'Église préfigurée ct annoncée dès le commencement de l'humanité; dès l'abord est mis en relief son caractère monarchique, que cherchent vainement à attaquer les suppôts dc la Cité du diable. Il s'agit dc montrer que le gouvernement de l'Église ne saurait être démocratique (I. I); qu'il n'est point non plus aux mains des *optimates* (I. II); (pie la monarchie est, de toutes les formes de gouvernement, la meilleure et qu'elle convient donc parfaitement à la Cité de Dieu (I. 111). Cette monarchie de l'Église a été preligurée ct prédite des Origines jusqu'au Christ (I. IV); elle a été fondée par le Christ ct les apôtres (I. V) ; et c'est au seul Pierre qu'elle a été confiée (I. VI). Beaucoup plus long à lui seul que tous les autres réunis, le I. Vil fait l'histoire de cette monarchie visible avant le Christ et après lui, en même temps <pie des attaques auxquelles elle fut toujours en bulle; par un procédé typographique assez ingénieux, le verso de la page apporte, tout au cours des siècles, les preuves à l'appui de la thèse, tandis qu'au recto du feuillet suivant sont marqués les efforts contemporains de l'ennemi. Il y a la une somme d'érudition étonnante, encore (pie la critique moderne puisse y trouver bien des defauts. Le L VIII roule sur l'Antéchrist: les novateurs prétendent que l'Antéchrist c'est le pape. Cc sont eux-mêmes qui sont les suppôts et les membres de l'Antéchrist.Tel quel, cet ouvrage de

théologie polémique, malgré tous ses défauts, fournit mie Juste Idée dc l'éveil que In controverse avec Ici protestants avait donné aux recherches scripturaires, patristlqucs, historiques. Il mériterait une étude approfondie.

(/ouvrage suscita des ripostes du côte protestant; les ccnturiateurs de Magdebourg, tout spécialement, le prirent ὐ partie surtout pour scs alllrmations relatives au pouvoir du pape en choses temporelles. Sanders, partisan déterminé du ‹ pouvoir direct », opposa â scs critiques un ouvrage presque aussi volumineux que le premier : *De clave David sell regno Christi libri* sex *contra calumnias Aclcri pro visibili Ecclesia· monarchia.* Il en avait confié le manuscrit, quand il quitta ΓEspagne, à ᵻ'. de Sega, évêque de Plaisance, alors nonce auprès de Philippe 11, avec charge de le publier s'il venait lui-même à disparaître. Le livre parut à Home, in-4°, en 1588; il est réimprimé dans Rocahertl, *liibliothcca maxima pontificia,* t. xvn, p. 395-533.

Eut édité aussi après la mort de Sanders, par les soins d'Edouard Rlshton (un confesseur de la foi emprisonné pendant plusieurs années à la Tour dc Londres) le *De origine ac progressu schismatis anglicani libn lres, guibus historia continetur maxime ecclesiastica annorum circiter sexuginta* (Rishton avait complété ct terminé l'ouvrage), Cologne, 1585 (cette première édition est seule authentique); Rome, 1586; Ingolstadt, 1586 (ces deux éditions et les suivantes contiennent des interpolations relatives aux événements de 1531). L'ouvrage a été traduit en plusieurs langues modernes : il faut signaler au moins la traduction française du chanoine Maucroix. Paris, 1677; 3ᵉ éd., 1683, ct la traduction anglaise avec notes et introduction de David Lewis, Londres, 1877. Ribadenelra a publié un appendice, *in qua de nonnullorum martyriis ac de iis rebus agitur gmv a primas hujus Nicolai Sanderi partis publicatione in Anglia: regno contigerunt,* Cologne, 1590. L'œuvre de Sanders est d'un polémiste passionné plus que d'un historien impartial; les anglicans lui ont reproché cc qu'ils appellent ses calomnies et l'ont accusé d'être l'inventeur de la fable selon laquelle Anne de Boulen aurait été la fille adultérine dc Henri VIII; on tendrait aujourd'hui à être moins sévère à son égard et plusieurs de scs affirmations les plus critiquées ont été confirmées par des publications récentes; quant â la fable sur l'origine d'Anne de Boulen. Sanders a eu seulement le tort dc se faire l'écho dc commérages sans aucune vraisemblance.

On connaît aussi d'autres œuvres posthumes de Sanders : *De justificatione contra Colloquium Allenburgense libri sex in guibus explicantur dissidia lulheranorum,* ln-8°, Trêves. 1585; Cologne, 1591; *De militantis Ecclesia: romumr potestate,* Roma, 1603 (signalé par Wood) (ne serait-ce pas le même que Pits appelle *Sedes apostolica,* Venise, 1603?). Le *De martyrio quorumdam temporibus llenrici* V/// *et Elizabeth,* imprimé en 1610 (Wood), n'est qu'un extrait du *De visibili monarchia.* On a publié en 1905, au l. i des *Publications o/ the catholic Record Society,* p. 1-17, un rapport latin fort intéressant adressé par Sanders, en 1561, au cardinal Moronc sur la constance des catholiques anglais à l'époque d'Elisabeth.

PiU (il était le neveu de Sanders), De *illustribus Angliir scriptoribus,* p. 773; A. Wood, *Athrnir Ornnientrs,* 2 éd., l t, Londrci, 1721, col. 201-206; ᵴe diverses histoire de lu Héfornw en Angleterre cl particulièrement Ch, l)odd (cntlu), *Church history «/ England. /rom l-iou ta insu.* t. n. p. 75 sq.; J.-\. l ronde (angi.)· *History o/ England /rom the fall o/ Wolsey to the defeat of the Spanish Armada,* t. x, surtout c. i.Mi (sévère l'Injtistlco); ('Introduction de D. Lcwh n li traduction du *be schismate;* T.-G. Law. art. *San·*

‹bn *(Nicholas),* ᵭan *Dlcllonaru of national biography,* t. i., 1897, p. 259-202; l lurter, *Notnrnchdor,* 3· éd., L m, col. 167·170.

É. Amann.

SANDRET Pierro, jésuite français, né à Bnyeux le 19 décembre 1658, entré dans la Compagnie le 11 décembre 1680. Il professa les humanités et la philosophie, puis s'adonna au ministère dc la prédication; Il fut trente-deux ans missionnaire dc campagne, spécialement en Normandie, dont Il put être appelé l'upôtrc, comme le P. Maunoir celui de la Bretagne. Il mourut le 19 mars 1738 à Ver, petit village du Calvados, où, à quatre-vingts ans. H donnait encore une mission.

En vue dc scs missions, le P. Sandrct composa une série d'opuscules, qu'il répandait parmi ses auditeurs. Ces opuscules furent réunis sous le titre : *Les ouvrages de piW du P. Sandrct de la Compagnie de Jésus, h Cusage des missions,* 2 vol., Caen 1717, chacun des sept opuscules ainsi rassemblés gardant sa pagination particulière; dans une deuxième édition à Sécs, 1719, les deux volumes ont respectivement 320 ct 279 p.

Parmi ces opuscules, Il en est deux qui présentent un réel intérêt au point dc vue de la doctrine ct de l'administration du sacrement de pénitence : 1. Lc premier du recueil, *Le guide du salut, pour les missions* en 1717 il avait déjà eu 21 éditions séparées — donne divers exposés significatifs de la pratique confessionnelle; cc sont : *a)* IIe partie : *les obligations de chaque profession :* devoirs du juge, dc l'homme noble, des artisans, des mariés, des pères et mères, des enfants, des maîtres, des domestiques: dans les devoirs des mariés cc qui est dit, n. L sur le souhait dc n'avoir pas d'enfant ct sur l'onanisme est â noter; - *b)* IIIe partie : *Instruction pour ta confession;* — *c)* VIIe partie. *Règles dc vie et de conduite pour chaque état* (pour une fille, une femme mariée, un jeune homme, un homme marié, une veuve). – 2. I/opuscule qui ouvre le t. il, est plus détaillé ct plus complet encore; il est intitule : *Examen de conscience pour tous les états de vie avec une explication des obligations de chaque condition, pour l'instruction des pénitents et des confesseurs.* Il présente successivement : *un examen général sur tous les commandements dr Dieu et dc TÉglise;* puis, *un examen de chaque condition :* enfants, hommes, maries (encore Ici, n. 4, forte condamnation dc l'onanisme). pères de famille, maîtres et chefs de famille» gens de justice, receveurs ct hommes d'affaires, marchands ct artisans, riches ct acquéreurs, filles, femmes mariées, mères de famille, maîtresses dc famille, servantes, veuves, femmes et filles qui font profession dc piété; enfin, *les règles du confesseur pour l'instruction des confesseurs ct des pénitents,* cf. spécialement cc qui est dll, p. G5. des pénitences médicinales », pouvant. si elles ne sont pas acceptées, entraîner le refus dc l'absolution cl. p. 86, sur les restitutions ct leurs modes. L'auteur avertit lui-même que ces règles sont tirées pour la plupart des écrits du P. Ghaurand. A la lin dc l'opuscule sont présentés, en dix pages, *des modèles dc confession* (d'un côté la confession mal faite, en face hi confession bien faite) et, en huit pages, *un exemple ou modèle de confession générale.*

Ces divers documents sont, croyons-nous, d'une réelle utilité pour montrer l'application de la théologie morale ct de sa casuistique dans les milieux ruraux de notre pays au début du xvnr siècle ct comment, tout en gardant une note accentuée de sévérité, l'apostolat jésuite, en chaire et au confessionnal, s'y préservait du rigorisme.

Sommcrvogcl, *Iiibl. de la Comp. dr Jésus,* t. vu, col. 553-555.

B. Bnotii.i.a iu).

SAN FELICE Joseph, jésuite napolitain, né en 1665, entra dans l'ordre en 1680, enseigna la philosophie. les mathématiques. l'Écriturc sainte ct la théologie; il mourut ù Rome en 1737. Il publia *Jansenii doctrina ex thomlsticæ pneceptis et institutis damnata,* Naples, 1728. qui est un abondant exposé des querelles sur la grâce entre thomistes, jésuites ct jansénistes ct que les *Mémoires de Trévoux* analysèrent longuement; *Kifiessiom morali et teologiche sopra l'Istoria civile del regno di Napoli »,* 2 vol., Rome, 1728; l'année suivante, Sanfellce défendait son attaque dans une brochure : *Difrsa det libro della Riflessioni...* Lrs *Riflessioni* qui visaient la *Storia civile* dc Pierre Glanone, jurisconsulte ct avocat dc Naples, écrite contre les papes, provoquèrent une telle réaction que l'auteur fut contraint dc s'agréger à la province romaine.

Sommervogel, *Iiibl, dr la Comp. de Jésus,* t. vn. col. 646-617; Hurter, *Nomenclator.* 3ᵉ éd., t. iv, col. 1040; *Mémoires dc Trévoux,* déc. 1730, p. 2211-2229; janv. 1731. p. 147-165; avril 1731, p. 666-680.

A. Rayez.

SANG DU CHRIST. C'est une conclusion tenue pour certaine par la quasi-unanimité des théologiens que le sang du Christ, appartenant à l intégrité dc la nature humaine, était uni hyposlatiquement à la personne du Verbe. Cf. Hypostatique *(Union),* t. vu, col. 521. Mais, du fait dc la mort du Christ, sc trouvent posées deux questions subsidiaires, qui suscitèrent au xv« siècle deux curieuses polémiques. C'est d'elles qu'il s'agit ici. Ie Lc sang répandu par le Christ dans sa passion fut-il alors séparé de la personne du Verbe? auquel cas il ne devait pas être adoré? 2e Cc sang du Christ fut-il conservé en reliques? auquel cas doit-il être adoré? Double question qui prend consistance, si l'on sc rappelle que, selon l'enseignement commun dc l'École, la mort du Christ n'a pas interrompu l'union de son corps à la personne du Verbe.

L La controverse du sang répandu. — Elle a été sommairement racontée à l'article concernant Jacques de Brescia, t. vm. col. 291, qui engagea l'affaire et soutint officiellement, au nom des dominicains, devant la congrégation des cardinaux ct évêques réunie par le pape Pic II. le 18 décembre 1462, l'opinion suivante que combattaient les franciscains : le sang répandu par le Christ dans sa passion demeurait uni au Verbe et était donc digne d'adoration. Contrairement à cc qui est dit. *art. cit.,* le manuscrit fournissant le dossier de l'affaire est retrouvé : c'est le ms. de Paris, Bibl. nat.. *lat. !2 390.* le même qu'Échard avait eu en mains dans la bibliothèque de Jean d'Estrées, archevêque nommé de Cambrai. *Script, ord. privd.,* t. i, Paris. 1719, p. 823. Il nous fait connaître lui-même son identité : Mathurin Espiardi. assistant du maître général des prêcheurs, grand collectionneur de textes, déclare, fol. 57. avoir constitué non sans peine cc recueil en 1468. Nous avons là, selon l'ordre du manuscrit : un traité dc Dominique de' Dominici, alors évêque de Torcello. qui fut présenté au pape au cours des séances cl qui prend position en faveur de l'opinion des dominicains, fol. 1-30 v°, y compris un recueil complementaire d'autorités; le texte des deux soutenances devant le paj>e, l'une par un franciscain, l'autre par un dominicain, el dont Échard publie un long extrait, fol. 12-43 v« pour la première» 46-57 pour la seconde; un traité de Barthélemy Lapacci, doininicain. ancien maître du Sacré-Palais cl ancien évêque dc Coron en Grèce, fol. 58 ᵴ0; enfin un traité rédigé par les trois membres de la commission dominicaine, Jacques dc Brescia, Gabriel de Barcelone ct Vercellin de \ rcell. relatant les arguments de la dispute publique, fol. 72-78 ᵴ Du côte des mineurs, la commission

était composée de trois membres, dont nous connaissons Guillaume de X'aurouillon. de réputation brillante ct tapageuse, ct François de La Rovère, le futur Sixte IV, dont le traité fut imprimé ultérieurement, sous son pontificat, dans l'une des premières typographies de Borne. L'évêque de Ferraro, Laurent Rovcrclla, soutint en séance l'opinion franciscaine.

Hormis les extraits donnés par Échard, *loc. rit.,* ces textes sont inédits; des débats nous avons le récit circonstancié par un témoin oculaire. Jean Gobcllinl, secrétaire du pape, dans scs *Pii II commentarii rerum mirabilium.* Francfort, 1614, p. 278-292. 'l'ont en étant favorable à l'opinion des dominicains, ainsi que la majorité des prélats. Pic II jugea inopportun de la proposer officiellement et interdit aux deux parties d'en disputer ultérieurement : c'est l'objet de la bulle *Ineffabilis summi providentia* du ler août 1161. Dcnz.-Bannw., n. 718. Quelques années plus tard, le dominicain Léonard Mattei, d'I'dinc, devait composer un assez long traité, qu'on éditera à Venise, 1617 : *Tractatus mirabitis de sanguine Christi in triduo mortis efluso.*

La doctrine en litige avait provoqué jadis une première controverse, à Barcelone, en 1351, où le gardien des frères mineurs avait enseigné en chaire que le sang du Christ, répandu el séparé de son corps, était egalement séparé de sa divinité, ct n'était donc plus adorable. L'inquisiteur d'Aragon, le dominicain Nicolas Boscll, fit porter l'affaire devant Clément VL à Avignon, par le cardinal Jean des Moulins. Réponse fut notifiée, par le même intermédiaire, le 20 juillet 1352, condamnant la proposition comme hérétique. *Pullarium ord. pried.,* t. n. Rome, 1730, p. 235. Le récit de l'incident est donné par Wadding, *Annales fratrum minorum,* ad ann. 1351. n. 13 cl 16. Évocation en fut faite naturellement au cours des discussions de l 162-1464.

Les positions prises dans ccs polémiques démesurées sc rattachent aux controverses d'école sur l'union de Pâme et du corps, dont application était faite par les deux parties au cas du Christ. Tous tenaient que le corps du Christ au tombeau restait uni à la personne du Verbe; mais, pour remire raison théologiquement de cette union, les thomistes, en conséquence de leur théorie de l'unité de la forme substantielle dans le composé humain, pensaient que ce corps n'avait plus sa forme humaine, et ne conservait son identité personnelle que par sa relation directe au Verbe, tandis que les franciscains, en conséquence de leur thèse de la pluralité des formes, estimaient (pie le corps était totalement identique, de parla même forme corporelle. *forma corporritalis.* On sait que ce fut là. au xur siècle, l'un des débats annexes au grand conflit aristotélicien de l'unité des formes substantielles. Cf. ɪ Glorieux. *Lts premières polémiques thomistes,* Paris, 1937, p. 127-142. 107-109, où sont publiés les textes primitifs de la polémique. Si l'on considère alors le cas du sang versé, il apparaît que, pour les thomistes, cc sang, tout comme le corps, garde sa relation directe à la personne du Verbe, cl donc est digne d'adoration: tandis que, pour les franciscains, ce sang n'étant plus *sub lorma corporeitatis,* n'a plus de rapport avec le Verbe.

Derriere ccs spéculations était en jeu plus réellement un certain sens chrétien qui, sans souci des difficultés philosophiques, volt et adore dans le sang du Christ répandu, le précieux sang », le signe le plus sensible ct l'instrument effectif de la rédemption, (.'est d'ailleurs à cette conviction de la ferveur chrétienne que se réfèrèrent d'nbôrd, comme à un lieu théologique qualifié, les théologiens dominicains dans les congrégations de Pie IL La théologie de l'union hypostatique vient rendre raison de cet te croyance, comme elle rend raison de la persistance de l'union du corps au Verbe. *Sanguis ille in passione effusus humanum genus sanctificavit. secundum illud Hebr., xni, 12 : · Jesus, ut sanctificaret per sanguinem suum populum, extra portum passus est. » Humanitas autem Christi saluti-/eram virtutem habuit ex virtute Verbi sibi uniti; unde manifestum est quod sanguis in passione effusus, qui maxime /uit salubris,fuit divinitati unitus.* Et saint Tlio-mas ajoute : *Et ideo oportuit quod in resurrectione jungeretur aliis humanitatis partibus.* Quodl. v, a. 5. Ce qui nous conduit à l'objet de la seconde controverse.

IL La conthovkhse des helîqües. Quelques années en effet avant la querelle italienne, s'était élevée une dispute à La Rochelle, où était présentée traditionnellement à l'adoration des fidèles, dans l'église des franciscains, une parcelle du précieux sang ». Certains déchirèrent irrecevable une pareille vénération, parce (pie, disaient-ils. le Christ dans sa résurrection a repris tout son sang versé. L'affaire portée devant la faculté de théologie de Paris, fut conclue en faveur du culte, par décision du 28 mai l 118: A on *repugnat pietati fidelium credere, quod aliquid de sanguine Christi effuso tempore passionis remanserit in terris.* A cette unanime approbation participèrent non seulement le dominicain Michel de Epila, mais aussi le franciscain Guillaume de Vaurouillon, celui qui devait batailler plus tard dans la controverse italienne.

L'évêque Guy de La Roche ayant maintenu son opposition au culte, la cause fut déférée au pape Nicolas V. qui confirma cc culte par la bulle du 19 août 1119. Mais les considérants donnés déplacent entièrement le problème : le pape fonde son approbation non pas sur la persistance terrestre de quelques parcelles du sang de la passion, objet de la controverse, mais sur l'origine miraculeuse de ce sang vénéré, qui n'aurait dès lors aucun lien historique avec la mort du Christ· Dans un sermon cité au VII· concile œcuménique de Nicée. 787. cl que Nicolas V attribue à saint Athanase, est raconté, en faveur du culte des images, un miracle accompli à Beyrouth, où d'une image lacérée par les juifs coula du sang en abondance, lequel, ajoute le pape, a été distribué à travers toute la chrétienté. Les disputeurs de La Rochelle ni les maîtres parisiens n'avaient soupçonné cette origine. L'histoire était cependant connue depuis longtemps; S. Thomas, *loc. cit.,* ct *Sum. theol.,* HD. q. i.iv, a. 2. ad 3ura, se fonde expressément surcc miracle pour expliquer la présence d'un sang vénérable: car il maintient, comme nous l'avons vu. que le Christ, à la résurrection, a repris l'intégrité de son sang verse, ce que niaient les maîtres parisiens.

Quant au récit lu au concile de 787, il n'est pas de saint Athanase, mais se rapporte à un événement de peu antérieur au «lit concile. Dans sa *C.hronica,* en effet. Sigcbcrt de Gemblotix. xr' siècle, raconte à l'année 765 le miracle de Beyrouth et la distribution par l'évêque du sang merveilleux. *Mon. Perm, hist.. Script.,* t. Vf, p. 333. L'événement avait fait sensation et mémoire en fut célébrée dans les lectionmiires ou les chroniques des églises; le martyrologe romain en fit mention le 9 novembre. Sans doute avons-nous là l'origine des nombreuses reliques du • précieux sang › et du culte qui lui fut rendu ainsi en Orient ct en Occident, non sans que souvent manquassent, comme à La Rochelle, le discernement historique el la qualification théologique des deux cas différents, celui du sang de la passion cl celui de l'image miraculeuse.

L Benoit XIV. *I)f trrooruni t)ei beatifieallont ct beatorum canonizationr,* l. H, Prati, 1839. c. xxx. a l'occasion du cas posé par In canonisation de Jacques de lui Marche, le franciscain qui avait provoqué la controverse de l 162, présente un récit d taille de» événement› cl en analyse le contenu

thtologlquc; il conclut d'ailleurs que ne peut plus d/sor-innlsêtre tenue l'opinion «léfavondilr a l'union du sang. Du côté franciscain. In chronique contemporaine de N. G1nst~berger, dans *Analecta francltcana,* t. n, Quaracchi, 1887, p. 391. et l.. Wadding, *Annales minorum,* t. xiv, Rome, 1735, p. 206 sq. 1)ii côté dominicain, Quétif-fxharil, *Scriptorem ordinis prtrdicatorurn.* t. 1, Paris, 1719, p. 822-825.81! et 1rs deux chroniques d'A.Targio. t. U, fol. 211 sq., ct de Srb. de Olnicdo, fol. 76, aux archives dr l'ordre (extraits dans Mortier, *Histoire des matters (jcnèraux des frères prêcheurs,* 1. iv, Paris, 1909. p. H3-117). Sur 1rs événements de Brescia, J.-H. Gradonicus, *Pontificum Prixianorum séries commentario historico illustrata.* Brescia, 1755, p. 318 sq. Sur lr rôle de 1lominlqur de' 1)omlnici, (iiovanni degli Agostini. *Sntizie istorico-crilichc tntorno la inta e le opere degli scrittori Vcniziani,* t. I, Venise, 1752, p. 109.

IL Dr la seconde controverse, Ir dossier sc trouve dans H. Dcnlflc, *Chartularium universitatis Parisiensis.* t. iv, Paris, 1897, p. 682-681. qui fournit en outre une première bibliographie sur la diffusion du culte du précieux sang. Le sermon du pscudo-Athnnasc est Mité dans *Opera S. Athanasii,* t. n, Paris, 1698. p. 311-355, et, asrc son contexte conciliaire, Mansi. *Candi..* t. xm, p. 21-32. Récit et discussion dans Baronins, *Annales ecclesiastici,* éd. Theincr, t. xm. ad annum 787, n. 23-31.

M.-l). (,ıılλ γ.

1. SANG ALLO Benoît, frère mineur conventuel italien (xvr siècle). — Originaire de Bergame, il reçut, le 29 août 1518, le grade de maître en théologie de Georges-Bénigne Salviati, archevêque de Nazareth ou de Trani, du même ordre, qui fut délégué par Leon X ct le général des conventuels, le P. Antoine Marcel de Cherso. En 1527 il appartient au couvent de Bergame et, en 1537, sur les ordres du pape Paul III. il est préposé pour la durée de sa vie à l'église paroissiale de l'Annonciation et de Saint-Gall sur le territoire de Bergame. Il serait l'auteur d'une *Summa peccatorum,* éditée à Paris en 1595, d'après L. Wadding, en l 195 ou 1505. selon J.-H. Sbaralca. qui veut identifier cet ouvrage avec la *Summa de peccatis* d'un certain Bcnoîl-N. Gallus, publiée à Lyon en 1531 ou 1581. On lui attribue encore des *Sermones dominicales per anni circulum referti innumeris philosophorum monumentis,* corriges, à Bologne, par Jean Mapello, du même ordre.

L. Wadding, *Scriplores O. M.. 3·* r<L, Rome. 1906. p. 10; .1.-1 i. Sbaralca. *Supplementum,* 2· éd., t. !. Rome. 1968, p. 130; M. Mutiu, 5<icni *istaria di Pergamo,* HI' part.. Milan. 1619, an titre : *Min. convcntuali:* D. Gidvi. *Sccna letleraria degli scrittori bcrgamaschi.* Bergame. 1661. p. 91.

A. T» 1l \i ht.

2. SANGALLO Jules-Antoine, frère mineur conventuel italien (xvm· siècle). Natif de (amegliano (prov. de l révise), il appartint à la province «les conventuels de Venise. Maître en théologie, il enseigna la philosophie ct la théologie pendant de nombreuses années à Adria ct à Rovigo. où il exerça aussi la charge d'inquisiteur, il résida aussi assez longtemps dans les couvents de i aenza et de Venise, comme professeur des mêmes sciences et mourut à Rovigo en 17S9.

Il prit une part active dans les douloureuses polémique engagées entre conventuels cl observants. Ainsi, après la béatification de Pierre Regalado (1746), comme cc nouveau bienheureux, canonisé depuis, avait fait profession chez les conventuels, mais était passé ensuite aux observants, une âpre controverse surgit entre ccs deux branches de l'ordre franciscain, pour savoir auquel des deux ordres appartenait Pierre Regalado. X oir à ce sujet Moroni, *l)i:ionario di erudizione stonco-ecctesiastica,* t. xxvi, X cuise, 1816, p. 125 126. Le P. J.-A. Sangallo le revendiqua pour les conventuels dans sa *Vita in compendio del beato Pietro Regalado,* X enise ct Rome, 1717. L'observant B. Bonelli y répondit, en réclamant le nouveau bienheureux pour son ordre· dans *Risposta al Compendio delta vita di S. Pidro Regulato, uscito di nuovo alla luce per opera di un religioso dei P. P. minori conventanti,* Venise, 1718. Le P. J.-A. Sangallo s'efforça de réfuter cette riposte par deux longues *I.ettere apologetiche,* Venise, 1719.

l ne dispute non moins pénible surgit à l'occasion de la publication de l'ouvrage du P. J.-A. Sangallo : *Saggio compendioso delta dotlrina di Giustino Eebbronio e confutazione del medesimo. Aggiuntavi ün Apologia in favore dei ceti religiosi. Ia con/ulazione dei libro intPotato · Storia dello stabilimento dei monad mendicanti '. quella dette nflessioni di un italiano sopra il clero regolare, e in fine alcune osservozioni sopra il ragionarnenlo intorno te mani morte,* Lucques. 1770, in-8·, xi-718 p.; 2 éd.. Trente. 1770, 2 vol. Au c. n de la ɪɪ partie (éd. de Lucques, p. 581-612), le P. Sangallo traitait du schisme qui existait dans l'ordre franciscain. Contre cc chapitre s'insurgea violemment l'observant Flamine Annibali. dans sa *Risposta ali autore del ‹ Saggio compendioso della dotlrina di Giuslino Febbronio »,* publiée en appendice à son célèbre ouvrage : *Manuate de9 frati minori.* Rome, 1776, où les épithètes les plus acerbes et les paroles les plus dures sont employees à l'endroit du P. Sangallo. Aussi de la part des conventuels, les réponses non moins rudes ne lardèrent pas d'affiucr, dont les deux principales sont : *Esame critico sopra il Manuale det P. Flaminio da Latera. Opera deiravvocato Painacca, arricchita di note da Pietro Afissad,* Venise, 1777, ct *l.ettere apologetiche a favore dell'ordine de'minori, indiritte at m. r. p. lettor Flaminio Annibali da Latera,* Padouc. 1778. Pour les autres, voir L. Oliger. *Della vita e degli scritti del P. Flaminio Annibali da Laiera. O. F. M. (1733-1813),* dans *Arch, franc, hist.,* t. vu. 1911, p. 598-601.

Outre les trois ouvrages déjà cités, le P. Sangallo en composa beaucoup d'autres; nous énumérerons seulement les principaux. Le plus important est sans conteste *Gesta de sommi romani ponlefici,* Venise, 1761. in-4", en neuf volumes, dont les deux premiers sont consacrés à la vie du Christ ct les sept autres vont de saint Pierre à Pie III inclus. Quant au t. x. qui arrivait à Paul 111 et était prêt pour l'impression, et quant au matériel déjà rassemblé pour le reste de l'<vuvrc, on ne sait où tout cela est allé finir. Un ouvrage non moins intéressant est *Romanorum pontificum summa auctoritas, jus et pnrstantia. treumenicurum conciliorum atque Ecctcsnr gallicanir placitis asserta, defensa et vindicata. Accedit dissertatio historica de istdonanis decretalibus, necnon censura privetpuorurn auctorum, quos Justinus Febronius in singulari libro cudendo consuluit.* 2 vol. in-l\ baenza, 1779. Dans la *dissertatio* historique, il terni à démontrer que selon toute probabilité l'auteur des decretales isidoricnncs doit être saint Isidore d'Espagne.

Le P. J. X. Sangallo est encore l'auteur des livres : *Dissertatio philosophica de substantiali mutatione ad mentem peripatetica· schotir adversus P. Eduardutn Corsini. scholarum piarum lectorem universitatis Pisanu .* in-S \ Venise. 1736; *- Socrates el Phivdrus : dialogus super mutatione substantiali.* in-8u.\ enise, 1739: *Delio stalo delta Chiesa e legitima polesla det romano pontefice dat medesimo sostenuta conforme Cantica tradizione. Libro apologetico contre il nuovo sistcma dato alla luce da Giusttno Febbronio.* in-1·l, Venise, 1766. D'après quelques auteurs il faudrait encore lui attribuer les *Ɛetter t2.* éditées à Trente, avec le titre *Ratus ad Februnium,* en 1770. Mais pour ce qui est de *VHagiotogium italicum* ou *Dr sanctis Itatur,* Rassano, 1773, en deux tomes, on ne sait s'il faut l'attribuer au P. Sangallo ou à son confrère le P. Fr.-A. Renoffi. Enfin, le P. J.- \. Sangallo a travaillé aussi à réformer el à parfaire les études dans son ordre. C'est dans cette intention qu'B se rendit au chapitre général, a Rome, en 1771. et qu'il y présenta un pian d'études, qui y fut

approuve et imprimé encore la même année, à Home, avec le titre : *Methodus studiorum observanda in ordine.*

I). Sparacio, O. M. C.. *GU studi di storia r i rninori convrn-fu.«li.* ‹l ms Wi'cv/Amru *Ir.inc.,* I. xx, 1919, p, 112-113; .1.-11. Sbarah-a-St. Hinaldi.Serip/orrs *trium ordinum S. Fran·else! continuati,* dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum,* 2· éd.. 1. HI, Home. 19.36, p. 265; H. Hurter, *Nomenclator.* 3· éd., t. v, col. 520-521.

A. Teetakht.

SANNIG Bernard, frère mineur allemand de la stricte Observance du xvn® siècle, célèbre scollste.

Originaire dc Nciss (Silésie), où il doit être né en 1637, il appartint à la province des mineurs observants de Bohème, dans laquelle il exerça deux fois la charge de provincial, de 1675 A 1678 et de 1681 A 1687. Voir V. Greidcrcr. O. F. M., *Germania /ranciscana,* t. i. Inspruck, 1777, p. 602 et 857. Il fut élevé jusqu'à deux fois A la dignité dc commissaire ct de vicaire général pour la partie cismonlalne dc l'ordre, d'abord en 1682, quand Pierre Marin Sormano fut élu général au chapitre de Tolède, et. ensuite, en 1691, après l'élévation au généralat de Bonaventure Pocrio de Tavcrna au chapitre de X ictoria. Voir V. Greidcrcr, *op. cil.,* t. i. p. 772. Il siégea aussi dans le définitoire général, constitué au chapitre général dc Tolède en 1682, non seulement comme déflniteur, mais aussi comme procureur général pour les provinces cismontaincs dc l'ordre. *Ibid.* Il fut aussi délégué A plusieurs reprises par le. général pour faire la visite canonique de diverses provinces, à savoir de celles dc la Pologne mineure en 1671, de la Slavonie en 1676, de la l longrie en 1677, de la Bavière en 1680 et 1683; dc Trente cl du Tyrol en 1683. *Ibid.*

Le P. Sannig ne fut pas seulement un grand administrateur. mais aussi un théologien et un philosophe distingué et un illustre historien. Ainsi il enseigna pendant de longues années la philosophie cl la théologie el fut pendant un certain temps le principal professeur dc droit canonique au studium général dc Prague. Il a contribué aussi dans une grande mesure, avec scs confrères le Portugais François Maccdo, l'Espagnol Jean Mcrinero, l'Italien Laurent Brancali de Laurea ct le Français Claude Frasscn, A donner un nouvel élan au scotisme.

Quant à la date de la mort du P. Sannig, les opinions sont divisées. D'après les uns il serait décédé en 1683 (cf. *Antonianum,* t. i. 1926, p. 300); scion d'au-' très en 1681 *(ibid.,* t. iv, 1929. p. 201); d'après d'autres encore, vers 1700 (IL Holzapfel. O. l'. M.. *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens,* Fribourg-en-B., 1909, p. 585). Dc l'élude récente de (J. Minarik. O. F. XL, *Provincial P. bernard Sannig, uèencc, spisovalct a organisâtor franttSkànskè provineic (1637-1701) (Le provincial bernard Sannig, savant, écrivain et organisateur de la province franciscaine, 1637-1701),* dans *Casopis katolichého duchovenslva,* t. 1 x iv -1 x x iii, 1920-1929, il résulte que le P. Sannig serait mort en 1701. Voir *Arch, franc, hist.,* I. xxm, 1930, p. 215.

Bernard Sannig a publié : *Schola philosophica scotistarum,* 3 vol. in-fol., Prague, 1684-1685; — *Schola theologica scotistarum,* l vol. in-fol., Prague, 1675-1681 ; — *Schola canonica, seu universum jus canonicum nova methodo digestum,* 2 vol. in-fol., Prague 1686-1687 cl 1692 ; — *Schola controversialica omnes controversias s. fidei ventilans, seu controversar universir adversus hureticos omnes veteres rt novos,* 2 vol. in-fol., Prague, 1686;— *Hituale ecclesiasticum,* in-8°, Prague, 1685, et. souvent réimprimé, par exemple A Cologne, 1698, in-8·, ct A Cologne cl Bonn. 1756 (7e éd.), qui, d'après V. Greidercr, *op. cit.,* p. 771, doit s'identifier avec *ApfMiratus absolutionum, benedictionum,* etc., imprimé à Venise, en 1731; — *Die Chroniken der drei Orden des S. Francisais Scraphicus,* 8 vol. in fol., en allemand, Prague, 1689-1691; d'après V. Greidcrcr, *op. cil.,* p. 775, il aurait aussi publié un *Manuale mlnoriticum,* Prague, 1677, cl un *Chronicon provincia rejormahr Iranciscamr Hohrmin·,* reste inédit, cité par Antoine Mellssano. O. F. M.. dans son *Supplementum ad Annales L. Waddingi,* 3 éd., I. x, an. 1431, n. in, Qiiaracchi. 1932. p. 270.

Le P. Sannig est aussi l'auteur dc constitutions pour les moniales du tiers ordre de Saint-François du monastère Saint-Joseph dc Bru un. (pii furent approuvées parle P. général Pierre Marin Sormano le 13avril 1683. X'oir V. Greidercr, *op. cil.,* p. 678-679. H doit encore avoir composé un plan d'études pour enseigner toute la théologie en trois ans. Voir A. Gotzelmann, O. l'. M., *Das Studium marianum theologicum im Franziskancrkloster zu Deltelbach a. M.,* dans *Franz. Sludien,* t. vî. 1919. p. 350.

Outre les ouvrages cités, voir J.-II. Sbaralea-St. Hinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Franclscl continuati,* dans J.-II. Sbaralea, *Supplementum,* 2· ed., t. m, Home, 1936, p. 290; 11. Hurler. *Nomenclator.* 3· ed., t. iv, col. 335. Pour les doctrines philosophiques dc B. Sannig, voir B. Jnn<cn, *7.ur Philosophie der Scotisten des* -V17/. *Jahrhunderts,* dans *I ranz. Studien,* t. xxm. 1936. p. 152-151.

A. Teetaept.

SAN ROMAN (Michel de), jésuite espagnol, né A Palencia en 1572, entré dans la Compagnie en 1590. Il enseigna la philosophie et la théologie morale, fut missionnaire et recteur de Léon, Salamanque ct Valladolid. Il mourut A Madrid, le 18 avril 1618.

On a du P. de San Homan un ouvrage doctrinal sur les missions (en pays catholique), ministère auquel il s'était surtout appliqué durant sa vie. Il le publia sous le titre de : *Expeditionum spiritualium Societatis Jesu libri quinque...,* Lyon, 164 l, 382 p. ct index. La *facultas* du provincial dc Castille est de 1640. Dans la dédicace au P. général Mutius Vitcllcschi, l'auteur déclare que c'est le premier traité développé et systématisé sur cette matière. Au l. III, il est parlé en détail dc la confession dans les missions (importance, qualités requises du confesseur, méthode A employer, confession générale, manière d'instruire ct de disposer les pénitents, spécialement les enfants ct les Jeunes filles); au l. IX' se trouve un exposé pratique des péchés commis habituellement contre le décalogue ct delà manière dc prêcher au peuple l'observation des commandements. Ces divers développements, qui étaient présentés non seulement aux confrères du Père, mais encore A tous les prêtres consacrés aux missions, offrent un réel intérêt au point dc vue du ministère pénitentiel, spécialement en l'spagnc, dans la première moitié du xvn® siècle.

Sommervogd, *liiblioth. de lu Comp. de Jésus,* t. vil, col. 571-575.

ii. BnofiLLAiU).

SANS MUTERI ou **MULIERII,** dominicain languedocien du couvent de Toulouse, mort vers l 120. Il a commenté, en thomiste, les *Sentences* dc Pierre Lombard; il a été mêlé aux disputes théologiques sur l'immaculée conception; a représenté le comte dc Folx au concile dc Constance. Il aurait été nommé évêque d'OIoron.

Herein. *Monum. conventus Tolosan. ord. ṗra* p. 98 cl *pas%im.*

M.-M. Gohce.

SANT'AGATA FELTRIA (Donnt do), frère mineur conventuel italien du xiv® siècle. Quelques auteurs, à la suite de Pierre HidoHl de Tossignano, *Historia seraphictr religionis,* I. IL X enise, 1586, p. 269, le distinguent A tort d un certain Dominique de Sant'Agata, consacrant dc la sorte deux notices au même personnage. Voir entre autres L. Wadding,

Scriptores ord. min., 3 éd., Home. 1906, p.72. D'autres, séduits par la désignation erronée dc P. HidoHl, le nomment Dominique au lieu de Donat. X oir Jean dc Saint Antoine. *bibliotheca universa franciscana,* t. i, Madrid, 1732. p. 315. Natif dc Sant'Agata Fcllrin (prov. de Pesaro), il appartint A la province des conventuels de l'iùnilic. ct pas A ci lle de la Marche d'Ancône, comme l'affirme encore Jean dc Saint-Antoine, *loc. cit.* il doit avoir été inquisiteur de la Homagne vers 1330. comme cela résulte du témoignage de Hugolin Zanchlnl (t 1310), qui fut adjoint nu P. Donat comme inquisiteur dc la Homagne. pour lequel il écrivit un *Tractatus de hirrilicis,* édité par l'inquisiteur dominicain C. Campcggi A Mantouc, en 1567, et, a Home, en 1568 el 1579, dans le prologue duquel IL Zanchini s'appelle le fils spirituel du P. Donat.

Le P. Donat serait l'auteur d'un *Tractatus de officio inquisitionis,* que Pierre HidoHl, *op. cit.,* I. III. p. 313, affirme avoir vu A Home. Dc son coté J.-I I. Sbaralea. *Supplementum,* t. i, Home, 1908, p. 238, dit que dans le catalogue des manuscrits dc la bibliothèque du couvent de Saint-François A Ferraro, rédige en 1137. il est fait mention aux pages 68 cl 71 d'un *Liber officii inquisitionis,* dont il n'existe plus trace de nos jours. D'ailleurs il n'est pas certain qu'il faille identifier cc *Liber* avec le *Tractatus de officio inquisitionis* du P. Donat. Celui-ci a encore composé un *Tractatus contra luvrclicos,* dont un exemplaire serait conservé clans la bibliothèque Ambrosicnnc dc Milan d'après B. de Mont faucon, *bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova,* t. i. Paris, 1739, p. 513. Selon le même B. dc Montfaucon, *op. cit.,* t. H. p. 7 11, un autre exemplaire existerait dans le ms. *3672* dc la bibliothèque royale A Paris, qui, d'après les *Concordances des numéros anciens et des numéros actuels des manuscrits latins dc la bibliothèque nationale* de II. Omont. Paris. 1903, p. 2. devrait correspondre A l'actuel ms. *lal. 3673* dc la Bibliothèque nationale de Paris.

Outre les ouvrages cités. I Wadding. *Scriptores O. M.* 3· éd.. Home, 1906. p. 72 J.-II. Sbaralea. *Supplementum* 2· cd., t. i. Home, 1908. p. 236 et 238; II. Hurler. *Nomen dator,* 3· cd., t. II, col. 610-611 ; t. ni, col. 126, nolo 1 Marcellin do Clvezza, O. F. M., *Storia universale dette mis slant francescanc,* t. vn. P· part.. *Appendice bibliografica* Prato, 1883, p. 73.

A. Teetakht.

SANTARELLI Antoine, jésuite italien, né en 1569 à Atri dans le Samnium, et non à Atria en Vénétie, comme le disent par erreur Michaud et d'autres. Il fut reçu dans la Compagnie le 8 février 1586. enseigna les humanités ct. pendant huit ans. la théologie morale, fut recteur de Macerata en 1611 et ensuite appliqué au ministère des Aines. A Home. Jusqu'à scs dernières années, même privé de la vue. il confessa avec un dévouement ct une patience inlassables. Il mourut A Home le 5 décembre 1619.

Le P. Santarelli publia en italien un *Traite des jubilés.* Home, 1621. qui fut traduit en allemand ct en français. 1626, et une *Vie de Jésus-Christ, fils dc Dieu et de Marie toujours vierge.* Home. 1625. Cette même année 1625, il fit paraître deux ouvrages latins : l'un. *Variarum resolutionum et consiliorum. Pars D,* Home, in-l°, 672 p.. n'est guère connu: le second est célèbre à cause des incidents dont il fut Γoccasion en France. Il est intitulé : *Antonii Sanctarclli, ex Societate Jesu, tractatus de hæresi, schismate, apostasia, ‰lli citaiume m sacramento pirnitentin'. et de potestate romani pontificis in his delictis puniendis...,* dédié au cardinal de Savoie, Home, *Superiorum permissu.* 1625. in-l°. p. 611. L'ouvrage, ayant été supprimé et détruit, est devenu très rare.

Cc traité était le premier volume d'une somme dc théologie morale (pic Santarelli se proposait de consacrer A l'explication dc tout le décalogue. A propos du 1er commandement, l'auteur traitait de l'hérésie, du schisme, de l'apostasie ct dc la puissance, du pape, successeur dc saint Pierre. Sur cc dernier point il exposait. dans les c. xxx ct xxxi, la doctrine déjà présentée par Bcllarmin ct commune chez les théologiens romains : pouvoir direct ct immédiat du souverain pontife dans les matières spirituelles, pouvoir indirect dans les matières temporelles en connexion avec les matières spirituelles ou en liaison prochaine avec la fin dernière. Le pape, disait-il, a donc juridiction sur les rois; « Il a sur les princes une puissance de direction, donc il en a une de correction vu qu'il ne peut avoir rcllc-lA sans celle-ci, pourquoi donc ne pourra-t-il pas corriger ct punir les princes méchants par censures ecclésiastiques? Pour raison de fol, ou pour quelque grand péché, ct fort connu, si l'empereur ou le roi est incorrigible, le pape peut le déposer. Le pape peut avertir les rois dc leurs devoirs et les chastier. Il a été dit A saint Pierre et à scs successeurs : · Pais mes • brebis. Or, c'est le propre du pasteur dc chasticr ses ouailles de la peine qu'il juge plus supportable. Donc, si pour le bien public il échoit que la prudence ct la raison dictent qu'il faille chasticr le prince désobéissant el incorrigible par peines temporelles, voire le priver du royaume, le pape peut imposer ces peines, vu que les princes sont du bercail dc l'Église. › Fouqueray, p. LH, propositions extraites du livre de Santarelli, d'après les *Annales des soi-disant jésuites.* A Home le livre avait été approuvé par deux réviseurs mandatés par le P. général Mutius Vitcllcschi ct portait la *jacultas* de ce dernier; il était en outre revêtu de *Vimprimatur* du maître du Sacré-Palais, sur rapport du vice-gérant, qui en avait confié l'examen à deux théologiens; cf. dans Fouqucray, *Histoire dc la Comp.de Jésus,* t.iv, p. 143.l'approbation de Lun d'eux, Vincent Candido, O. P.» professeur de théologie. Quand H fut connu à Paris, en février 1626, il souleva une tempête : les adversaires gallicans ct régalistes des jésuites en profitèrent pour essayer d'accabler ces derniers.

On trouvera dans X'. Martin, Le *gallicanisme politique,* p. 163-244, les détails compliqués dc Latïairc Santarelli. soit devant le Parlement, soit devant la faculté de théologie. Il nous suffira de dire que le livre fut. sur arrêt du Parlement (13 mars 1626), « lacéré, fustigé cl brûlé par la main du bourreau dans la cour du Palais, avec une afilucncc incroyable de peuple » (cf. Fouqucray, p. 146). qu'il fut ensuite censure par la faculté de théologie (4 avril dc la même année), censure dont une assemblée extraordinaire dc l't'niversité entière loua la faculté (25 avril) cl A laquelle s'associèrent les universités de Toulouse, Valence, Bordeaux, Poitiers, Bourges, Caen et d'autres encore.X'oir, dans Sommvrvogel. la bibliographie de ces pièces et des nombreux écrits de polémique concernant l'allalre.

Le P. Xitelleschi regretta comme imprudente la publication du Iraité de Santarelli; il ordonna qu'il fût retiré du commerce cl qu'il ne parût désormais qu'allégé des malencontreux chapitres.

Le pape I rbain X III jugea dc même que le livre était des plus inopportuns; mais il refusa de le condamner; cf. H. Hcusch, *Index,* I. π, p. 351 sq.; il vit dans la censure parisienne une atteinte aux doctrines romaines cl aux droits du Saint-Siège. Hichelicu, qui avait, semble-t-il, plutôt favorisé l'action du Parlement ct accueilli volontiers la condamnation dc la Sorbonne, lit cependant revenir cette dernière sur sa censure: le 2 janvier 1627. la faculté de théologie, après une délibération agitée, déclara unanimement que l'ouvrage du jésuite devait vire condamné comme mauvais el pernicieux; mais dix-huit docteurs sculcinenl persistèrent à maintenir la première censure;

cinquante refusèrent d'en reconnaître la validité et sollicitèrent l'autorisation d'en dresser une autre, qui ne fut jamais portée. Le P. Santarelli, sans doute peu encouragé par la mésaventure, inattendue pour lui. arrivée à son traité, ne publia plus aucun autre ouvrage; mais il écrira des inédits, dont on trouvera la liste dans Sommervogcl, roi. 582.

Sommervogcl. *Bibl. de ht Comp. dr Jésus,* t. mi. col. 579-583; Itnrh r. *Moment*3' r«hî.. r‹»l. 1200-1201 : l'ouqiit»-ray, *JHilaire dr la Comp, dr Jésus rn I·rance,* t. iv, 1925, c. vi ct vu, p. 116-188 (bibliographie, p. 110 et 1661; H. Hcu *Drr Index drr verbfdenen Bûcher,* t. n. p. 351-353 ; L. Koch, *Jesuilrn·lexicon,* 1931, art. *Santarelli,* col. 1591; V. Martin, *If gallicanisme pollttqu'· et lr clergé dr l'rance,* Paris, J929.

B. Bhouillakd.

1. SANTEUL (Claude do), naquit à Paris le 3 février 1628; il prit l'habit ecclésiastique, mais n'entra point dans les ordres; il séjourna longtemps au séminaire Saint-Magloire, chez les oratoriens. d'où le nom, qui sert A le distinguer de son frère : *Santo·lias Magiorianus.* Comme son frère, il fut porte. Il mourut Λ Paris le 29 septembre 1681. Il a compose des *Hymnes* pour le bréviaire dc Paris ct traduit les lettres de saint Paulin qui furent publiées après sa mort, Pans. 1721, in-8°.

J. Carreyre·

2. SANTEUL (Joan-Baptiste do), frère du précédent, naquit A Paris le 12 mai 1630. Il Ht scs études au collège Sainte-Barbe ct â Louis-lc-Grand. Il reçut le sous-diaconat ct fut chanoine régulier à l'abbaye dc Saint-Victor *(Santolius Victorinas),* Il resta sous-diacre toute sa vie et manifesta dc bonne heure, encore plus que son frère, un talent particulier pour la poésie latine. Il s'occupa d'abord dc poésie profane. Mais son frère ct l'évêque de Meaux, Bossuet, l'en détournèrent et désormais il chanta l'Égiise, la rcligion et les .saints. C'est durant un voyage aux États de Bourgogne qu'il mourut le 5 août 1697, à Dijon.

Santeul est surtout célèbre par ses poésies el ses chants sacrés. Il faut citer de lui *Hymni sacri,* Paris, 1685, 1691, 1698, in-12, publiés de nouveau à Paris en 1723. Ces hymnes ont été traduites en français par l'abbé Saurin, Paris, 1699, in-12, et par l'abbé Poupin. Paris, 1760. in-12; voir *.Mémoires dc Trévoux* de mars 1760, p. 666-677. C'est Santeul qui a composé la plupart des *Hymnes* du bréviaire de Paris et du bréviaire de Cluny; un certain nombre ont subsisté dans les propres diocésains. Les œuvres dc Santeul ont été souvent rééditées : *Opera poetica,* Paris, 1698, in-8®, qui ne comprennent pas les *Ihjmni sacri; Opera omnia,* Paris, 1698. in-12. et surtout *Joannis BapHsta: Santotii Vidorini operum omnium edilio tertia,* Paris, 1729, 3 vol. in-12; c'est l'édition la plus complète. *La Vie ct bons mots de Santeul.* Cologne, 1735, in-12, renferme beaucoup de choses apocryphes. Au sujet du poème composé par Santeul cn l'honneur de son maître, le jésuite Cossart, mort le 18 septembre 1671, il y cul une vive polémique soulevée par Irançois Charpentier, de {'Académie française; voir *Correspondance de Bossuet,* édit. Urbain et Levesque, t. i, p. 376-378.

Michaud, *Biographie universelle.* t. x x w ii, p. 681-686; Hoefer, *Sotivrllr biographie générale,* t. xt.m. col. 311-313; Moréri, *Ix grand dictionnaire hhlarhpie.* 1759. t. ix, p. l 17-1 19; Dinouart. *Sanloliana.* ouvrage qui contient la vie de Santeul. ℁c ℁on ℁not son démêle a\cc les jésuites (nu sujet dc l'épitaphe sur le cœur de M. Amnuld), scs lettre», ℁c inscriptions et l'anal)℄ de ℄ ℁uvrage Pari 1761, in-12; *Histoire du différend entre les jésuites et M. de Santeul,* Liège, 1697. In-12; Sainte-Beuve, *Causeriez du lundi,* t. MH. p. 20-56; Montalant-Bougleux, *Santeul, nu la poésie latine* soirs *Ixmis XIV,* Pari 1855, in-12, ou sr trnuir une longue étude sur les *Hymnes.* p. 33-92, et une traduction do quelques hymnes, p. 296-317; Vhsac, *La poésie latine au siècle de Louis* A'/V, Pari 1862, in-12; A. Gazier, *Dr Santotii hymnis,* Paris, 1876, in-12; Ch. Urbain, *Supplément au Sanloliana,* Paris, 1901, in-12; G. Macon, *Second supplément au Sanloliana,* Paris, 1903, In-12.

.1. Carreyrk.

SANTI BLANDAj frère mineur conventuel italien du xix® siècle, né le 8 mars 183 I, à Prizzi (prov. de Païenne), de la famille Blanda, mort λ Païenne le 5 janvier 1905, est l'auteur, entre autres, d'un volumineux *Traitato di conlrooersle coi protcstantl* et d'un *Cursus theologicus,*

D. Sparaclo. O. M. C., *Prominenti bMdblioijraflci dl scrittori ed aulori minori conventual! dagli ultimi anni del 600 al 1030,* Assise. 1930, p. 207-208.

A. Tketaert.

SANTORIO (en latin Sanctorius) Jules-Antoine, cardinal. 1532-1602. Également connu sous le nom de Santa-Severina, du titre de son archevêché.

Né à Caserte. le 6 juin 1532, d'une famille de la meilleure noblesse napolitaine. .Jules-Antoine Saritorio fit d'excellentes études à Naples et les couronna par le doctorat en droit. D'abord avocat, il embrassa ensuite la vie ecclésiastique cl devint vicaire général du cardinal Alfonso Caralfa, archevêque de Naples, neveu dc Paul IV, puis juge de l'inquisition. En celle qualité il fit une guerre acharnée à l'hérésie et s'attira ainsi des attaques violentes; on voulut même l'assassiner cl il fut accusé d'avoir voulu empoisonner le pape Paul IV. Traduit devant l'Inquisition romaine, il fut entièrement justifié. Saint Charles Borromée le présenta au pape son oncle, qui le retint ù la Curie. Saint Pie V, ancien collègue de Santorio à l'inquisition, le nomma, le 6 mars 1566, archevêque de Santa-Severina. cn Calabre (et non de San-Sevcrino, comme plusieurs parmi lesquels Pastor — l'ont écrit). Le 17 mai 1570, Santorio était créé cardinal prêtre du litre de Saint-Barthélcmy-cn-l'Ilc. Son activité à la Curie fut prodigieuse ct s'étendit à tous les domaines. Abbé commendataire de Saint-Anastase, dans le comté de Chiaramonte. il restaura le monastère et rétablit l'observance régulière. Il fit de même à l'abbaye de la Sainte-Trinité ‹lc Mileto. Le divers pontifes qui se succédèrent pendant son cardinalat de trente-deux ans lui confièrent les charges cl les missions les plus hautes : préfet de la Congrégation *Pro animarum conversione* sous Grégoire NUI et Clément VIII, protecteur des bénédictins, des capucins, des servîtes de Marie, de l'Égiise orientale, co-fondateur avec Grégoire N III. en 1577, du collège grec dc Sainl-Athanasc, ci. *Revue bénédictine,* t. xv, 1898, p. 90, grand-pénitencier sous Clément VI IL La compilation du nouveau Bituel romain lui fut également cou liée; cf. bref dc Paul \ en tête du Bituel. Santorio faillit être élu pape dans plusieurs conclaves, principalement dans ceux d'où sortirent Sixte-Quint (TempestI, *Storia dette vita c geste di Sisto-Quinlo,* t. i, Borne, 1751, p. 77-78) cl Clément VIII. Santorio mourut le 28 mai 1602 cl fut enterré dans la basilique du Latnin. Il était cardinal-évêque ‹lc Préncslc depuis le 18 août 1597. Scs contemporains sont unanimes à louer la sainteté de sa vie, l'étendue de son savoir, son extrême habileté au maniement des alïaircs.

Si les documents touchant la biographie du cardinal Santorio sont abondants, il n'en est pas de même en cc qui concerne son activité littéraire. Voici une liste très incomplète de scs écrits d'après le Moréri cl d'après Bichard el Giraud : *Deploratio calamitatum; — De moribus lurrelicorum; De calamitatibus sui tern·poris; Dc potestate summorum pontificum supra l'ranciir regnum; Dc monarchia Sicilio·; Dc nestorianorum ct grirrorum erroribus, item dc eorum ritibus; – Dr usuris Judirorum interdicendis.* D'après

Cinconio, Santorio serait l'auteur d'une compilation des *Actes des saints de Campante.* Roskovâny, //. V. *M. in suo conceptu immaculata ex monumentis omnium meatorum demonstrata,* t. m, Budapest, 1873, attribue â Santorio l'ouvrage suivant : *Hlstoriæ festiutlahtm IL V. quibus origines iltarum cl progressus explicatur,* Rome, 1602« La bibliothèque Vaticane contient divers manuscrits de Santorio.

La principale source dc la vie do Santorio est son autobiographie. On en connaît trois copies : celle dr la bibliothèque Albani (malheureusement disparue dans le naufrage du vaisseau qui transportait la bibliothèque Albani rn Prusse), utilisée par Ranke, *Die rômlschrn Pûpste in den lelzlen uler Jahrhunderten,* Leipzig. 1878, rt par Gnoll, *Vittoria Accorambonl;* celle de la bibliothèque Altieri (cod. *22, C, 1*J) «pii va jusqu'en 1382 ct celle dc la bibliothèque Corslnl, publiée par Cugnoni dans *Architdo delta 11. Soclela romana di storia patria,* t. xm. Rome, 1890, sous le titre *Autobiografia di monsignor G. Antonio Saniori, cardinale di S. Severina;* celte autobiographie se complète par d'autres notes de Santorio : *Libri délie mie private udienze,* découvertes par Pastor aux archives secrètes des papes (arm. 52, 17) cl utilisées par lui dans l'histoire du pontificat de Pic V, et le *Diario consistorial,* publié par 'l acchi Venturi, dans *Studi el documenti,* 23, 21 et 25. Gf. Pastor, (»>*schidde der Papstc,* t. vm, pontifiait dc saint Pie V, documents 90-95.

Moroni, *Dizionario di rrudizionr storicrr-ecclesiaitica,* t. i.xi, Venise, 1853, p. 80-82; Ctnconlo, *Vita· ct res gestet pontificum romanorum et S. Ii. E. cardinalium,* t. n. Rome, 1630,col. 1709-1710; Richard ct Giraud, *Bibliothèque sacrée,* t. WH. p. 19 ; Moréri. *Le grand dictionnaire historique* 1759. t. ix, ρ. 1 19-150 ; *Elogia S. II. E. cardinalium... a pontificatu Alexandri III ad Benedictum XIiI,* Rome, 1751, in-fol.. p. 15t. (Indique la date 'lu 7 juin 16 comme celle du décès de Santorio, probablement par confusion avec celle de la naissance; mais celle erreur n'est pas propre nu compilateur des *Elogia)·.* Pastor, *op. cil.,* pontificals de Ple V, Gregoire XIII, SIxtc-QuInt et Clément VIII. *passim;* Le Bachelet. *Bcllarmin cl la Bible SIxlo-Clémenttne,* Paris, 1911, *passim;* Kubel, *ilierarchia catholica Alcdii et recentioris Acvl,* Munster, t. in, 1910, p. 317; t. iv. 1935. p. 37.

J. Mercii n.

SANTORO DE MELFI, frère mineur observant réformé italien du xvir siècle, conseiller dc L. Wadding, dans la redaction des *Annales minorum.* – Né le 25 août 1589 à Melfl (prov. dc Potcnza), en Lucanie, il entra, le 22 novembre 1609, dans la congrégation des conventuels réformés et. apres la suppression de celle-ci, en 1626, il passa aux mineurs observants réformés de In province romaine, dans laquelle il exerça la charge de lecteur. D'après Fr. Sarri. O. 1·. M.. *Il ven. Bartolomeo Cambi da Salutio.* Florence, 1925. p. xiv. il fut docteur en droit canonique et civil. Il mourut à Rome au cousent de Saint-l'rançois ad Bip.un. le l juillet 1650.

Le P. Santoro composa les ouvrages suivants : *Practice criminalis ad sancte administrandam justitiam in ord. /r. min. S. Francisci reg. observ..* approuvé par le chapitre général célébré à Rome en 1639, Rome. 1639; 2ᵉ éd.. revue cl corrigée, Rome. 1667; 3· éd., revue, corrigée et augmentée. Rome. 1686; · *Compendium in libros ptrnalium atque commentariorum super statuta generalia totius ordinis scraphici.* jadis élaboré par le I'. I homas de San Severino. Rome. 1613. ouvrage riche en matières morales, canoniques, civiles ct criminelles et utile tant au clergé séculier que régulier; 2· éd.. revue par le P. Michel Tonero, secrétaire général, imprimée avec la 3° édition de l'ouvrage précédent. Rome. 1686; — *Pcrnalium districtionum examen. qui bus regulares punitivam justitiam administrant,* terminé â Naples le 28 mai 1617, Rome. 1649; 2· éd., Rome, 1650, dans laquelle, au début, à la place de la lettre dvdicaloire dc l'éditeur J.-A. Berlani aux abbés dc la congrégation bénédictine du Mont-Cassin. il v a une lettre dédicaloire du P. Santoro au cardinal Horace Giustiniani; un exemplaire s'en trouve à la bibliothèque nationale à Borne; - *Quirstlones in tertium librum Sententiarum, de incarnato rt humanato Deo, diligentissime ĕxaminait et dictata· anno Donum 1630 in nostro concentu S. Francisci Transiiberim Pamir,* inédites et conservées dans Ic ms. */ondi minori 368 (S. Francesco a Ripa, 17),* de la bibliothèque nationale à Rome. In-P, 133 fol. (le P. Fr. Sarri, *op. cit..* p. xv. note, donne ms. 353); *Tesoro spirituale e temporale det regi monastery di S. Chiara e di S. Marla Maddalena a Xapoli,* Rome, 1650, dont il put empêcher la profanation lors de la révolution dc Masaniello cn 1617 ; *Vita maravigliosa del ren. serro di Dio P. Bartolomeo da Salutio.* terminée le 23 septembre 1613. à Saint-Pierre in Montorio, conservée manuscrite aux archives dc la postulation des frères mineurs. *Lett.* X., du couvent généralice de Saint-Antoine, â Rome, ct éditée par B. Mazzara, dans *Lcggendano Irancescano.* t. xi, Venise. 1722, p. 203-263.

L. Wadding, *Scriptores O. M.,* 3· éd.. Rome. 1906, p. 209; .L-H. Sbaralea. *Supplenientum.* 2· éd., L ni. Rome, 1936, p. 85; A. Chlnpplni, *Annales minorum,* t. xxvn, Quaracchi, 1931. p. 119, G01 cl 608; B. Spila. *Mrmarir stortche della provincia riformata romana.* t. i, Rome, 1890, p. .591-598; t. m. Milan, 1896, p. 11-15,87.171 ; G. Moronl. *Dizionario di crudizionr storico-ccclesiastica.* t. ΧΧvт, Venise, 1818. p. 138; Fr. Sarri. *II ven. Harlolomro Cambi da Solutio (1337-1617), oratore, mi.ilien, porta,* Florence, 1925, p. xn-xvii.

A. Teetaert.

SANVITALE Jacques, jésuite italien, né a Parme, le 20 février 1668, entré au noviciat le 7 mai 1683. — Il enseigna les humanités, la philosophie, les mathématiques ct. pendant dix-neuf ans (Hurter), la théologie morale, fut théologien dc l'archevêque de Fcrrare, examinateur diocésain el mourut â Ferrure, le 5 août 1753, à l'âge de 85 ans. Le P. Sanvitalc fut un auteur spirituel des plus féconds; scs écrits ascétiques et hagiographiques, mentionnés par Sommervogel. dépassent la cinquantaine. Dans les six dernières années dc sa vie. il écrivit en outre plusieurs brochures dc polémique contre les dominicains (Concilia, Dinelli ct Patuzzi.

1. Dans sa *Quaresima appellante* (1739), Concina ayant atlacpié plusieurs théologiens jésuites, Sanvitale lui répondit par la *Giustificazione di plu personnaqt e di altn soggetli riguardepoli contra le accuse disseminate à loro pregiudizio,* Lucques, 1713, p. 160. L'auteur s'vllorçail de justifier ses confrères ct critiquait la *Storm del probabilismo,* publiée cette même année par Concina. Dinelli. O. P., riposta par une pièce satirique cn vers latins : *Dc querelis probabilislarum ad Dantclrm Concina.* Sanvitale réédita sa *Giuslificazione* avec un appendice contre Dinelli. Concina ayant lui-même pris à partie la *Giustificazione,* son adversaire lit paraître deux nouvelles brochures contre · I hisloirv du probabilisme · : *Spiegazione breve,* etc.... Lucques. 17 15, ct *Raccolta di moite proposizioni extraite dall'Istoria del probabilismo,* etc.... Lucques, 1718. — 2. Cette dernière année, un prédicateur avait condamné dans un sermon l'usage du chocolat les jours dc jeûne, puis s'était déclaré d'un avis contraire. Concina publia un mémoire où il soutenait la condamnation de cet usage; Sanvitale présenta l'avis opposé dans les *Mcmorie veridiche conlrapposte aile mcmorie istorichc suliuso del cioccolata in giorno del digiuno,* 1718, p. 63. A deux autres jésuites, le P. Bovlo et le P. Lecchi, intervenus pour défendre de leur côté le probabilisme, Concina avait répondu par une *Esplicazione di qualtro paradossi...* (1716). Sanvitalc opposa à ce livre une nouvelle brochure : *Paradossi vtri conlrupposli,* etc..., Lucques. 1718, p. 230. 3. Et comme le P. Vincent Patuzzi était entré en lice pour défendre Concina dans des

Lrttere teologico-morali di Eusebio Eranixte, etc..., Sanvit.de sc retourna contre lui par un examen dc ccs lettres : *Lrttere teologico-morali a di/esu delTtstoria del probabilisme csaminate e dimostrate infetlc di jatsitate* (deux livres, I.ucques ct Trente, 1752 et 1753).

Ces mêmes années l'infatigable octogénaire publiait encore deux écrits contre Concilia; c'était cette fois la *Théologie chrétienne,* parue de 17-19 â 1751, qu'il visait : *RaceoIla seconda di molle proposizioni extraite dalomi di certa Tcologia intitolata cristiana, dogmatica, morale,* I.ucques, 1753,215 p., et *Osservazioni rimarcabili su i due ultimi tomi... di eerla Tcologia intitolata cristiana,* etc..., I.ucques, 1753. 116 p. L'on peut dire que le P. Sanvitale tomba les armes à la main : lorsqu'il mourut, on Imprimait encore de lui de nouvelles *Lcttere....* dans lesquelles il répondait â d'autres *Lcttere...* écrites par le P. Vincent Patuzzi et son frère Paul pour riposter aux premières lettres dc Sanvitale. Pour le détail de ces polémiques, il nous suffira de renvoyer à l'art. Conclna, t. m, col. 683-687 ct 695. Nous noterons cependant que, à notre sens, les appréciations qui y sont portées surSanvitale ne sont pas sans appeler quelques réserves.

Sommervogel, *Hibl. de la Camp, de Jésus,* I. vu, col. 603-615; Hurter, *Nomenclator.* 3· édit., t. iv, col. 1633-1634; B. Coulon. art. Concina *Daniel,* ici, t. m, col. 633-687, 695-696 et (bibliographie), col. 707; J. Carrcyre, art. Patuzzi *Vincent,* Ici, t. xi. col. 2329; L. Koch, *Je.iuiten-Lcxlkon,* 1931, art. *Sanultalc,* col. 1592.

R. Bhouillaud.

SANZ Emmanuel, jésuite espagnol, né en 1616 à Porte), vécut en Sicile où il entra dans la Compagnie en 1662; il enseigna notamment la théologie morale ct devint consultcur du Saint-Office; il mourut en 1719.

Il publia un *Breve Irattato net quale con ragioni dimoslrative si convincono manifestamente i Turchi... /alsa la legge di Mahometto...,* in-4®, Catane, 1691, ouvrage de vulgarisation, traduit en espagnol (Séville. 1693) el le *Scholustes armatus contra omnes fidei inimicos, tractatus theologicus dc fide,* ln-4°, Venise, 1715. Sanz s'y attache à prouver contre les athées cl les polythéistes l'existence d'un Dieu unique (pari. I. disp. I cl II), contre les mahométans la fausseté de leur religion (disp. IV, où il met, dit-il. en langage scolaire la matière de son premier ouvrage), contre les juifs la divinité de Jésus-Christ (disp. V), enfin, contre les hérétiques les notes de la véritable Église (disp. VI ; il se réfère fréquemment à Bcllarmin). Cependant l'intérêt du livre n'est pas là, on le sent bien. La première ct la troisième partie du *Scholasles,* soit les deux-tiers, sont consacrées à toutes les questions Apremcnt controversées alors sur la foi ct l'acte de foi : révélation, certitude, motifs dc crédibilité, objet formel, caractère volontaire, liberté, etc.

Après les discussions que le sujet avait suscitées au cours du xvn· siècle (Sanz cite notamment les *De fide* de Suarez et dc Lugo, les *Questions disputées* dc Silvestre Maur) ct les condamnations qui avaient suivi (les propositions 16 à 23. censurées par Innocent XI, Denz.-Banw., n. 1166-1173, visant les casuistes Thomas Tarnburinl ct Gilles Exlrix), le *De fide* de Sanz, conforme au décret du Saint-Office de 1679, est un témoin à consulter pour qui veut faire le point du débat au début du xvni· siècle.

I farter, *Nomenclator,* 3· éd., t. IV. col. 688; Sommervogcl. *Hibl. de la Comp. de Jésus,* t. vil, col. 618-619; Lcjurza Fidel, O. F. M.. /xi *conversion dc los musulmanes en la apologélica mislonal,* dans *H luminare,* n. 10, 1932, p. i.xxxix-civ, étude du *Brève traitai·)* dc Sanz.

A. R \ vi z.

SAPPEL Ladislas, frère mineur allemand du xvnr siècle. — Né à Augsbourg en 1721, il appartint à la province de Bavière, dans laquelle il exerça la charge de lecteur, cidre autres à Bamberg. Il fut aussi professeur au couvent des chanoines réguliers à Subcnlez-l'assau. gardien du couvent de Lechfeld cl historien de l'ordre. Il mourut, en 1796, à l.cnzfried.

Il fut un des premiers à combat Ire les théories de b'ébronius (voir son article) d'abord, sou·, le pseudonyme de Ladislas Simmoscharvini le Toscan, dans *Epistola Romm ct a Sorbotia Lutetiw Parisiorum probata, nunc primum paucis intuitu circumstantiarum mutatis in lucem adversus Febronium emanata.* Sienne, 1765. A une risposte de J. lébronius, Lad. Sappcl répondit par un livre, portant cette fois son nom, intitulé : *Liber singularis ad jormandum genuinum conceptum de statu Ecclcsim ct summi pontificis potestate contra J. Febronium hujus aliorumguc appendices ct scripta hucusque edita ex s. Scriptura, Patribus, conciliis ac perpetua majorum traditione in lucem datus,* Inspruck, 1767, l vol.; Augsbourg, 1773, l vol., auquel il ajouta 3 autres volumes à Augsbourg, entre 1771 ct 1775. A l'occasion de cet ouvrage, l'auteur reçut une lettre de félicitations de Clément XIII (7 nov. 1767) ct fut élevé à la dignité de notaire apostolique. Lad. Sappcl composa encore *Dissertatio dogmatica utrum ex ndtone demonstrari possit, quod omnes Ecclesia' chrislianae ab Ecclesia romana separatu' eidem denuo implantata' refloreant,* Salzbourg, 1759, in-1°; *(ieschichte der jortgepflanzten Religioncn, von Erschaljunq der Welt bis 1782,* en 3 vol. in-8°, Augsbourg, 1783.

P. Minges. O. F. M., *Gcschic.hte der Eranziskaner in Bayern,* Munich· 1896, p. 225; B. Lins, O. F. M.. *Gcschichle der Wall/ahrt and des Frdtelsfaiiierklôijers Lech/etd,* extr. de *VArchio /Ur d. Gesch. d. JldchstifÜ. Augsburg,* l. v, Lcchfeld, 1916, p. 72; II. Hurtor, *Nomenclator,* 3· éd., t. v, col. 401-105; Rottenkolber, *Bcitrage zur Geschichle des chemaligcn Franziskanerklosters Lenzfried,* dans *Eranz. Studicn,* t. xxn, 1935. p. 91; L. Oiiger, O. F. M., *Eulogius Schneider ais Franzlskancr,* dans *Fnmz. Studien,* t. iv, 1917, p. 373.

A. Teetaiuit.

SARACENI Maur, frère mineur conventuel italien (xvr siècle). — Né à l'ossombronc (prov. dc Pesaro), en 1540, il entra chez les conventuels dc la province de la Marche d'Ancône à PAgc de treize ans, en 1553. Après dc brillantes études il enseigna aux studia généraux dc Florence, Urbino, Naples, Milan, Padoue, Bologne, puis fut élu procureur général dc l'ordre au chapitre d'Asslsc en 1578. Nommé visiteur général des provinces dc Sicile ct dc France, qu'il visita en 1583, il obtint vers cette même date, à l'iiniversitc de Paris, la chaire d'hébreu. Parlant plusieurs langues européennes ct orientales, H était aussi versé en diverses sciences : la théologie, la physique, l'astronomie, les mathématiques, la musique. Envié à cause dc scs grands mérites, H nc put jamais rester longtemps dans un même endroit. En 1586, il arriva à Wilna, en Lithuanie, où, accueilli avec bienveillance par le cardinal Georges de Radzivil, H ouvrit une école publique tant pour raffermir les catholiques dans leur foi que pour ramener les hérétiques à l'Église catholique. Il y mourut le 22 octobre 1588, victime dc son dévouement lors d'une épidémie de peste.

Le P. Maur Saraceni est l'auteur de nombreux ouvrages inédits : *Concilium theologorum in primum et secundum Sententiarum ad M. Antonium Columnam, Sicilia' proregem,* qui, du temps de J.-H. Sbaraica, était conservé à la bibliothèque de la famille Colonna à Rome; *Expositio in /uro Sententiarum,* qu'il a faite lors de son enseignement à Naples;- une autre *Expositio in /um Sententiarum,* faite lors de son séjour à Wilna; *Compendium totius theologia'; — Tractatus de scientia demonstrativa; Quasitones rhetorics; - Commentarius in octo libros de physico auditu; — Tractatus physicus dr iis, qua flunt in aere, mineralibus ct*

mari : fluxu, refluxu, salsedine, etc.; *Tractatus philosophicus de anima; Commentarius in duodecim libros Melaphysicorum; Philosophia moralis; – De modo conciliandi opiniones diversas lam in philosophia quam in theologia; De modo interpretandi sacram Scripturam; — (juirstiones scripturales in sex prima capita Genesis; – Centum quiestiones m librum Job; — Expositio in Canticum Moysis; Expositio super vlginti duo psalmos; Moralitates in Psalterium Davidis; Expositio in Osram prophetam; — Glossemata in evanqclium Joannis; Opus varium Pertpe tasmalon inscriptum; De auctoritate summi pontificis; — De turresibus cognoscendis et distinguendis; -■ Conciones ℵquadragesimal?* en italien; – *HomiHir lres habiti? Bomir coram Gregorio* **NUL** L'homélie prononcée le deuxieme dimanche de l'Avent de 1580 fut publiée par J. l'ranchini, O. M. ConvM dans sa *liibliosnfia c memorie lettrrarie di scrittori francescani conventual!, che hanno scritto doppo l'anno 1585 sino al 1692,* Modènc. 1693, n. 270, p. 181. Aux attaques qui furent dirigées contre cette homélie. Maur Saraceni répondit par *Apologetica epistola oblonga pro dicta sua homilia,* qui fut éditée presque en entier par le même .1. l'ranchini, *op. cil.,* p. 118 sq. Le P. Sarraccni, lors de son professorat à l'université de Paris, édita un *Compendium physicum in tria commentaria distinctum, quorum in primo agitur de causis rerum naturalium, in secundo dc effectibus naturalibus generatim, in tertio de corporibus naturalibus, ct spectatim de ciclo, dc elementis et dc mixtis,* Parts, 1586, ℑn-8 (un exemplaire à la bibliothèque Alexandrine à Home).

J.-II. Sbaralen, *Supplementum ad scriptores O. M..* 2 éd., t. n, Borne, 1921, p. 211; P. Bidolfl de Tossignano. *Historia seraphicœ religionis,* Venise, 1586, p. 258; N. Paplni, *Leetores publici ord. fr. min. conventuallum a sire. XIIt adseec. XIX,* dans *Miscellanea franc.,* t. xxxi, 1931. p. 173; Fr. A. Bcnofll, *Memorie minoritiche dal 1560 al 1776,* dans *Miseell. franc.,* t. xxxm, 1933, p. 76-77; .1. Franchini. *Bibllosofla* citée, Modènc, 1693, p. -155-197; Fr. A. Bcnotli, *Dei procuratori generali dei min. convcntuali,* Pesaro, 1830, p. 32; Λ. Vcrnarccci, *i'ossombrone dai tempi remotissimi ai nostri,* Fossoinbronc. 191 4; Maicellin de CÎvczza, O. F. M., *Storia universale dette missioni franeescane.* t. v u, F» part.. *Appendice bibliografica.* Prato, 1883, p. 71-75, où H donne a tort ii Saraceni le nom de Maurice.

A. Teetaeht.

SARDAGNA Charles, jésuite autrichien.— Né à Trente, en 1731, entré dans la Compagnie en 1746, enseigna la philosophie à Trente, la théologie dogmatique et polémique à Batisbonne et. après la suppression des jésuites, l'Écriturc sainte à Lucerne. Il mourut en 1775.

Il composa un manuel réputé : *Theologia dogmatico-polemica qua adversus veteres nouasque lurrescs ex Scripturis, Patribus atque ecclesiastica historia catholica veritas defenditur.* Batisbonne, 8 vol. in-8°, 1770-1771, plusieurs fois réédité au ℵix siècle. En 1772, Sardagna ajouta à son manuel un *Indiculus Patrum ac veterum scriptorum ecclesiasticorum qui a primordiis Christiana℘ religionis ad tempora BB. Thomee ct Bonaventura: Ecclesiam scriptis suis illustrarunt.*

Sommervogcl, *Bibi, de la Comp, de Jésus,* t. vu, col. 646-617; Hurler, *Nomenclator,* 3· éd., t. v, col. 32; B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten In drn Lùndern dcutschcr Zungc,* t. iv *b,* p. 121; M. Lopin, L'idée *du sacrifice de la messe d'après les théologiens,* Paris, 1926, p, 528.

A. Bayez.

SARDIQUE (CONCILE DE), en 313. Les événements qui avaient suivi l'installâtion dc Grégoire de Cappadoce sur le siège d'Alexandrie en 339 n'avaient pas tardé à aboutir ù une complète séparation entre l'Oricnt et l'Occident. Voir Aiuanisme, t. i, col. 1808. Tamils que les Occidentaux, sous la conduite du pape Jules, continuaient à regarder Athanase comme le seul évêque légitime d'Alexandrie, les Orientaux s'en tenaient aux décisions prises en 335 par le concile de Tyr ct refusaient de communiquer avec lui. Personne cependant ne voulait accepter la responsabilité dc la rupture : après que quatre évêques d'Oricnt, Narcisse dc Néron Jade, Maris de Chalcédoinc, Théodore d'Héraclée ct Marc d'Aréthusc, sc furent rendus ft la cour de Trêves pour mettre l'empereur Constant au courant des derniers événements qui s'étaient passés chez eux (312). le pape ct quelques-uns dc scs collègues jugèrent l'occasion propice pour reprendre les ℵapport interrompus et examiner une fois de plus les questions controversées; ils demandèrent donc à l'empereur Constant de persuader *ft son* frère Constance qu'un concile où seraient réunis les épiscopats des deux empires servirait utilement la cause de la paix. Constance se laissa persuader : il fut entendu que le concile Rassemblerait ft Sardique, la dernière ville de l'empire occidental du côté dc la Thrace. Sozomènc. *Hist, ecctei.,* 1. III. c. x; Hilaire, *Fragm. hisfor..* m. 14; Athanase, *Apot. ad Constantium,* ιιι·ιv.

Selon les vraisemblances, le concile s'ouvrit à l'automne de 343, bien qu'on puisse encore hésiter entre celte date ct celle dc 342. Cf. E. Schwartz, *7.ur Gcschichte. des Athanasius,* dans les *Nachnehten* de Gœttingue, 1934, p. 311 ; J. Zeiller. *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de Lempire romain.* Paris, 1918, p. 228-231 ; F. I.oofs. *Zur Synode ron Sardika,* dnns *Theologische Studien und Kntiken,* 1919. p. 292-293. Les Occidentaux, au nombre de quatre-vingt-dix environ, étaient groupés autour du vieil Osslus dc Cordouc : ils venaient pour la moitié de l'illyricum grec ou latin; les autres de l'Occident proprement dit. Le pape Jules était représente par deux prêtres. Archldamus ct Philoxènc. et par le diacre Léon. On relève, panni les signatures, celles des évêques de Trêves, de Tliessaloniquc, dc Lyon, de Milan. d'.-Kquilée, dc Vérone, de Capoue, de Carthage. I lilairc. *Fragm. histor.,* n. 9-15; cf. A.-L. Feder, *Studien su 11 Harms von Poitiers,* n. *Sitzungsberichle* del' Academie dc Vienne dc 1911, p. 12-70. Les Orientaux pouvaient être quatre-vingts; iis avaient voyagé ensemble sous la conduite dc deux fonctionnaires impériaux, le comte Musonianus ct le *castrensis* Hésychius. Leurs chefs étalent Étienne d'Antioche, Ménophante d'Êphèsc, Acacc de Césarée dc Palestine. Dianius de Césarée de Cappadoce. Théodore d'Hcracléc, Maris dc Chalcédoine; ils furent rejoints par Valens de Mursa et Ursacc de Singidunum. llilnire. *Fragm. histor..* ni. 16; cf. Feder, *op. cit.,* p. 70-100.

Dès leur arrivée, les Orientaux posèrent une condition préalable â toute réunion. Les évêques déposés par eux, nommément Athanase, Marcel d'Ancyre ct Asclcpas de Gaza, ne devaient pas être admis à siéger au concile : puisqu'il s'agissait de reprendre l'examen dc leur cause, on nc pouvait pas les traiter en évêques légitimes. Athanase, *Histor. arian.,* xv ct xliv. Les Occidentaux nc pouvaient guère, dc leur côté, accepter une telle condition. Cc fut en vain qu'Ossius de Cordouc s'efforça de trouver un compromis; il alla jusqu'à promettre que, meme si saint Athanase était réhabilité, il ne retournerait pas à Alexandrie, mais viendrait avec lui en Espagne. Les évêques d'Oricnt demeurèrent intraitables. Us tinrent séance à part; puis, sans plus attendre, ils se hâtèrent de quitter Sardique.

Avant de partir, ils prirent cependant le temps de rédiger une encyclique, qu'ils adressèrent à tout l'épiscopat, au clergé ct aux fidèles de l'Églisecatholique, ct nommément à Grégoire d'Alexandrie, Donat de Carthage, Maxime de Salone et quelques autres. Cette lettre, conservée par saint Hilaire, *Fragm. histor.,* m, 1-29, reprend à sa manière le récit des derniers événements; elle montre à quel point sont

justifiées les condamnations portées naguère contre Athanase. Asclépas ct Marcel, elle condamne ceux qui ont été les ouvriers de leur réhabilitation, c'est-à-dire Jules de Borne, Ossius de Cordoue, Protogène de Sardique, (îaudcnce de Naïssus. Maximin de Trêves; ct, après une protestation pour l'unité de l'Eglise. elle s'achève par une formule de foi qui n'est autre que le quatrième symbole d'Antioche, avec quelques anathèmes complémentaires.

l.a sécession des Orientaux n'empêcha pas les évêques d'Occldent de remplir leur mission. Ils reprirent donc l'examen des cas litigieux qui leur étaient soumis. Athanase ct Asclépas furent admis sans difficultés : leurs cas étaient trop clairs pour qu'on pût hésiter à reconnaître leur bon droit. Restait Marcel d'Ancyre : il lut ou fit lire le fameux ouvrage que les Orientaux trouvaient plein d'hérésies. Moins subtils, moins au courant du vocabulaire théologique grec, les Occidentaux s'en laissèrent imposer par lui. Ils déclarèrent que sa foi était correcte. Après quoi, on s'occupa des Orientaux : bien des plaintes avalent été formulées contre les procédés drastiques de plusieurs d'entre eux. qui n'avaient pas hésite à user de violences à l'égard de leurs adversaires; ces plaintes furent examinées en détail ct plusieurs sentences d'excommunication portées contre les chefs du parti.

Non contents d'avoir réglé les questions de personnes, quelques évêques proposèrent alors l'adoption d'une nouvelle formule de foi. destinée dans leur pensée à répondre à celle que les Orientaux venaient de publier. Nous avons encore, en grec et en latin, le texte de cette formule.Théodorel. *Hist,* ecc/es.,1.l I.e. vi ; Mansi, *Concil,,* t. vi. col. 1262, ainsi que le projet d'une lettre au pape qui devait la lui recommander. Elle proclame avant tout l'unité de Γhypostase divine et l'inséparabilité du Père et du Elis; elle s'efforce d'expliquer comment néanmoins le Père et le Fils diffèrent; contre Marcel d'Ancyre, elle aflirme que le Fils règne éternellement avec le Père ct que jamais il n'abdiquera la royauté; passant ensuite à l'incarnation, elle dédore que ce n'est pas Dieu qui a souffert et qui est ressuscité, mais l'homme que Dieu a revêtu et pris de la vierge Marie. Cf. F. Loofs, Dos *Glaubensbekcnntnis der Homousianer von Sardika,* dans les *Abhandlungen der kgl. prciiss. Akademie der Wissenschalten,* Berlin. 1900fl Ccttc formule était des plus dangereuses parce quelle témoignait d'une complète méconnaissance de la terminologie employée chez les Orientaux et qu'elle risquait de rendre impossible tout essai ultérieur d'accord. Saint Athanase n'eut pas de mal à s'en apercevoir et il eut le mérite de détourner ses collègues du vote d'un tel projet ; il ne manquait rien, dit-il, au symbole île Nicée, ct il était inutile d'encourager ceux qui ne cessent pas d écrire et de définir sur la foi. *Torn, ad Antioch.,* v.

Plusieurs lettres furent encore écrites par le concile de Sardique. L'une d'elles était adressée à tous les évêques de l'Eglise catholique pour leur faire part des mesures prises tant à l'égard il'Athanase. d'Asclépas et de Marcel qu'enven les Orientaux déposés; cf. Alhanase. *Apol. contra arian.,* x i.iv -i.i; Théodoret, *Hist, cedes,,* 1. Ill, c. vin; le texte latin dans Hilaire, *Pragm, histor.,* il, 1-8. Elle priait ceux qui n'avaient pas pris part à l'assemblée d'en souscrire les actes et saint Athanase nous a conservé en effet les signatures obtenues de la sorte : il y en a plus de deux cents, en dehors de celles des membres du concile. D'autres lettres étaient adressées à l'Eglise d'Alexandrie, Athanase· *Apol. contra arian.,* xxxvn, et aux prêtres et diacres de la Maréote. \ ccs synodales saint Athanase joignit personnellement deux lettres, l'une pour les prêtres ct diacres d'Alexandrie, l'autre pour les prêtres cl diacres de la Maréote. Nous n'avons plus que la traduction latine de ces trois dernières lettres, dans la collection du diacre Théodosc. *P.* I. ιλ i, col. 818; Mansi, *Concil.,* t. vi. col. 1217. Leur authenticité a été contestée, mais sans raison valable.

Le concile tint également à s'occuper <le la question sans cesse renaissante de la date de Pâques. Nous apprenons en effet par la préface aux lettres festales de saint Athanase pour 313 que à Sardique. on parvint à s'entendre sur la fête de Pâques. On décida que, pendant cinquante ans, les Romains ct les Alexandrins annonceraient partout, selon l'usage, le jour de la fêle de Pâques. Le concile des Orientaux avait eu des préoccupations semblables, puisqu'il joignit une table pascale à sa profession de foi. E. Schwartz, *Christliche und jftdische Ostertafcln,* dans les *Abhand· lungen der kgl, Gesellscha/t der* H *isscnscha/ten :u GMtingcn,* l. vm, 1905, n. 6.

Enfin les évêques ne voulurent pas se séparer sans avoir édicté, conformément à l'usage, une série de canons disciplinaires. Il existe de ces canons deux textes, l'un latin, l'autre grec, qui présentent, outre une différence de groupement, (les dissemblances rédactionnelles parfois assez accentuées. Le texte grec nous est fourni par la collection canonique de Jean de Constantinople (vr siècle). Mansi. *Concil,,* t. ni, col. 5 sq. Le texte latin figure dans la *Prisca* et dans les collections de Denys le Petit et d'Isidore de Séville. Les variantes de ccs trois recueils permettent de mettre hors de doute l'existence d'un texte unique dont dépendent tous nos témoins. On a beaucoup discuté sur la langue originale des canons de Sardique, les uns tenant en faveur du texte latin, d'autres en faveur du texte grec, d'autres enfin assurant que ces canons ont été publiés également dans l'une ct l'autre langue. La question est peut-être insoluble. Hankiewicz, *Die Canones non Sardika, Hire Echlheit und ursprûngliche Gestalt,* dans la *Zeitschrift der Samgny-SH/lung filr Hechtsgeschichtc,* t. xxx, *Kanonische Abteilung,* n. 1912. p. Il sq., sc prononce pour un original grec, et il a été suivi par E. Caspar, *Gcschichte des Papsltums,* t. i, p. 159-160. Par contre, C.-II. Turner, *The genuineness o[the Sardican canons, àiٰns Journal o/ theological studies,* t. m, 1902, p. 370 $q,t donne la préférence au texte latin, et telle est aussi l'opinion de E. Schwartz, dans une étude de la *Zcilschn/t /Hr die nrutestamrnllichc Wisscnsdialt,* t. xxx. 1931, p. 1-35.

Plus grave sans doute est la question de l'authenticité de ccs canons. Soulevée par J. Friedrich en 1901. dans un article intitulé *Dir l neddheit der Canones non Sardika,* dans les *Silzunt/sberichlr der baijcrischcn Akad, der W'issrnsch., philos.-hislor, Klassc,* 1901, p. 117-170, cette question a été maintes fois discutée depuis lors. Friedrich croyait pouvoir démontrer que les canons de Sardique avaient été fabriqués vers 116-117 par un Africain désireux de prouver la légitimité des appels à Rome et qu'ils avaient d'abord été présentés sous le couvert du concile de Nicée. ('elle thèse est inacceptable et tout autant celle de E.-C. Bahut, qui, regardant comme authentiques dans leur ensemble les canons de Sardique, estime interpolés les canons 3. L 7 el 10. qui concernent les appels au Saint-Siège;cf. E.-C. Babul, *l.'authcnticitS des canons de Sardique,* dans *Transactions* o/ *the third intern, congress /or the history of religions,* t. n. Oxford, 1908. p. 315-352. Voir, en faveur de l'authenticité. L. Duchesne, *Tes canons de Sardique,* dans *Pessarione,* t. vu. 1902, p. 129-111; ŒL Turner, *The genuineness of the Sardican canons,* dans *Journal* o/ *theological studies,* 1. ni, 1902, p. 370 sq.: P. Batiffol, *M. Habut sur Tauthenttcitd des canons de Sardique,* dans *Hulletin it'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes,* 1. iv, 191 I, p. 202 et sq.; J. /.ciller. *Les origines chrétiennes dans les provinces illyriennes de Tempire romain,* p. 213-256.

Les canons de Sardique s'efforcent. en tenant compte des circonstances, de Oxer les droits et les devoirs des évêques. On ne doit par. permettre d'instituer un évêque dans un village ou une petite cité, là ou un prêtre su tnt. car il y aurait danger d'avilir la dignité épiscopale. Can. C». Il ne faut ordonner personne évêque qui n'ait été d'abord lecteur, puis diacre ou prêtre, car on doit parvenir nu sommet de l'épiscopat, non tout d'un coup, mais par degrés. Can. 13. C'est un désordre pernicieux ct une coutume mauvaise de permetire à un évêque de passer d'une Église a une autre Église, car ccs translations n'ont ordinairement pas d'autre motif (pie l'ambition. Can. 11. Il ne faut pas qu'un évêque fasse venir dans son diocèse ct y emploie les clercs d'une autre église, sinon du consentement du propre évêque de ce clerc. Can. 18. L'ordination d'un clerc sans l'agrément de son propre évêque doit cire regardée comme nulle. Can. 19. Il ne faut pas qu'un évêque reçoive à la communion un prêtre, un diacre ou un autre clerc qui aurait été excommunié par son propre évêque. Can. 16.

Les évêques d'une province ecclésiastique ne doivent pas voyager dans une autre province, à moins d'y être invités par leurs collègues. Can. 3. SI, dans une province, tous les sièges épiscopaux, sauf un. viennent à vaquer ct que le survivant néglige ou refuse d'ordonner de nouveaux évêques, il appartiendra aux évêques de la province voisine de pourvoir aux nécessites ct d'ordonner les dits évêques. Can. 5. Toutefois ces ordinations ne devront être faites que dans les cités qui avaient eu précédemment un évêque ou dont la population est suffisante pour en mériter un. Can. 6.

Les évêques doivent résider dans leurs diocèses. S'ils ont des raisons sérieuses pour s'en absenter, qu'ils ne soient pas absents plus de trois dimanches ct que, dans ce cas, ils s'abstiennent autant que possible (le célébrer un dimanche dans la cité où réside un de leurs collègues, pour ne pas lui porter ombrage. Can. l I cl 15. Les évêques doivent surtout s'abstenir de voyager à la cour impériale où ils n'ont rien à faire; et s'ils ne peuvent pas s'en dispenser, leur voyage doit être aussi court que possible, (.an. 8-12.

Particulièrement importants sont les canons qui règlent les questions d'appel. Si un évêque condamne un prêtre ou un diacre de son Église, celui-ci peut en appeler au concile provincial qui juge en dernier ressort. Can. 17. S'il s'agit d'un évêque qui a été condamné ct déposé, cl qui veut faire appel de la première sentence, le concile de Sardique décide que les évêques coprovinciaux, donc par hypothèse et en vertu d'une coutume immémoriale, ceux-là même qui ont prononcé le jugement, doivent transmettre l'appel a Home. Le pape peut estimer qu'il n'y a pas lieu à une révision du procès; sa décision doit alors cire tenue pour indéformable. Il peut au contraire déclarer nulle la première procédure el par suile reconnaître le bien-fondé de l'appel : en cc cas, ce n'est pas lui qui se chargera du nouvel examen de l'affaire; il s'adresse aux évêques d'une province voisine de celle du plaignant, ccs derniers constituant le tribunal appelé à juger en dernier ressort. Le pape peut d'ailleurs. s'il le juge à propos, envoyer un ou plusieurs de scs prêtres pour le représenter au concile, mais il n'est pas rigoureusement obligé de le faire, el ces légats se bornent à assister au nouveau procès. Canons 3 cl 7.

Ces mesures semblent un compromis, car le concile d'Antioche avail déclaré qu'un évêque condamné par un concile unanime de ses collègues co pros métaux ne pouvait pas être réhabilité, sa sentence étant rendue irrévocable par l'unanimité même des juges. Au cas où la condamnation n'aurait pas fait l'objet d'un vote unanime, le métropolitain pourrait inviter des évêques de la province voisine à prendre part à une nouvelle séance du concile provincial, (pii, avec eux. reprendrait l'examen du cas. En toute hypothèse, le concile provincial demeurait l'arbitre définitif. Ix concile de Sardique. contre cette législation d'Antioche, maintient le principe de l'appel à Borne, que le pape Jules avait naguère vigoureusement affirmé. Mais, tandis que celui-ci prétendait examiner les causes el porter le jugement décisif, les Pères de Sardique dépouillent le pape du droit dé juger lui-même et l'obligent à confier à un autre tribunal épiscopal l'examen du litige. C'était la une cote assez mal taillée.

Pratiquement, on ne s'inquiéta guère de cette législation. · Le pape Jules lit transcrire les canons de Sardique sur ses registres, à la suite de ceux de Nicée. Ils y dormirent. Apres comme avant cette législation sur les appels, le Siege apostolique continua à en recevoir, mais on ne voit pas qu'en cette matière il sc soit conformé à la procédure de Sardique. Au lieu de se borner à casser les sentences et à désigner de nouveaux juges, le pape continua de juger lui-même l'appel. L'Occident ne s'inquiéta guère des nouveaux canon·. l'Orient ne les reçut que deux ou trois siècles plus tard, ct encore plutôt à litre de documents que comme une législation obligatoire. » L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église* t. n, p. 226-227. Mais, au IX· siècle, les canonistes du royaume de Charles le Chauve leur accorderont un renouveau d'attention.

Avant de se séparer, les membres du concile de Sardique tinrent encore à écrire à l'empereur Constance pour l'adjurer de mettre un terme aux intrigues ct aux violences d'une partie des évêques contre leurs frères et d'interdire aux magistrals de se mêler des affaires religieuses. Celte lettre forme le contenu des cinq premiers chapitres du *Liber l ad Constantium Augusturn* de saint Hilaire, ainsi que l'a montré dom A. Wllmart, *L'Ad Constantium fiber primus de saint Hilaire de Poitiers el les fragments historiques* dans *Revue bénédictine* t. xxiv, 1907, p. 110-179; 293-317; *Les fragments historiques el le synode de Réziers* dans *Revue bénédictine* t. xxv. 1908, p. 225-229; A.-L. Eedcr. *Studien eu Hilarius von Poitiers* i. dans les *Sitzungsberichte* de l'académie de Vienne.» 1910. Enfin, les évêques adressèrent une dernière lettre au pape Jules. Hilaire. *Fragm. histor.* n. 9-15. dans laquelle, apres avoir exprime leur regret de son absence, ils lui annoncent l'arrivée des actes de leur assemblée et lui rappellent les décisions qu ils ont prises concernant aussi bien Athanase et les évêques orthodoxes que les chefs des Orientaux dissidents.

Ces dernières lettres étaient destinées surtout à sauvegarder les apparences. Bruni avant tout pour mettre tin aux discussions soulevées entre l'Orient ct l'Occident chrétien dans l'affaire de saint Athanase cl de quelques-uns de scs collègues, le concile de Sardique n'avait connu en réalité que des échecs. Les Orientaux refusèrent de siéger cl quittèrent les lieux avant même de s'être rencontres avec leurs frères d'Occidenl; le:, excommunications portées de part cl d'autre servirent surtout à envenimer des rapports déjà mauvais; le projet de symbole proposé par Ossius fut en définitive rejeté; les canons s'avérèrent inapplicables en pratique, (.e fut une grande deception.

Le> tnivaux relatifs au concile de Sardique ont été signalé au cours do l'article. Voir surtout. J. Zelllcr, *txs origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain* Paris, 1918; P. Batiffol. /xi *paix amstantinlenne et le catholicisme,* Paris, 1913; E. Caspar, *Geschichte des Papstlums* t. i. Tubingue, 1930; A. Eliche el V. Martin. *Histuirc de l'Église* t. ni. Par-s. 1936, p. 123-130.

G. Bardy.

SARGAR Élitér, frère mineur allemand (xvn xvni siècles). — Entré à Bamberg dans l'ôrdre, il appartint a la province monastique de Bavière, dans laquelle il fut. en 1678, gardien ct, cn 1681, professeur et vicaire au cousent de Dettelhach. Il exerça aussi In charge de déflnitcur provincial dans sa province ct de visiteur general de la province de Cologne. Il laissa des *Confcrentiæ morales,* dont la 6e édition parut à Augsbourg, cn 1720 (656 p.), ct la 7e. *ibid.,* en 1728 (961 p.). Le P. Chilien Katzcnbergcr (f 1750) du meme ordre a ajouté un *Supplementum* au *Confercntiæ morales* du P. Sargar, qui fut imprimé à Augsbourg, en 1725.

P. MInges, O. 1'. M., *Geschichte der Franzisktmer in llagern,* Munich, 1896. p. 225; A. GOtzolmann, O. l·'. M., *Das Studium morionum theologicum im Franziskancrkloster zu Dcttelbach a. M.,* clans *Franz. Studlen,* t. vi, 1919. p. 360 et 361; H. Hurter, *Xomenclator,* 3· éd., t. xv, col. 971. qui l'appelle *Sagar.*

A. Τεεγαεκγ.

SARMENTERO Barthélemy, frère mineur récollct espagnol (xvm siècle). — Originaire de Vcga de Valdelronco, il embrassa la vie franciscaine au couvent de Saint-François de Valladolid et appartint à la province de l'Immaculéc-Conccptlon de la Vieille Castille de la réforme dite *la santa recollecciôn.* Il enseigna la théologie à l'université dr Valladolid et fut élu provincial cn 1719 el en 1719. Sous son premier provlncialat furent rédigées de nouvelles constitutions pour le gouvernement particulier des récollets, qui furent approuvées par le général de l'ordre le 20 novembre 1721 cl imprimées la même année, sous le titre : *Constitutiones y estatutos hechos para las ocho casas de la santa rccolecciôn de esta santa provincia de la Purissima Conccpciôn,* Madrid. 1721. Le P. Sannentcro fut promu évêque de Vich le 26 septembre 1752. Il mourut le 6 décembre 1775. Avec la collaboration du P. François de la Lanza, du même ordre, il édita un *('.ursus theologiie scholastici? in via subtilis mariunique doctoris Joan. Duns Scoti,* en 5 vol., dont le ɨn parut à Valladolid, en 1748, le ɨv f *ibid.,* cn 1750, le ɣ *ibid.,* cn 1752.

M. Alcoccr y Martinez. *Catâlogo razonado de obras imprr·sas en Valladolid, lis 1-1S00,* Valladolid. 1926. n. 1215. 1283, 1307. <lans/trr/i. *ibero-a/ncrie.,* t. xxviii, 1927. p. 101-105; A. Lopez, O. F. M.. *Xotas de bibliogra/ia (ranchcana,* <lans *Arch, ibcro-amcric.,* t. xxxn. 1929. p. 71-75; L. Carrion Gonzalez, O. F. M., *Historia documentada det convento • Domus Dei · de La Aguilera,* Madrid, 1930, p. 175-176 et 566-567; H. Hurter, *Xomenclator,* 3· éd., t. v. col. 11; .1. Ortega Bublo, *Historia de los pueblos dr la provincia ‹/‹· Valladolid,* t. il, p. 37.

A. Teetaert.

SARPETRI Dominique, dominicain missionnaire en Chine, Théologien rigoriste dans In dispute sur les rites chinois, il a composé à ce sujet : *Libellus assertorius in gratiam methodi quo utuntur PP. ./. in Sinensium conversione permittendo ipsis seu Con/udi seu parentum defunctorum cultum,* Kuang-Tung, 1668. Il revint sur cc même sujet dans une *Epistola ad sacram Congregationem de Propaganda fide,* 1668 ct dans une *Expositio brevis,,.,* 1670. Sarpelri blâmait les rites chinois beaucoup plus pour cc qui concernait leur pratique que pour cc qui concernait leur théorie.

Quétif-Êchard. .*Script. S. ordln. prtrdlc.,* t. n, 1730,p.677-678.

M.-M. Gorce.

SARPI Paul, servite vénitien (1552-1623).

I. Vie. — Né à Venise même d'une modeste famille, orphelin de bonne heure, remarqué dès ses premières études pour ses belles qualités d'intelligence cl de travail, Sarpi entrait dès l'âge de quatorze ans dans l'ordre des servîtes, où il faisait profession cn 1568, devenant ainsi frà Paolo. Après 1570, le duc de Mantouc, qui l'avait distingué à une soutenance, le

faisait détacher â son service, cn même temps que l'évêque du lieu lui cou liait renseignement du droit canonique. Mais celle discipline n'était pas seule â retenir l'attention du jeune religieux. D'une extraordinaire curiosité, il s'adonnait non seulement aux sciences ecclésiastiques, mais faisait ses délices des recherches physiques, chimiques, anatomiques; il aurait fait, dans cc domaine, de remarquables découvertes el aurait reconnu avant Harvey la circulation du sang, le rôle, cn particulier, des valvules veineuses. Ordonné prêtre â l'âge do vingt-deux ans. il rentre â \enise, prend à Padoue le doctorat en théologie ct. par une exception remarquable, est élu provincial cn 1579, ayant à peine atteint sa vingt-septième armée. Professeur ensuite dans son couvent, il est, en 1585, élu procureur général de l'ordre, et réside à Borne pendant trois ans. A cc moment l'ordre est troublé par des discordes ɨntestine il n'est pas impossible que les intrigues dont frà Paolo fut alors le témoin, parfois la victime, lui aient inspiré pour la (.uric ct tout le personnel qui gravite autour d'elle une extraordinaire méfiance. Rentré à Venise en 1588, il aurait été l'objet, â plusieurs reprises, de propositions pour l'épiscopal, qui n'eurent pas de suite. Dès cc moment la Curie le suspectait à cause de scs relations trop suivies avec des personnages haut placés dans le protestantisme; sa correspondance était surveillée, scs démarches épiées, ses propos relevés. A diverses reprises il dut répondre devant l'inquisition de certaines phrases qui lui avalent échappé. Tout cela n'étail pas de nature â augmenter sa dévotion à l'endroit de l'administration centrale de l'Église.

La lutte qui éclate cn 1606 entre la République de Venise et le pape Paul V (voir Paul V, t. xn, col. 28-31) allait donner à frà Paolo l'occasion de faire éclater ses sentiments antiromains. Consultcur officiel cl largement appointé de la Serenissime, c'est lui qui est le principal inspirateur des mesures violentes prises par la République pour mettre en échec l'autorité pontificale; il multiplie à cc moment les œuvres littéraires qui sont presque des pamphlets. Condamné par ('Inquisition romaine, mandé à Rome par décret du 30 octobre 1606, il refuse d'obtempérer et continue à Venise son rôle de consultcur. Excommunié, il ne tient pas plus compte de la sentence que l'on ne respecte à Venise l'interdit général lance par le pape. Quand, au printemps de 1607, la médiation du roi de France Henri IV, prépare la réconciliation entre la Curio cl la Serenissime, frit Paolo se garde de favoriser les procedures pacifiques. Aussi, quand la paix est rétablie (avril 1607). île violentes rancunes s'amassent contre lui dans certains milieux fanatisés. Le 6 octobre 1607. frà Paolo est victime d'une tentative d'assassinat dont l'auteur principal pourrait bien avoir cherché scs inspirations dans les États de l'Église. En tout état de cause, il y trouva un refuge ct c'est bien tardivement trop tardivement. estimèrent les contemporains que la justice pontificale mit la main sur lui. En donnant à frà Paolo une sorte d'auréole de martyr, cc crime avorté devait encore contribuer à grandir le rôle de Sarpi à Venise. Dans les quinze années qui suivent, il reste le conseiller ofliciel de la République, son canoniste, son théologien. Et quand Il meurt, le 15 janvier 1623, ses funérailles sont un triomphe. C'est le grand patriote vénitien que l'on veut honorer en lui; on décide qu'un monument lui sera élevé, commémorant les services rendus; c'est seulement en 1892 que cc décret n été définitivement mis à exécution; l'érection de cette statue fut d'ailleurs l'occasion de manifestations anticléricales ou. si I on veut, antiromalnes. qui n'avaient rien d'étonnanl à ce moment.

IL (El vues. Cc qui est Imprimé de l'œuvre littéraire de Paolo Sarpi, sc trouve rassemblé cn 6 petits

volumes parus à Venise de 1677 à 1687; une édition plus considérable a été faite â Helmstadt (en réalité Vérone). 8 vol. in P. 1761 eq., qui comprend l'histoire du concile de Trente laquelle ne figure pas dans la première.

La plupart des pièces de l'édition de Venise se rapportent à la lutte entre Paul V cl la Serenissime. Il faudrait mettre cn tele un petit écrit italien, intitulé Conso/a/ton *de l'esprit pour tranquilliser les consciences de ceux qui vivent bien contre tes frayeurs de l'interdit publié pur Paul V,* il ne fut édité qu'en 1721 sous le titre *Droits des souverains défendus contre les excommunications,* La Haye. 1721. Peu après, à l'usage du grand public, frà Paolo public le texte latin ct la traduction italienne d'un petit traité de Gerson sur la valeur des excommunications : *Traltato c nsolulione sopra la validitù dette scommunichc di Gio. Gersone... Iradotto della lingua latina nella volgarc (Opere,* \'enise, t. n). Le cardinal Bellarmin ayant répondu à ce petit écrit, frà Paolo riposte par une *Apologia per Topposition fattr dal III. e Rev. signor card. Dellarmino alti Traitait c risolutioni di Gio. Gersone (Ibid.),* Suivirent bientôt des *Consideratione sopra le censure della Santilà di pupa Paolo V contra la serenissima Republiai di Venetia (ibid).* Très peu après un certain nombre de théologiens vénitiens, parmi lesquels frà Paolo et son ami le frère l ulgence, font paraître un *Traltato dell'interdetto delta Santilà di papa Paolo V (Opere,* t. i); c'est l'occasion pour Bellarmin de lancer une *Risposta al traltato de i selle theologi di Venetia... e aile oppositioni di frà Paolo servita contra la prima scrittura dell ' islesso cardinale.* En même temps. ΓInquisition romaine instrumente contre les révoltés; sont nommément désignés Jean Marsilie, Paul de Venise (Sarpi) ct frère Fulgcnce, qui sont cités à comparoir; ils répliquent par : *Theologorum Venetorum Joan. Marsihi, Pauli Veneti, fr. Fulgentii responsio,* où ils donnent les raisons de droit et de fait pour lesquelles ils ne sc rendront pas à la citation *(Opéré,* t. i).

Peu après cette réponse qui est du 25 novembre 1606, frà Paolo se met à la rédaction d'un long mémoire sur le différend : *Historia particolarc dette case passate Ira il somma ponteflce Paolo V c la Serenissima republiai di Venetia.vn* sept livres *(Opéré,* t. iv), cc mémoire ne paraîtra qu'en 1621. à Mirandola. Le calme revenu, frà Paolo, sans plus s'occuper directement du différend entre le pape et Venise, étudie des questions voisines : *Traltato dette materie beneficiarie (Opere,* l. m), dont le dessein est de montrer par quels moyens l'Église est devenue maîtresse de si grands revenus cl les abus qui se sont introduits dans la disposition qu'on cn fait; *Historia delTorujine, forma, leggi ed uso delTlf]izio ßell Inquizitionc nella città c dominio di Venetia,* paru à Serras ello, 1638 *(Opere,* t. m). où est mis cn évidence le caractère très spécial de Γ Inquisition vénitienne qui est une institution non de l'Église, mais de l'État; *De jure azylonim.* paru à Venise. 1677 *(Opère,* t. m), pour remédier aux abus que l'on fait du droit d'asile. On peut à peine donner le nom de traité à un mince opuscule : *Opinione del P. Paolo, servita, consultor di Stato, come debba governarsi mternamente cd esternamente la Serenissima repubtica di Venetia per havere il perpetuo dominio (Opere,* t. vi). L' *Historia deyli Fscochi* (les Vscochi sont des pirates qui, de la côte dalmate, infestaient Γ \driatique) avait été écrite par Minucio Minuci, archevêque de Zara Jusqu'à l'année 1602. Frà Paolo la continua jusqu'en 1616 *(Opère,* t. \ ).

La correspondance de frà Paolo dépasse de beaucoup en Importance tous les opuscules précédents; elle n'a malheureusement été rassemblée que de manière fragmentaire et successive, sans les garanties sullisantes d'authenticité. Une première édition parut à Genève. 1673 : *Lellere italiane di frà P. Sarpi,* reproduite telle quelle au t. vi des *Opere* de Helmstadt; le xtxesiècle a apporté quelques contributions nouvelles: A. Bianehi-Glovini donne un recueil de *Scelle lettere,* Capologo, 1839; F.-L. Polidori, *Lellere di P. Paolo Sarpi raccolte ed annotate,* 2 vol., Florence, 1863: un recueil anonyme parait à Lugano en 1818 : *Scelle lellere inedite di F. Paolo Sarpi,* 24 lettres àFoscarini cl à Bossi; Castellani donne *Lettere inedite di F. Paolo Sarpi a* 5. *Contarini,* Venise, 1892; K. Benrath, *Xeue Rriefe von Paolo Sarpi (1608-1616),* Leipzig, 1909. On a publié aussi quelques-unes des consultations du servite : CecchcUl. *Consulte di F. Paolo Sarpi.* dans *Ateneo Veneto,* mars-avril 1887: Alcss. Pascolato, dans *Frà Paoto Sarpi,* Milan, 1893, appendice. Il y aurait aussi à glaner dans F. Grisclini, *Memorie anedole speltanti alla vita ed agit studi del sommo filosofo e giureconsutto F. Paolo, servita,* édit., Lausanne. 1760.

11L I IisToine du concile de Trente. — Toutes les œuvres précédentes pâlissent devant le travail de Sarpi qui lui a valu les enthousiastes applaudissements de certains, les dénigrements, les attaques, les malédictions même des autres, son *Histoire du concile de Trente.*

Pour l'intelligence même de l'œuvre, il est bon de connaître les circonstances de sa publication. Elle parait pour la première fois à Londres, 1619, par les soins de Marc-Antoine de Dominis, l'archevêque de Spalato passé au protestantisme. Voir ici, t. îv, col. 1668 sq. Elle s'intitule *Islona dei concilio Tndenlino, nella quale si scoprono tutti gti artifici delta Corte di Roma per impedire che né la verità dei dogmi si patesasse. ne la riforma det papalo o della Chiesa se tratasse, di Pietro Soane Polano* (cc nom étant l'anagramme de frà Paolo Sarpi), clic est précédée d'une dédicace au roi d'Angleterre. Jacques Ier. où se répètent les mêmes idées qui s'affichent dans le titre. L'année suivante en parait une traduction latine par Adam Newton, à Londres encore *(Augustie Trinobantum);* à la place du litre développé de l'édition italienne, se lit une épigraphe de Sénèque sur les divers facteurs qui s'opposent à la manifestation delà vérité. La même année 1620, traduction allemande, à l'rancfort-sur-le-Mein, qui amplifie encore le titre italien : *Auslührliche Histori des Concilii zu Trient, darin aile Rûncke und Practicken entdeckt merden. mit ivelchen der Rapst und der rdmische Hof den Keyser und die Stànde des Reiches megen des begerten Concilii cine lange Zeit gcàfft, darnach dasselbige dahm gerichtet dass iveder die Wahrhett der Lehr an den Tag kdme noch von der Reformation des Hapsthumbs und der Kirchen gehandelt munie* (où sont découverts tous les artifices ct les manigances à l'aide desquels le pape ct la Curie ont longtemps berné l'empereur ct les Etats du Reich avec leur concile, puis se sont arrangés pour que la vérité de In doctrine ne pût venir au jour, ni que l'on y traitât de la réforme de la papauté et des Églises): suit la préface à Jacques Ier, traduite de l'ilalien. C'est sous ces auspices que fit son entrée dans le monde l'*Histoire* rédigée par frà Paolo, il est aisé de comprendre les sentiments dans lesquels elle fut reçue : enthousiasme des protestants, légitime indignation des catholiques.

En réalité, de Dominis l'avait publiée sans l'aveu de l'auteur, qui simplement lui avait laissé prendre copie de son manuscrit. Le litre si fâcheux ct la dédicace étaient de l'invention même de l'archevêque. On ne saurait dire pourtant qu'en dehors de cela il ait considérablement altéré le texte même de P. Sarpi; une comparaison faite entre l'édition de Londres de 1619 et le manuscrit de Sarpi. encore conservé à la biblio-

thèque Saint-Marc, permet dc voir que les divergences assez nombreuses ne tirent pas à conséquence. Il n'empêchc que le plus urgent serait aujourd'hui de publier le texte même du manuscrit. Car l'on ne peut guère se lier Λ l'édition (s. !.. très probablement Genève) dc 1629, qui porte comme titre : *Historia del concilio Tridentino di Pietro Soane Polano, seconda editione riurduta e corretta dalCautore.*

L'édition la plus maniable est à l'heure présente la traduction française qu'a donnée Le Courayer (voir ici t. IX. col. 112 sq.) avec des notes critiques, historiques ct théologiques, 2 vol. in-l°, Amsterdam. 1736; avant celte traduction française il cn avait paru une autre. Amsterdam, 1686, par Amelot de La l loussaye. ci-devant secrétaire de l'ambassade dc France à Venise. La plus récente édition italienne est celle dc Bari; 1935.

Quoi qu'il en soit des conditions dans lesquelles l'ouvrage vit le jour ct du pseudonyme qui le couvrit d'abord, mais qui fut bientôt percé, il est incontestable que frà Paolo y avait travaillé avec application ct rassemblé de longue date les matériaux nécessaires à une œuvre dc cette envergure. N'ayant point accès aux archives pontificales qui contenaient les procès-verbaux authentiques, il n'avait pas laissé néanmoins de découvrir, soit dans les archives mêmes de Venise, soit en divers milieux romains ou italiens des documents de première importance. Il sut en disposer avec beaucoup d'intelligence et de maîtrise de son sujet et l'on est vraiment surpris, étant donné le caractère de son information, qu'il soit arrivé à présenter un tableau d'ensemble de la marche générale du concile qui ne s'écarte pas très sensiblement de ce que permet d'écrire aujourd'hui la documentation de première main dont on peut faire état. Quand Pallavicino, en 1656 et 1657, publiera son *Istoria det concilio di Trento,* dans le dessein, affiché au titre même, de réfuter Pietro Soave Polano, il ne pourra découvrir dans l'ensemble dc l'œuvre que des inexactitudes de détail ct dont plusieurs même ne sont pas démontrées, il s'en faut.

A l'heure présente la question qui sc pose c'est tout simplement dc savoir si frà Paolo a disposé de sources qui n'existeraient plus aujourd'hui. Theiner et le P. Merkle le croyaient encore: le nouvel éditeur du *Concilium Tridentinum,* St. Ehscs, s'est élevé là-contre avec une violence qui nous paraît dissimuler mal la faiblesse dc son argumentation. Cf. St. Ehses. *Hat P. Sarpi/ûr seine Geschichte... aus Quellen geschôp/l die jetz nicht rnehr /Hessen?* dans *Historisches Jahrbuch,* t. xxvi, 1905, p. 299-313, et *Xochmats P. Sarpi ats Geschichlsqucllc. ibid.,* t. xxvif. 1906, p. 67-74. Encore, ce que le jésuite reproche au servile, c'est bien moins d'avoir inventé dc toutes pièces tel rapport de congrégation, tel mémoire d'un ambassadeur que d'avoir agi à la manière des historiens antiques qui mettaient dans la bouche d'un personnage tel discours qu'il était vraisemblable qu'il eut tenu cn telle circonstance déterminée. Nous sommes très loin des mensonges consciemment perpétrés que certains apologistes reprochaient Jadis à Sarpi. sans s'être préoccupés, très souvent, d'y aller voir.

O qui, par contre, doit être sans conteste reproché à l'auteur de Γ*Histoire du concile de Trente,* c'est à coup sûr son mauvais esprit. Encore que la phrase liminaire de Marc-Antoine de Dominis n'exprime pas toute l'intention du livre de Sarpi. elle ne laisse pas de manifester un des sentiments, obscurs ou conscients, qui animent le servile. L'histoire d'un concile ne peut Incontestablement être édifiante de bout en bout. Un concile est composé d'hommes, ayant leurs opinions, leurs préventions, leurs passions. Assemblées pour l'ordinaire en «les temps troublé ces réunions reflètent toutes les agitations de l'époque. Pour ceux qui les convoquent et eu dirigent les travaux, elles comportent une part d'aléa considérable; elles excitent les sympathies ou les résistances des tiers. Si cela est vrai d'assemblées telles que celles d'Ephcsc ou de Chalcédoine, terminées en quelques semaines, (pic faut-il dire du concile de Trente qui, avec des interruptions, se prolonge pendant plus dc dix-huit ans, qui, à de certains moments, paraît devoir avorter, puis sc ranime, s'éteint à nouveau, pour finir avec une précipitation qui laisse en suspens une foule dc questions. On se demande avec quelque inquiétude comment Pallavicino a réussi à faire dc ce long drame avec toutes ses péripéties le triomphe d'une volonté unique, celle de la papauté, allant d'une manière continue vers le but qu'elle s'était d'abord proposée. Les politiques pontificales ne peuvent être continues, il serait miraculeux qu'elles l'aient été ici, étant donnés tous les intérêts mis en jeu. Mais, si Pallavicino s'est inscrit cn trop vive réaction contre la tendance de Sarpi, i) n'en reste pas moins que ce dernier a manqué d'objectivité dans sa présentation générale, non peut-être des événements, mais des ressorts qui faisaient agir les principaux personnages du drame. Loin d'avoir été une conjuration contre la réforme de l'Église dans son chef et ses membres, rassemblée tridentine a posé les fondements de l'œuvre considérable (pii s'eflect uera dans cc sens au siècle suivant. Si elle a été obligée de définir au point de vue dogmatique nombre de points sur Icquels avait existé jusque là dans l'Églisc une certaine liberté, c'est que les brutales négations du protestantisme avaient contraint les défenseurs dc la foi à mettre en sûreté des afïlrmations considérées comme traditionnelles, (.'est aux réformateurs qu'il faut s'en prendre, si la dogmatique post-tridentine se hérisse dc tant d'anathèmes que le passé chrétien n'avait pas connus. Encore est-ce moins à ceci qu'en veut frà Paolo qu'aux intrigues et aux cabales par lesquelles la papauté se serait opposée à l'esprit de réforme, (/est moins le procès du concile qu'il fait, que celui de la papauté qui en a pris la direction exclusive, qui, par scs légats et par ses théologiens, a imposé toutes scs vues, qui n'a laissé à l'assemblée qu'une liberté singulièrement amoindrie. Qu'il n'y ait du vrai dans quckpies-unes dc scs remarques, c'est ce que nul historien digne de cc nom ne s'aventurera à contester, mais ce qui décourage et rebute le lecteur, c'est un parti pris de dénigrement systématique, qui. sans avoir l'air d'y toucher car le ton reste généralement modéré condamne toutes les initiatives de la Curie pontificale, celles-là même qui sont le mieux marquées au coin dc la prudence, de la sagesse, de l'opportunité.

Au fond, de quel esprit était Sarpi? Était-il, comme beaucoup le prétendent, passé de cœur au protestantisme. sc refusant à faire le pas décisif que d'autres faisaient à son époque, pour des raisons soit dc commodité personnelle, soit dc machiavélisme plus ou moins conscient? Beaucoup l'ont prétendu, catholiques cl protestants, et il faut dire que, si l'on était plus sûr ‹lc l'authenticité de toute In correspondance publiée, il faudrait leur donner raison, relies (pi'elles sont éditées en effet, nombre de lettres montrent que l'esprit de frà l'aolo penchait vers le protestantisme. Voir Busnclli, *Lcttcre di /ra P. Sarpi ai protestanti,* Bari. 1931. Elles iraient même à (aire conclure que. s'il restait dans l'Église, c'était pour mieux travailler, sous le masque qu'il continuait de porter, au triomphe d idées qui n et nient pas celles du catholicisme. Voir à ce point de vue les appréciations concordantes de la *Hcalencijclopddie* protestante et du *Kirehenlexikon* catholique Tout cela est vrai. Ne. conviendrait il pas cependant de faire remarquer que le protestantisme avec lequel sympathisait Sarpi était moins peut-être le protestantisme po.st-tridcntin. décidément arrête dans ses formules, que le réformisme qui.au début du xvr siècle, groupait des hommes comme Erasme, comme Lefèvre d Étaples et tant d'autres? C'est peut-être Le Courayeur, parce qu'il était du même esprit que Sarpi, qui a le mieux compris l'état d'âme du servile : Il était catholique en gros, écrit-il, cl quelquefois protestant cn détail, mais on ne peut désavouer que sur plusieurs points, il ne fût fort favorable au protestantisme. » Ci· n'était peut-être pas le meilleur moyen, au moment de la réaction qui suivit le concile de Trente, de comprendre soi-inêinc et de faire comprendre aux autres ce qu'avait été la grande assemblée qui marque si nettement un point singulier dans la courbe générale de l'histoire du christianisme.

Il y a une vie dr frà Paolo, rédigée par son nrol et confrère le frère I'ulgriice Mlcanz.io; elle a été imprimée en tête de Sdit Ion «1rs Oprrrdc Venise: *Vita del Padre Paolo delf ordine de'scrid e theologo della serenissima Itrpublica di Venetia.* dans *Opere,* t. i, p. 1-326; Ɓ»t d'elle que s'est très largement inspire Le Courayeur cn tête dr sa traduction de *VHistoire du concile.* Elle devrait être compléter rt rectifiée sur bien des points par la *Correspondance* dont nous avons dit l'essentiel dans le texte. C'est ce qu'a essayé dc faire, mais avec un parti pris dr dénigrement systématique, un anonyme se cachant sous le nom dc Mgr Fontanlni (archevêque titulaire d'Ancyre, t 1736). *Storia arcana delta vita di F. Paolo Sarpi.* Venise, 1803 (sur les conditions dr la publication de cct ouvrage, voir Stefani, *Sul uero nature della Storia arcana... attribu ita a Mgr Fontanini,* Venise, 1892). Plus sereine est l'œuvre de A. Bhinchigiovini, *Hiografia di Ira Paola Sarpi,* Bruxelles. 1836 rt de Balan, *Frà Panto Sarpi,* 1887. L'érection en 1892 du monument dc Sarpi a Venis·· a vain à la mémoire du servile un regain d'attention et diverses publications; signalons entre autres : Al. Pascolato. *Frà Paolo Sarpi,* Milan. 1893, où l'on trouvera une abondante bibliographic; Bev. Alex. Boberlson, *I rà Paula Sarpi. the greatest o/ the Venetians,* Londres, s. d. (1801). éloge dithyrambique du servile, et manifeste du plus violent antipaplsinc.

lui question de la valeur respective dc Sarpi et de Pallavicini comme historiens du concile île Trente a été jadis étudiée par Brlschar. *Beitrlhrilung der Kontrovcrscn Sarpis und Pallauicinis,* l'ubinguc, 1811; elle vaudrait d'être reprise avec sérénité, depuis que les actes authentiques de Trente sont accessibles.

Trois bonnes notices dans le *Kirchenlexicon* (Zeck), t. xvm. col. 1720 sq.; dans la *Protest. Healencyclopâdie* (P.Tschackrrl). t. xvn.col. IS6 sq.; cl dans f *Hnciclopcdia ibiltana,* t. xxx. 1936.

E. AMAXN.

SARTOLO Bernard, jésuite espagnol. Né à Tudcla en Navarre, plus probablement le 18 octobre 1653, reçu dans la Compagnie le Pr janvier 1668. il professa la philosophie et. pendant seize ăn In théologie à Salamanque ct à Valladolid; i) mourut à Tudcla le l septembre 1700.

On a du P. Sartolo diverses publications oratoires et hiogrnpliiipics, en particulier une vie de Suarez, *Nl eximio doctor t/ venerable Padre Franc. Suarez... en la fiel imagen de sus heroicas virtudes.* Salamanque, 1693, 180 p., ainsi qu'un traité *De scientia Dei.* paru dans un recueil théologiquc du P. Bonaventure Bada. Sommervogcl, t. vi. col. 1368, ŋ. l. Plusieurs ăutre ŧraité sont restés inédits. Sommervogcl. I. vu. col. 653.

Surtout on lui attribue un ouvrage présentant un réel intérêt pour l'histoire du probabilisme : *Lydius lapis recentis antiprobabilismi seu dissertatio theologica contru nuperos ejus propugnatores....* Salamanque, 1697, [461-258 p. Le livre (ut publié sous le nom du docteur/). *Francisco dc Pcrea, Granatensis* (François-Eustnche de Perça y Porrès, qui devint évêque de Placencia, puis archevêque de Grenade et mourut en 1733). D'après Dollinger-Beusch, *Moralstreitigkeiten.* t. r, p. 245, citant le témoignage du jésuite Gravida, ami de Sartolo, il aurait été écrit par le P. Sartolo, professeur à Vnlladolfd. Sommervogcl et Hurter tiennent celte attribution comme très vraisemblable; Astmin (t. vi, p. 359) la donne comme certaine.

L'ouvrage était précédé d'une longue censure (25 ƥage d'un Père mercédaire, Francisco Solis, professeur de théologie morale à l'université de Salamanque. Soifs, avant de donner son approbation chaleureuse au travail de Fauteur, s'élevait contre les efforts antiprobabilistes du P. Thyne Gonzalez et du cardinal Aguirre et s'étonnait que, l'ensemble des profeſsseur de Salamanque ayant été longtemps probabilistes, on pût admettre qu'ils nient erré.

Quant à l'auteur dc la *Pierre de touche,* il cite dans son introduction ces novateurs qu'il veut combattre : d'abord et surtout le général des jésuites, l hyrse Gonzalez, dont l'ouvrage *Fundamentum theologiir moralis,* écrit depuis 1671. venait d'etre publié a Borne en 1694, ci. ici. I. vt, col. 1493 sq.. puis le juriste Prosper Fagnano, le dominicain Gonvt. professeur à l'université de Bordeaux, le minime François Palanco, professeur *primanus* au collège de son ordre à Salamanque, le jésuite Thomas Muniessa. provincial d'Aragon et vigoureux zélateur des doctrines de son P. général (cf. Astrain. t. vi. p. 359). L'exposé cn 36 sections comprenait une *disputatio... de usu licito opinionis probabilis* et une suite *d'animadrerstones* particulières contre chacun des adversaires. Il sc terminait par une *admonestatio ex dim Bernardo, sermone nt de resurrectione,* où était dénoncée la *lepra proprii consilii.*

Parmi les arguments et les critiques qui sc succèdent non sans quelque désordre, nous ne relèverons que ceci : comment une doctrine, ‹|ui ferait courir tant de dangers à la morale chrétienne, a-t-elle pu être adoptée si unanimement et si longtemps dans l'Églisc? Thyrse Gonzalez, au lieu de vouloir imposer son opinion jHTsonnelle à sa Compagnie, devrait professer celle que tient le corps entier de celle-ci... L'antiprobabilisme vient des jansénistes et des lov anistes: saint Thomas, saint Antonin de Florence ct même des Pères de l'Églisc comme saint Jérôme ou un auteur païen comme Pline le Jeune ont été ouvertement probabiſliste Suarez, que ThxTse Gonzalez s'efforce dc tirer au probabiliorisme. a été toujours ct nettement probabiliste; c'est avec émotion que Fauteur prétend le venger et lui rend hommage. L'usage de la probabilité sérieuse répond à la prudence; il est légitime même en matière de justice, de contrat, de foi...; seul, il permet d'administrer aisément le sacrement de pénitence : comment en dehors de lui, le P. Gonzalez aurait-il pu entendre ces nombreuses confessions ğénérale dont il sc fait justement honneur dans son apostolat ancien?... Le livre est écrit avec chaleur et parfois avec une réelle finesse d'analyse, ňai il eût été autrement solide, croyons-nous, si, au lieu dc tenter une justification du probabilisme par son usage dans des maťière où il est particulièrement mal à l'aise (justice, contrat, foi. pratique médicale, etc.), les ĭimite du système avalent été plus nettement et plus systématiquenient marquées.

Le *l.ydius lapis* fut attaqué à son tour par le jésuite Ehrentrelch : *Heprabatio Lydii lapidis,* etc.. Home. 1699; cf. Sommervogcl, t. m. col. 351. n. 2. Đan sa *Heyula honestatis moralis* (1702), le P. Ignace Camurgo le combattit ău avec insistance; cf. Aslrain. I. vi, p. 360. Thyrse Gonzalez soupçonna-t-il ou même connut-il, au moins après la mort du P. Sartolo. que l'œuvre avail clé écrite par un de ses ŝujet Dollinger-Beusch *(loc. cit.)* le pensent, d'après une lettre écrite en 1702 par le P. général cl qu'a publiée Conclus, *Di/eza della Comp. di (iesù.* i. 29. En tout cas l'œuvre.

venant en Espagne après les critiques faites en Italie vers 1703 par le P. Paul Segneri et en Allemagne par e P. Bassler contribue à manifester combien élail profonde et étendue dans la Compagnie la résistance aux vues, bien Intentionnées du reste, mais jugées trop rigoristes et insulllsamment fondées de son chef.

Sommcrvogel. *Btbl. de la Comp. dr Jésus,* t. vu, col. 652-653; Hurler, *Xomcnclator,* 3 édit., col. 955; DÔllingcr-Remcli, *GescJuclite drr Morahtrritigkritrn....* t. i. 1889, p. 215; Astrnin. *Hist, de la Comp. dr Jesûs rn la assistenda dr Espafia.* t. VI, 1920. p. 359-360.

B. ΒηουπχΛιιΐ).

SARZANA (François-Mario de), frère mineur capucin italien (xvr-xvir siècles). Natif de Sarzana (prov. de la Spczia), il appartint à la province de Gênes et composa quelques traités inédits sur la *Pars B* do la *Somme théologique* de saint Thomas, a savoir *Dr Dco unoct trino, De divina pnedcslinalionc, Dr angelis,* rédigés à Milan, en 1615. ct conservés dans le ms. A"A' 17/. *B. 32,* in-8°, plus de 700 fol., à la bibliothèque municipale de Sarzana. Il est aussi l'auteur d'un *Tractatus de incarnatione,* composé à Milan, en 1614, ct contenu dans le ms. *XXVII.* A. 2. in-8°, plus de 600 fol., de la même bibliothèque.

Fr. Z. Mollino, O. M. Cap.. *Cappuccini genovesi,* t. ι *Note bioijrafiche.* Gênes, 1912, p. 42.

A. Τκι.τΛΒητ.

SARZIANO (Albert do) (1385-1150), frère mineur italien de l'Observance, l'un des principaux agents de l'union opérée au concile de l lorence entre les Orientaux, principalement les copies d'Egypte el les jacobites d'Abyssinie, el l'Eglise romaine et, avec les saints Bernardin de Sienne, Jacques de La Marche ct Jean de Capistran, un des promoteurs les plus ardents et les plus célèbres de la réforme de IObservance dans l'ordre des mineurs. Originaire de Sarziano (prov. de Sienne), dans le diocèse de (Jiiusi (Toscane). où Il naquit en 1385 d'une famille du nom de Bcrdini ou de Bardini, il reçut sa première éducation chez les conventuels. Il acquit, sous la conduite du célèbre humaniste Guarin de Vérone, une connaissance approfondie du latin el du grec, qui lui sera d'une grande utilité dans les importantes missions que plus tard il aura â remplir. Il revêtit l'habit franciscain chez les conventuels de Sarziano. puis passa, en 1115, à la réforme des observantius, dans laquelle Il fut reçu par saint Bernardin de Sienne. Venu à Vérone, en 1122, le P. Albert, après un sermon de saint Bernardin de Sienne à Trcvise. en l 123. rompit avec les études pour s'adonner entièrement à la prédication cl a l'évangélisation du peuple italien. De l 121 à l 130, il répandit la parole de Dieu dans toute la Toscane et. en 1131, il fut mis par le chapitre général des observants, célébré à Bologne, à la disposition du pape Eugène IV. qui avait demandé qu'on lui réservât six religieux pour qu'il pût en disposer à sa volonté. On le rencontre dans la suite prêchant à Naples el à Bologne, en 1133, ct en Lombardie, en l 131.

Eugène IV, qui dès le début de son règne rêvait de ramener les Grecs à l'Eglise romaine, confia, en l 135, une mission en Orient à quelques franciscains, parmi lesquels Albert deSarziano. En septembre l 135» celui-ci quitta Venise avec Barthélemy de Giano pour gagner Omstanlinople. Il devait faire en sorte que l'empereur, le patriarche ct la délégation de l'Eglise grecque se rendissent au concile de Ferrure et non à celui de Bâle, où, malgré le transfert fait par le pape à Fcrrare. continuait à siéger une partie des prélats, opposés à la translation, qui avaient également envoyé leurs délégués a Constantinople. Toutefois le séjour d'Albert a Constantinople fut de courte durée, puisque dès le 13 mars l 136 il envoyait une lettre de Jérusalem à Eugène IV. Il resta un an en Terre sainte el. le 9 juillet l 137, il sc rendit à Rhodes. Le 21 août de celle même année il arrivait à Venise. Il gagna ensuite Bologne, où il resta Jusqu'à l'ouverture du concile de Ferrari·. Il assista dans cette dernière ville à l'arrivée de l'empereur, du patriarche el de leur suite, respectivement le 28 février et le l mars l 138. L'union entre les Eglises grecque et latine fut solennellement conclue le 6 juillet l 139 à Florence, où le concile avait été transporte par le souverain pontife le 16 janvier 1139.

Ce premier succès stimula le pape a travailler aussi au retour à l'Eglise catholique des Arméniens, des Ethiopiens, des Coptes d'Egypte, des ChaldéenS, des Mésopotamlens et des Maronites. Il envoya Albert de Sarziano comme légat auprès des ('optes d'Étldoplc el d'Egypte, lui donna à cet effet d'amples pouvoirs et lui remit des lettres, datées de Ilorence le 28 août l 139, pour l'empereur d'Ethiopie. Zar'a Yâ'cqob, le mahmer (supérieur) du couvent éthiopien de Jérusalem. Nicodème, el les deux patriarches d'Egypte, le grec du nom de Philothée, ct le copte du nom de Jean. Il le chargea aussi d'un message pour les Copies ct leurs prélats. Albert s'embarqua avec sa suite à Venise au début de l l 10 et de Rhodes il gagna Jérusalem par Damiette. Il y remit les lettres pontificales au mahmer Nicomède ct annonça aux Coptes l'union récente effectuée entre les Eglises grccquo et latine. Il réussit à gagner le mahmer à la cause de l'union entre les Ethiopiens et l'Eglise catholique. Ayant reçu de ce dignitaire la promesse qu'il enverrait des délégués au concile de Florence pour opérer celte union, Albert se rendit en Egypte.

Il s'arrêta d'abord à Alexandrie, où résidait le patriarche grec Philothée. à qui il remit les lettres pontificales qui lui annonçaient le retour de l'Eglise grecque à l'Eglise latine. Dans sa réponse au pape, le patriarche exprima sa joie de l'heureuse issue du concile et dit avoir reçu de l'empereur de Constantinople une copie de la bulle d'union, exactement conforme à celle apportée par le P. Albert. Après avoir reçu ce document, il lit aussitôt insérer dans la liturgie le nom du pape, qui devait être lu à l'avenir à la messe avant celui des autres patriarches. D'Alexandrie, Albert se rendit au Caire, où résidait Jean, le patriarche des (.optes d'Egypte et le sultan, auquel il devait demander vainement un sauf-conduit pour l'Ethiopie. Albert remit les lettres et les présents d'Eugène IV au patriarche Jean, qui lit traduire la lettre en langue syriaque et en fit donner lecture au clergé ct au peuple dans l'église de Sainte-Marie à Zoïle. Albert ne pouvant se rendre en Ethiopie, resta en Egypte, où il évangélisa le peuple cl eut des disputes avec les docteurs de la loi. Il y déploya tant de zèle quo le peuple indigné se souleva contre lui. Condamné à mort, il n'échappa que grâce aux présents offerts par les chrétiens au sultan. Le patriarche Jean ayant délégué André, l'abbé du monastère de Saint-Antoine, pour les pourparlers au sujet du projet d'union, Albert finit par gagner complètement l'un el l'autre pour le retour des Coptes à l'Eglise romaine. Il faut toutefois reléguer parmi les fables le récit fait par quelques historiens, d'après lesquels \lbert, après avoir terminé sa mission i?n Egypte, mirait tenté de gagner l'Ethiopie par Constantinople, la Crimée et la Perse. En fait il resta en Egypte de juillet l 110 à la mi-septembre de la même année. H partit alors avec la délégation du patriarche Jean, qui avait â sa tête l'abbé André, représentant du patriarche.

D'Egypte, le P. Albert avec la mission copte sc dirigea vers Chypre rt de lâ vers Rhodes, où il devait attendre la légation du mahmer de Jérusalem, (pii n'arriva nu plus tôt (pie vers la fin d'octobre. De Khodes, \lberl envoya quelques franciscains, avec à leur tête Thoinih de Florence, en Ethiopie. Le mahmer Nicodème avait egalement donné au diacre | Pierre, chef de sa délégation, une lettre pour le pape, | datée du l l octobre l i 10. Mais, n'étant pas officiellement autorisé par l'empereur a travailler à l'union, il déclarait quo la délégation éthiopienne n'avait aucun mandat officiel pour opérer le retour des Jacobites à l'Eglhc romaine. Débarqués à Ancône en 1141, Albert el la double légation copte d'Egypte ct de Jérusalem se rendirent aussitôt à Florence, où le concile était réuni. Eugène IV envoya *h* leur rencontre une brillante escorte ct donna ordre à toutes les villes où ils passeraient de leur faire une magnifique réception. Arrivés à Florence vers la fin du mois d'août de l 111, le moine André lut. le 31, dans une séance solennelle présidée parle pape, les lettres de soumission de son patriarche ct, le surlendemain, 2 septembre 1411, le diacre Pierre, l'envoyé de Jérusalem, tint également une allocution au pape ct au concile. Dans la session générale du concile de Florence, le l février 1112, l'union fut enfin conclue avec les jacobites, en l'église de S.mta-Maria-Novella. Il est toutefois à noter que de fait l'union ne fut opérée qu'avec les jacobites d'Egypte el nullement avec ceux d'Ethiopie, puisque la délégation de Jérusalem n'avait aucune mission ofllcielle, comme le montre Th. Somigli, O.F.M., *Eliopia /rancescana nci documenti dei sccoli xv// e XV///.* I. î, ₱ part.» 1633-1613, *inlroduzione,* dans *Biblioteca biobibliografica della Terra santa,* III· sér.» t. i, Irr part., Quaracchl, 1928, p. uv-i.x.

Retourné dans sa province, le P. Albert n'y resta pas longtemps. Il fut élu. en effet, à l'unanimité, en juin 1112, ministre de la province de Padoue à la place du provincial décédé. Voir Augustin de Stroncone, *L'Umbria serafica.* dans *Miscellanea franc.,* t. iv. 1889, p. 185. Comme en cette même année saint Bernardin de Sienne se démit de la charge de commissaire général des observants cismontains, Albert deSarziano fut nommé à sa place. Enfin, toujours cette même année, comme le ministre général Guillaume de Casale était mort le 2 février 1112, Eugène IV éleva le P. Albert à la dignité de vicaire général de tout l'ordre le 18 juillet 1112. espérant ainsi obtenir l'union de l'ordre entier des franciscains, parce que le P. Albert était aimé et des frères de la communauté ct des frères de l'Observance. Son gouvernement toutefois ne dura que dix mois. Le chapitre général célébré à Padoue en l 113. auquel au moins deux mille frères tant observants que conventuels prirent part, fut présidé par Xlberl de Sarziano, que le pape avait désigné comme candidat au généralal. Les conventuels s'y opposèrent toutefois de toutes leurs forces, de sorte que saint Bernardin de Sienne, voulant apaiser les esprits, aurait dissuadé les observants de voter pour Albert. Aussi Antoine Rusconi de Côme fut-il élu général. Sur les prières d'Albert de Sarziano le pape confirma celle élection cl lui promit également d'intervenir pour libérer les franciscains envoyés en Abyssinie el devenus prisonniers des musulmans.

Le P. \lberl. ayant repris sa vie de missionnaire, parcourut en prêchant l'Emilie, la Vénétie» la Loinhardie cl y fonda des hôpitaux cl des maisons de refuge pour les vieillards el les enfants. Au chapitre général de Montpellier, en l 116, le pape le désigna avec Jacques de Prlmadizzl et les saints Jean de Capistran et Jacques de La Marche, pour prêcher la croisade contre le·. Turcs. La même année il pacifia la cité de Brescia en proie à la guerre civile cl y fonda un consent de clarisses. Le 18 mai 1119. il assista au chapitre général des observants au couvent de Mugcllo, près de b'Iorcnce Cl. le 15 août l 150, il mourut saintement au couvent de Saint-Ange à Milan, opérant des miracles après comme avant sa mort. Avecsainl Bernardin de Sienne, saint Jacques de La Marche. saint Jean de Capistran. Albert de Sarziano forma ce qu'on appelle ‹ les quatre colonnes de l'Observance ».

Malgré ses nombreuses occupations de tous genres. Albert trouva encore le temps d'écrire quelques traités comme *Tractatus de pernitentia,* composé en l 133, qui débute : A *pterisque et multis in torts; Tractatus de rucharidirr sacramento,* rédigé en 1122, qui commence *Credo vos patres carissimi,* etc., ct dr nombreuses lettres, dont certaines constituent de véritables opuscules, comme par exemple les deux lettres, qu'il écrivit en l 130 à Poggio Bracciolini ct Nicolas Niccoli, sous le litre *Apologeticum pro fr. observantibus,* pour défendre la réforme de l'Observance contre les attaques de ces deux personnages; une lettre envoyée, en 1145. à Thomas Bibblo. intitulée : *Dr conditione amicitiæ et de malitia inoidenlne;* trois lettres, destinées à François Marescalco, Philippe Benedidio et Christophe, évêque de Bimini, dans lesquelles, en l 131.il attaqua ct réfuta les théories obscènes, développées par Antoine de Palermo dans son ouvrage intitulé : *Erma/rodita* et dédié a (Some de Médlcis; une lettre écrite à Eugène IV : *Contra martyrum vituperatores,* dans laquelle il prend la défense du culte donné aux martyrs après leur mort; une lettre adressée,en l 115. au mineur Antoine Raudensis de Milan, dans laquelle il développe la thèse : *Quod nihil noceat ad virtutem humili loco nasci;* une autre, écrite en 1116, dans laquelle il traite *Dr insolentibus corripiendis,* etc. Cent vingt-cinq lettres et plusieurs traités d'Albert furent collationnés et annotés par le mineur irlandais-François Harold, qui y ajouta la biographie du célèbre franciscain, 'fout cela fut revu, corrigé, illustré de notes el édité par un autre mineur irlandais, Patrice DufHus. sous le litre : *Beati Alberti a Sarthiano. ont. min. rrg. obs., vita et opera.* Borne, 1688. Les bénédictins Edmond Martène et Ursin Durand publièrent à leur tour vingt-deux lettres d'Albert de Sarziano. dans leur *Veterum scriptorum et monumentorum... amplissima collectio.* I. in, Paris, 1726.

L. Wadding. *Annates min..* 3' cd.· t. IX· an. 1115. n. xxvui. Qnnracchi. 1932. p. 173; t. x. an. 1130, n. xxxviii-XLt. *ibid.,* p. 198-200; an. l 131. n. v. p. 210; an. l 133, n. xi. p. 218; an. 1131. n. ix-xi, p. 261-266; t. xi. an. 1439. u. iv. *ibid.,* p. 67; n. xiv-xx. p. 81-88: an. 1441» n. i-sa. p. 137-151; an. 1412, n. ni-\u. p. 179-185; an. 14 13, n. II-lti. p. 200-201 ; an. 1113, n. x. p. 273-271; an. l 146. n. xv-xvi, p. 303; I. xii. an. 1119. n. xvui, *ibid.,* p. 33-34; an. 1450, n. XI-XU. p. 73-71; *Scripture^ O. M..* 3· éd.» Home. 1906, p. 8; J.-l l. Sbaralra. *Supplementum.* 2 cd.. 1.1. Home. 1908. p 8-9; N. GUssbcrger, *Chronica,* ‹ian *Analecta franc.,* t. u. Quaracchi. 1887, p. 307-308; MarUnus de Florence. Compendium *chnnticarnm ft- mln.,* extrait *iVArch. feanc. hist.,* t. I-iv, 1908-1911. Quaracchl. 1911. p. 96. 98. 102. 494-106. 110; Denis I^ulinari de Florence. *Crtmache dei fr. minorl d. prov. di Toscana,* édite dal P. S. Mcnchvrini. O. F. M.» Arezzo. 1913. p. 31. 32. 35. 36. 41. 305. 360. 386-387, II l. 420. 432; Arthur de Mmi *Martyrtdoyiinn franc..* Paris. 1653. p. 369-370; Matcrllin de Civozza. O. F. M., *Storia universate dette missioni franerscane,* t. iv. Borne. 1S6O, p. 551-585; L. Lemmons, *Beati Bernardini Aquitani chronica fr. min. obi.,* Home, 1902. p. 19. 30-31; T. Somigli, O. F. M.. *EHopia franc,* citée, p. xlv-lx; Hvfele-Lcclercq. *Histoire des concites,* t. vu, 2 part., Paris. 1916. p. 1072 ct 1084-1088; H. Holzapfel» *tlandbuch der Gcschlchte des Franziska·ncrordens.* Frilxmçg-cn-Br.» 1909, p. 95, 118-119. 213, 221. 251, 690, 694; Fr. Haroldus, *B. Alberti a Surlhiiuto... inia ct opera.* Home, 1688; B. Neri, La *vita e i tempi del beato Uberto ita Sarteano,* Quaracchi. 1902; Fr. de SeMCvulle. *Histoire générale de Tordre de SainBFrançois.* t. i, Paris. 1935, p. 196-197; B. Hughctti. *L'archivio det S. Francesco di Fiasolc,* dans *Studi franctscani,* IIP série, t. x, 193S. p. 60-86» el en tiré a part, avec le titre : */ franctscani al concilio di Firenze,* Florence. 1938; Fl. Biccellari. *I'n francescano umanista. tt b. Alberto da Sartcano,* étude bien documentée. en cours de publication dans *Sludi franccscani.* IIP série, t. x. 1938. p. 22-18. 97-127. etc.

A. '11.I ΓΛΕΒΤ.

SASBOUT Adnm, frère mineur hollandais du xvr siècle, appelé encore Sa siio l », Sa s b o u t îî. – Originuire de Delft (d'où son surnom dc Dclflus), où il naquit le 21 décembre 1516. il commença scs études dans sa ville natale, pour les continuer à ITrecht. sous la direction du célèbre Georges Macropcdius (l.anghvcldl ou Lankveldt). Il s'y adonna à l'élude du latin cl du grec, puis ʌ celle de la dialectique et dc la rhétorique. Envoyé à Louvain ver. 153l. il y étudia la philosophie à la pédagogie du Château. où. le 22 mars 1637, il conquit le grade de maltrr-ès-arls, puis l'hébreu ct la théologie, d'abord au College des trois langues ou *Ruslidianum,* ensuite à celui du pape Adrien VI, sous la direction de Ruard Tapper et dc Jean Lenaerts de Hassell (I lassclius). Obligé de retourner dans sa ville natale, pour y refaire sa santé, il retourna à Louvain pour y continuer ses études de théologie interrompues au Collège du pape, où il célébra sa première messe. Il y fut promu bachelier formé en théologie. Hanté par le désir d'une perfection plus haute et s'en étant ouvert aux mineurs de Louvain, mais surtout à Tilman Clercx ou Ghybcns, qui. à celle époque, était président du Collège d'Adrien VI, il entra sur l'avis de ce dernier, le 17 avril 1511. chez les frères mineurs de Louvain, où il lit profession le 19 avril 1515. Successeur, dans la chaire ‹l'Écriture sainte dc François Tilelmans, qui, en 1536, était entré dans hi réforme des capucins (H. Felder, O. M. Cap., *Die Studirn im erslrn Jahrhundert des Kapuzinerordrns,* dans *Liber memorialis ord. /r. min. capuccinorum,* Rome, 1928, p. 93), il enseigna celle discipline jusqu'à sa mort, le 21 mars 1553.

Adam Sasbout. comme théologien, est l'auteur d'un *Commentarius super quatuor libros Sententiarum,* que Jean de Saint-Antoine, *Hibliotheca universa /ranciscana.* t. î, Madrid. 1732, p. 12, dit avoir vu à Cologne, en 1588, et qui est mentionne par L. Wadding, *Scriptores ord. min.,* 3' éd., Rome, 1906, p. 6; d'un *Tractatus de septem vitiis ct donis Spiritus Sancti.* conservé manuscrit dans *VArchie/ der Risschoppeli/ke Clerrzte* à La i lave (J. Bruggcman, *Inventuris van de archieven bij hel metropolitan!! kapille! van I treeht van de roomsch katholieke Kerk der Oud bisschoppelijkc Clrrczir,* La Haye, 1928, ŋ. l L p. 100), une *Oratio quodlibeta,* Louvain. 1552, dans laquelle il démontre la vérité de l'l glise du Christ.

Adam Sasbout se distingua surtout connue exégète. Il composa un *Tractatus de Scripturarum sensibus,* très remarqué en son temps et qui fut édité en tête de scs *Commentaria in Esaiam prophetam.* Louvain. 1556. Il y défend l'interprétation littérale, qui est le fondement cl la source de tous les autres. Il est aussi l'auteur de *Commentaria in Lsaiarn prophetam,* Louvain, 1556, in-l°, 137 p.: Anvers. 1573, in-16,377-vi p.; d'une *Explicatio in omnes t). Pauli ct quorumdam aliorum apostolorum epistolas,* Louvain, 1556, in–l% 179 p.; Anvers, 1561, in-8°, 107 p. Panni ccs *quidam alii apostoli* doivent être compris saint Pierre cl saint Jude, puisque selon L. Wadding, *op. cit.,* p. 6. il composa une *Explicatio in epistolam posteriorem S. Petri* et une autre *in epistulam catholicam Ɨuda apostoli.* L'authenticité de ces commentaires sur Isaïe ct saint Paul a été mise en doute par quelques-uns, qui prétendirent qu'ils concordaient parfaitement avec ceux de Jean Lcenacrts, professeur d' Adam Sasbout, auquel conséquemment il fallait les attribueret pas à Sasbout ; cil? a été défendue par Sasbold Vosmecr, dans la vie qu'il écrivit dc son oncle Adam Sasbout, entre 1602 cl 1613 (éditée par D. Van l lcd, dans *Arch. /rane. hist.,* t. ɣɣiv, 1931, p. 196-206) et par Michel Vosmecr. dans *Homilite Adami Sasboldi accurate récognitif. Accessere rev. patris vita, responsio adversus amulam, item argumenta horniharum,* Cologne, 1613.

Adnm fut apprécié aussi comme prédicateur il fut souvent invité à prêcher aux prêtres et aux étudiants de l l niversité. On peut voir les litres dc ses principaux sermons dans L. Wadding, *op. cil.,* p. 6. Pour les versions thummdcs inédites et imprimées des sermons d'Adam Sasbout, voir l). Van Heel. \ *du inedita Adamt Sasbout. (). t'. M. (^ 156-i), auctore Susboldo Vosmecr,* dans *Arch. /rune, hist.,* l. ɣɣiv, 1931, ρ. 209 et 211-212. Il existe aussi deux éditions des *Opera omnia* d'Adam Sasbout, à Cologne, en 1568, in-foL, 722 p., et en 1575, ln-fol.v 701 p.

L. Wadding, *Annales minorum continuati* t. x\m. an. 1553, n. xi-xvi, Qunrncchi, 1933, p. 370-372: du même, *Scriptores O. M.,* 3· éd.. Rouie, 1906. p. 5-7; J.-ll. Sbaralea. *Supplementum,* 2· ‹·‹!„ t. I, Ruine, 1908. p. 2; Ih Gonzaga. *De origine seraphim· religionis,* Rome, 1787. p. 992-993; Henri Sedulius, *Historia seraplilca,* \nvcn, 1613, p. 662 ‹'t 667; \rlhur do Munster, *Marlgrologium franc.,* Paris, 1638, p. 609; S. Dirks. *Histoire litl. et bibliogr. des fr. mineurs de TObservancc,* Anvers, 1885. p. 87-89; *Analectes pour servir a Thist. crelCs. dc la Rclgique,* I. XXII, Bruxelles, 1899, p. 208-211; *Riogruphlc nationale de Pelgigue,* t. xxi. Bruxelles, 1890. col. N. Vernuheus. *Historia acadcmirr iMtmnicnsix, 2ϑ* ed., Louvain, 1667, p. 202-206; G. Hesse. *Adamus Sasbout.* dans *Sint /Inlonflis maandschrift,* t. xv-xvi. 1909-1910; 11.1 hirtcr, *Xomrnclalor,* 3'éd., t. n, col. 1505-1506; I). Van I leel, *I)e minderbrader Adam Sasbout ail Dclfl,* dans *lUydragrn voor dr gesch. u. h. bisdom Haarlem.* I. L, 1933. ρ. IOI-H I.

A. Tɛı.tαɛɳt.

SASSERATH Raynier, frère mineur conventuel allemand du xvnr siècle. - - Né le 20 août 1696 à Holtzheim, près de Neuss, en Rhénanie, il entra chez, les conventuels, a Cologne, en 1712. Promu docteur en théologie, le 22 janvier 1711, à l'université de Cologne, il y enseigna pendant de longues années la théologie morale et exerça à plusieurs reprises la charge de doyen de In faculté de théologie. Il fut pendant longtemps examinateur synodal et exerça la charge de ministre de la province de Cologne des conventuels. Il mourut à Cologne^ en février 1771.

Raynier Sasseralh s'est acquis une grande célébrité surtout par son manuel de théologie morale : *fùirsus theologia moralis tripartitus cum casibus practicis ubique insertis, et per modum synopsis cuilibet tractatui ad/unrtis, ac compendiose solutis, ad usum ct captum s. theologia candidatorum summatim elucubratus, ct quotidianis lectionibus suis auditoribus traditus in aula theologica altnte universitatis ('.olonirnsis,* Cologne, 1753; l-Tancforl et Bonn, 1760 (2' éd.); Augsbonrg, 1771 (Ie éd.). (.c cours de théologie morale se divise en trois parties, dont la Ire comprend les traités *Dr actibus humanis. De legibus, Dc conscientia. Dc peccatis, D.· censuris* ct *Dr virtutibus theologicis* (621 p. sans les préfaces et la table); la IIF, *Dc virtute religionis in genere rt in specie rt dr peccatis ei oppMitis, De jure ct justitia. De contractibus* (726 p. sans l'index); la IIP, *Dr sacramentis in genere ct in specie* (717 p. sans la table). l'Ir des grands mérites de cet illustre conventuel consiste, sinon à avoir introduit, au moins ά avoir adopté un des premiers ta division susmentionnée dc la matière cl des traités de la théologie morale, de sorte qu'l) doit être considéré comme un des Initiateurs de la théologie morale moderne. P. Gury, S. J., doit sa réputation en grande partie au conventuel Sasseralh, dont il dépend étroitement.

Raynier Sasseralh fut aussi un des premiers défenseurs du probabilisme, bien qu'il le limite encore plus à la théorie qu'à la pratique, tout en confessant qu'il est licite de suivre le probabilisme en conscience. Ainsi i) affirme, rn principe *Licitum est sequi vere probabilem Opinionem etiam in concursu probabilioris lutionsque. De conscientia,* diss. IV, n. 23 sq. Dans la pratique, par contre, il est réservé et même timoré. Cet ouvrage ayant été attaqué deux fois par un théologien de ·. Riiynler Snsscrath y répondit également deux fois par une *Hrpllca,* publiée respectivement aOilogne en 1761 (t 1762. D'après IL Hurler, *Xomcnclatar,* 3 cd., t. v, col. 232. il serait encore l'auteur d'un *Directorium con/essariorum,* Cologne, 1781.

I). Spnracfo, O. M. tamv.. *Trammrntt Mo-blbllografiel di scrittori ed aulori minori convcnhiall dotjli allinit annt del 600 al Γi.Zv,* extrait dr *Mitcrll. franc.,* t. xxvn-xxxi. 1927-1931. \ssise. 1931. p. 169-170; H. Ilurtrr, *Xamenchitor,* 3· êil.. t. v. col. 232-233.

A. Tɪ.ɪ iairt.

SASSO FERRATO (Fortunat do), frère mineur capucin italien (xviiF-xtx· siècles). — Né à Sassofcrralo (prov. d'Ancône) en 1735. il entra en 1753, chez les capucins dc la province de la Marche d'Ancône cl mourut ù l rbino en 18Hi. Il a publie : *Saggi di duveri ecclesiastici esposti ad un chicrico chr brama di degnamente disporsi agli ufllci di con/essore e di [ŋ ιy· roco,* l rbino. 1802, in-80; *La /elicita di una /amiglia crisliana.* I rbino, 1802. in-8°, 133 p.; *l.a per/ezionc delta religiosa nel chiostro,* l rbino, 1803, ln-8°, 95 p.; *Ritiro spirituale di un religioso liepido che brama rimettersi nel perduto /ervore c vuolc attendere alla per/ezione.* Macerata, 1805. in-8·'. 210 p.

Jenn-Marlr dc Kntisbonnr, O. M. Cap., Cahi/oyiw *scriptarum ord. min. capuccinorum ab anno l747 nd an. 1B22,* Home, 1852, p. 21 Joseph dr I'trino. O. M. Cap.· Nwo/oyfo *de! tr. min. cappuccini délia prov. Picena,* Ancône, 191 l. au 26 mars: du même, *(ili ttrltlori cappuccini dette Marche e le loro opere edite cd inedite,* Jrsi, 1928, p. 12-13.

A. Teetafjit.

SASSOLINI Antoine, frère mineur conventuel italien (xv-xvr siècles). – Né à Florence vers l 175. i) eut comme maître dans l'ordre, Georges-Bénigne de Salviati, dont il fut un fidèle disciple, et sous la direction duquel il trava'lla pendant environ vingt ans. Élu général au chapitre de Bologne, en 1519, il aurait régi l'ordre pendant quatre ans, jusqu'au chapitre général d'Assise, en 1523, duquel on n'a pu rclrouxcr jusqu'ici aucune notice, de sorte (pic l'on ne sait pas si Antoine Sassolini a clé réélu comme général ou si un autre lui a succédé. Voir L. Wadding, *Annales minorum,* 3' éd.. I. XVI. an. 1519, n. vi, ct an. 1523. n. xm. p. 91 cl 181. Il parait toutefois qu'il doit y avoir eu un autre général entre Antoine Sassolini et Jean A igerio. qui fut élu au chapitre général deSpolèle.en 1529 (L. \\ adding, *op. cit.,* an. 1529, n. xxx, p. 321), puisque, le 25 juillet 1525, Ant. Sassolini fut promu évêque de Minervino Marge, suffragant de Bari. Voir C. Eubel, *Hirrarchia catholica,* 2' é(L, l. m. Munster. 1923. p. 215. Il mourut en 1528 à Florence.

\ntolne Sassolini est l'auteur d'un traité intitulé : *Coscicnza illuminata,* écrit pour Marie, tille dc Jacques de Salviati, famille aristocratique de l lorence. ct édité en celle ville, en 1512, in-l°, dans lequel on peut trouver beaucoup de details biograpltlqucs sur Georges-Bénigne de Salviati.

L. Wadding· *Scriptores O, M.,* 3· rd.. Rome, 1906. p. 29-3u; J.-ll. Sbarnlca· *Supplementum,* 2 rd., t. i, Home, 1908. p. 95-96; I». Rfdolfl dr Tosslgnano. *Historia seraphlctr religionis.* \raise. 1586, p. 196 f Jt. Holzapfel, *Handbuch der (ieschichte des hranziskanerordens,* lTibourg-cn-B.. 1909, p 699; 11. l turtrr, A*omrnclator.* 3· êd,, t. II. coi. 13 IS; N. Pupilli. *XtinnrilH' convcntnales lectores,* dans *Miserti. Iranc.,* t. xxxm, 1933, p. 21 L

\. Tɪ ı TA! HT.

SATISFACTION. Nous avons à parler ici de la satisfaction comme élément de la vertu cl du sacrement de pénitence. Avec la *contritio cordis* et la *cun/fssio oris,* la *satisfactio operis* constitue cc que le langage théologique en appelle les « parties ». Le concile de Trente, sess. xn, c. m et cnn. L les dit • requises toutes trois, par institution divine, pour que le sacrement soit complet *(ad integritatem sacramenti)* cl la rémission des péchés pleine et parfaite . Denz.-Bannw., n. 896. En ce sens *(hae ratione j,* observe-t-il. on les appelle la *quasi-mnlrria* du Mûrement. *Ibid.* Celte dernière expression a donné lieu a des interprétations qui varient avec les théories admises sur la constitution du sacrement de penitence. Voir («allier. *De pirnitenha,* 2· éd,, n. 278 186. Nous n'avons pas a y revenir ici. Supposées connues les opinions qui ont cours *à* ce sujet dans l'Église, nous nous occuperons uniquement de cc qui est propre à la satisfaction.

ÎXTHODtarnOX. LI SATISFACTION D'APRES LE CONCILE de Trente. Ie *Sommaire des chapitres et des canons,* – Le concile a parlé de la satisfaction dès la session vi, c. xiv, a propos de la rémission des péchés commis après une première justification. Il a noté que la pénitence requise pour obtenir le pardon comporte, en plus dc la contrition ct de la confession *saltem in ooto,* la satisfaction sous forme d · · jeûnes, d'aumônes, de prières ou d'autres exercices de piété ; Denz.-Bannw., n. *M".*

Il a précisé en outre que la satisfaction ainsi offerte visait à éteindre la dette non point de la peine éternelle, qui est remise en même temps que la faute elle-même, mais dc la peine temporelle qui. à la différence dc cc qui arrive au baptême, peut persister après l'absolution. *Ibid.,* n. 807 cl 8l<>.

Mais c'est a la session xn qu'il s'y est arrêté le plus longuement : c. vni cl ix ct canons 13-15. L'occasion en a été l'erreur luthérienne sur l'inutilité des œuvres sallsfactoires : leur attribuer quelque valeur en vue de la rémission du péché serait pour le moins renouveler l'hérésie de Pélage ct méconnaître l'irrémédiable incapacité de l'homme à rien faire par lui-même qui soit utile pour le salut. Les proclamer necessaires et en faire une obligation aux pénitents serait méconnaître In satisfaction ct les mérites du Christ, qu'on déclarerait par là-mêmc insuffisants à procurer notre justification. C'est là-contre que vont les définitions et la doctrine du concile.

Le c. vm expose la nécessité cl les clTcts de la satisfaction. Il commence par rappeler le dogme qui en est le présupposé : le pardon proprement dit du péché, la rémission de la coulpe. n'entraîne pas toujours de soi la rémission dc toute la peine qui lui est duc : plusieurs trait de la sainte Écriture prouvent le contraire et ainsi convient-il d'ailleurs à la clémence divine. Les effets et les avantages de la satisfaction imposée pour le péché en montrent la convenance. Par la. de plus, nous nous rendons conformes au Christ qui a satisfait â Dieu pour nos péchés et, loin que nous sous-estimions ainsi la portée de scs mérites, nous lui rendons bien plutôt hommage, puisque nos satisfactions n'ont de valeur aux yeux dr Dieu qu'a cause de lui cl comme offertes par lui. Cela fait, le concile rappelle aux ministres du sacrement l'obligation d'imposer une satisfaction cl les principes dont ils ont à s'inspirer pour cela : ainsi exercent-ils le pouvoir de • lier que le Christ leur a donné en même temps que celui dc « délier ».

Le c. îx explique en quoi peuvent consister les œuvres satisfactoires. En plus de celles dont on fait choix soi-même ou que le confesseur impose, il y a aussi les peines de la vie, que leur acceptation suffit à rendre satisfactoires.

Les trois canons qui correspondent à ccs chapitres disent anathème à qui exclurait la possibilité pour l'homme, grâce aux mérites de Jésus-Christ, de satisfaire à Dieu pour la peine temporelle duc au péché; à qui dénoncerait dans cette pratique une tradition (l'origine purement humaine ou une atteinte à la doctrine de la grâce ainsi (pi'aux mérites de Jésus-Christ; à qui, enfin, contesterait à l'Eglise le pouvoir de · lier ainsi le pécheur et prétendrait ne voir qu'une

fiction dans la persistance d'une peine restant d'ordinaire â subir après la rémission du péché par le pouvoir des clefs.

2· *Textes.*

Chapitre VIII. — Nécessité et effets DE LA SATISFACTION

I. *Le dogme fondamental et ses preuves.*

Demum, quoad satisfactionem. ʠua ex omnibus pamitentlæ partibus. quemadmodum a Patribus nostri: Christiano populo fuit per pctiio tempore commendata, Ha una maximo nostra fetate summo pietatis pnrtextu Impugnatur ab iis. *qui speciem pietatis habent, virtutem autem ejus abnegarunt* /II TIτη.,ιιι, 5). sancta Synodus declarat falsum omnino <n«e et a verbo Del alienum, culpam a Domino nunquam remitti quin universa ellam ptena condonetur. Perspicua enim et illustria In sacris Litteris exempla (s . gr. Gen., III. 16 sq.; Num., xn. 1 l sq.; xx. II sq. ; II Rcg., xn, 13 sq.. etc.! rcpcrluntur, quibus pneter divinam traditionem, hic error <|uam manifestissime revincitur.

Sane ct divina» ʃustitia ratio exigere vidolur. ut aliter ab eo in gratiam recipiantur. qui. ante baptismum, per ignorantium deliquerint, aliter vero, qui semel apoccati ct d.nnonis servitute liberati, rt accepto Spiritus Sancti dono, scientes *templum Dei violare* (1 Cor., in. 17) et *Spiritum Sanctum contristare* |Eph., iv, 30) non formidaverint.

Et divinam clementiam decet, ne ita nobis absque ulla satisfactione peccata dimittantur, ut. *occasione accepta* (Boni., vir. 8), peccata leviora putantes, vehit Injuriosi ct *contumeliosi .Spiritui* 5unc/o(llebr., x. 19), in graviora labamur, *thesaurizantes iram nobis in die irir* (Hom., n. 5; Jac., v. 3).

Enfin, la satisfaction. Recommandée do tout temps au peuple chrétien par nos Pères, elle est aussi de toutes les parties de la pénitence celle que, sous le prétexte d'une extrême piété, s'appliquent le plus â attaquer aujourd'hui ceux qui, · ayant 1rs apparences de In piété, en ont rejeté la vérité ·. Le saint concile déclare (donc à cc "ujotj qu'il o»t absolument faux ct etranger à la parole do Dieu quo la faute (la coulpe] ne soit jamais remise par le Seigneur sans que le soit aussi toute la peine. Dans les saintes Lettres, en effet, on trouve des exemples très significatifs et fameux qui. mémo mise à part hi tradition divine, réfutent péremptoirement cette erreur.

La justice divine d'ailleurs semble exiger qu'il y ait une différence dans ht manière de recevoir en grâce ceux qui, avant le baptême, ont pêche par Ignorance rt ceux qui, apres avoir été libé-és do la servitude du péché ct du demon ct avoir reçu le don du Saint-Esprit, n'ont pas craint de < violer · sciemment « le temple de Dieu · ct de · contrister le Saint-ISprit ».

La divine clémence elle-même se doit de ne pas nous remettre nos péchés sans aucune satisfaction; il serait â craindre autrement, que, • prenant occasion de la pour en sous-estimer la gravité el devenant en quelque sorte ingrats et « injurieux envers le Saint-Esprit ·, nous ne tombions dans des fautes plus graves el ne nous « amassions ainsi un trésor de colère pour le jour décoléré .

2. *Utilité des satisfactions.*

Procul dubio enim magnopere a peccato revocant, rt quasi freno quodam coercent hir satisfactoriæ pœnæ, cautloresque ct vigilant lores In futurum pænitcntcseffichmt; medentur quoque peccatorum reliquiis, et vitiosos habitus male vivendo comparatos contrariis virtutum actionibus tollunt. Neque vero securior ulla via in Ecclesia Del unquam existimata fuit ad amovendam Imminentem n Domino pœnam. quam ut ʠa pteniʠrntla opera (Matth·· ni. 28; tv, 17; xi, 21, etc.) homines cum voro animi dolorc *frt>* (picntcnt.

Il n'y a pas de doute, en effet, que CCS peines satlsfactolres ne contribuent grandement â détourner du péché; elles sont comme un frein qui retient et elles rendent les pénitents plus attentifs et plus vigilants pour l'avenir. Elles sont aussi un remède contre les restes du pêche : les habitudes vicieuses contractées par suite «l'une vie déréglée sont détruites par la pratique des vertus contraires. Aussi, dans Γ Eglise de Dieu, n'a-t-on jamais pensé que, pour écarter les châtiments divins. il existât aucun moyen plus sûr quo celui des œuvres de pénitence accomplies avec une véritable douleur de l'âme.

3. .Vox *satisfactions cl celles du Christ.*

Accedit nd ha»c. quod, dtim satisfaciendo patimur pro peccatis, Christo Jesu, qui pro nostris peccatis satisfecit (Horn., v, 10; I Joa., II, I sq.), *ex quo* omnis *nostra sufficientia est* [11 Cor., m, 5), conformes officimur, certissimam quoque indr arrham habentes, quod, si *compatimur, et conglorificabimur (ct.* Hom., vm. 17).

Neque vero ita nostra est satisfactio h;ec. quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Christum Jesum, nam qui ex nobis tanqimm ex nobis nihil possumus, eo coopérante, *qui nos confortat, omnia possumus* (cf. Phil., iv. 18). Ita non habet homo unde glorictur; sed omnis *gloriatio* (cf. I Cor., i, 31 ; II Cor., x, 17; Gal., vi. I I) nostra in Christo est. *in quo vivimus, in quo movemur* (cf. Act., xvn. 28J, in quo satisfacimus, *facientes fructus dignos pvnitentia·* (cf. Luc., in. 8). qui ex illo vim habent, ab Hio offeruntur Patri, et per illum acceptantur n Patre, A coin s'ajoute encore que les souffrances ainsi endurées afin de satisfaire pour nos péchés nous donnent avec Jésus-Christ, qui n satisfait pour nos péchés et île (pii vient toute notre suffisance », une conformité (pii nous devient un gage très certain de la gloire â partager avec lui si nous partageons ses souffrances »,

Et ccttc satisfaction dont nous nous acquittons pour nos péchés n'est fxiint tellement nôtre qu'elle ne soit point par le Christ-Jésus.car nous qui, do nous-mêmes, ne pouvons rien comme venant de nous-memes. par la coopérât lon «de celui <pii nous fortifie, nous pouvons tout ·. \insl l'homme n'a-t-il rien dont il puisse sc glorifier; toute notre glorification , nu contraire, est dans le Christ, « en qui nous vivons, en qui nous nous mouvons ·, en qui nous satisfaisons en faisant de dignes fruits de pénitence ·. qui tiicnt de lui leur valeur, qui sont offerts par lui au Père et, par lui. sont acceptés par le Père.

•I. *Les pénitences à imposer.*

Debent ergo sacerdotes Domini, quantum spiritus et prudentia suggesserit, pro qualitate criminum et pænilentium facultate, salutares ct ĉonveniente satisfactiones injungere, ne. sl forte peccatis connivcant et indulgentius cum pænitcntibus agant, levissima qmrdiun opera pro gravissimis delictis injungendo, alienorum peccatorum participes efficiantur (cf. I Tim., v. 22).

Les prêtres du Seigneur, par consequent, dans la mesure o(i le leur suggérera l'esprit et la prudence, en tenant compte «|·» la qualité des fautes et de hi possibilité des penitents, doivent leur enjoindre des satisfactions salutaires et convenables. A fermer les yeux sur leurs péchés et fi leur témoigner trop d'indulgence en se bornant à leur prescrire quelques œuvres très légères pour des fautes très graves. Ils auraient fort n craindre do prendre leur part des péchés d'autrui.

I labcant nutem præoculis, ut satisfactio, quam Imponunt, non sit tantum ad novne ʠita custodiam et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad pneteritorum peccatorum vindictam et castigationem : nam claves sacerdotum non nd solvendum dumtaxat sed el nd ligandum concessas ellam Antiqui Patres et credunt el docent (cf. Mnlth., xvi, 19; xvfii. 18; Jon., xx. 23).

Nec propterea existimarunt sacramentum pa»nltentire esse forum ine vel [xenarum; sicut nemo unquam catholicus sensit, ex hujusmodi nostris satisfactionibus vim meriti ct satisfactionis Domini nostri Jesu

Ils doivent être attentifs fi ce (pie la satisfaction Imposée ne tende pas uniquement â sauvegarder hi vie nouvelle el à guérir do l'infirmité; elle doit aussi venger et châtier Ici péchés passés. Les clefs des prêtres, en effet, n'ont pas été accordées uniquement pour délier; elles l'ont été aussi pour lier, et telle est la foi, tel l'enseignement des anciens Pères.

Leur pensée, pour cela, n'a pas été que le sacrement do pénitence fût un for de colere ou pénal; «le mémo aucun catholique n'n-t-ll pense que par ccs sortes de satisfactions nous rejetions dans l'ombre ou nous son-

Chilstl vcl obtcururl vol aliqua «'X parte imminui. Quod dani novatores Intel-llgerc volunt, Ha opt lmam punitenthun novam vitam esse docent, ct omnem satisfactionis vim et usum tollant.

(Certaines éditions de cc décret portent *nolunt* nu lieu de *nolunt,* l.e sens général de la phrase reste lo même, mais l'objet de la première proposition est différent. Dans cette hypothèse, il faudrait traduire : ('.'est pour se refuser à le comprendre ainsi quo les novateurs, etc.]

gions â diminuer en quoi que er soit la valeur du mérite et des satisfactions de Notre-Seigneur Jésus-Christ. C'est pour s'attacher h l'entendre ainsi que les novateurs définissent la pénitence In meilleure < une vie nouvelle ·; par là, ils dénient toute valeur h la satisfaction ct ils en suppriment tout l'usage.

Chapitre ix. — Des ŒVVBES SAT1SFACTOIRKS

Docet pneterra tantnm esse ðivina munillcent lro largitatem, ut non solum pœnls sponte a nobis pro vindicando peccato susceptis, aut sacerdotis arbitrio pro mensura delicti impositis. sed etiam — quod maximum amoris argumentum est — temporalibus flagellis a Deo inflictis ct a nobis patienter toleratis apud Deum Patrem per Christum Jesum satisfacere valeamus.

[Le concile] enseigne en outre <|iie la divine munificence, dans mi libéralité, nous permet de satisfaire auprès de Dieu, grâce à Jésus-Christ, non seulement par les peines que nous nous infligeons de nous-mêmes pour nous venger du p<ché ou que le prêtre juge à propos de nous imposer d'apres la gravité de nos fautes, mais aussi — CO qui est la plus grande preuve de son amour par les épreuves temporelles infligées par Dieu, que nous supportons avec patience.

Catum 13.

Si qui» dixerit, pro precatis, quoad punnm temporalem, minime Deo per Christi merita satisfieri ptenis, ab eo inflictis ct patienter toleratis vel a sacerdote injunctis, sed neque sponte susceptis, ut jejuniis, orationibus. eleemosynis vel aliis etiam pietatis operibus, ntque ideo optimam panltentiam esse tantum novam vitam, A. S.

Si quelqu'un dit qu'on ne saurait nullement, grâce aux mérites du Christ, satisfaire â Dieu pour scs péchés, quant a la peine temporelle, soit par les épreuves envoyées par lui ct patiemment supportéos.soit par(pie spcim le prêtre impose, soit même encore par celles qu'on prend sur soi de s'infliger, comme sont les jeûnes, les prières, les aumônes ct autres œuvre de piété, en sorte qu'il n'y ait de bonne pénitence qu'une vie nouvelle, qu'il soit anathème,

Canon //.

Si quis dixerit satisfactiones, quibus p.rnitentrs per Christum Jesum peccatn redimunt, non esse cultus Del sed traditiones hominum, doctrinam de gratia ct verum Dei cultum atque Ipsum beneficium mortis Christ i obscurantes. A. S.

Sl quelqu'un dit que les satisfactions par lesquelles, grâce â Jésus-Christ, 1rs pénitents rachètent leurs péchés ne sont pas des hommages rendus à Dieu, mais des traditions humaine» qui jettent dans l'ombre la doctrine de la grâce, le vrai culte de Dieu ct jusqu'au bienfait de la mort du Christ, qu'il soit anathème.

Canon 13.

Si <|iils dixerit claves Ecclesia· mc datas tantum ad solvendum, non etiam ad ligandum, el propterea sacerdotes, dum imponunt pœnas confitcntibus, agere contra finem clavium et contra Institutionem Christi, et fictionem esse quod, virtutrcla-

Sl quelqu'un dit (pie les clefs de l'Églisc lui ont été données uniquement jw>ur délier ct non pas pour lier rt (pic les prêtres, par conséquent, quand Ils Imposent des peines n ceux qui se confessent, vont a l'encontre de leur destination ct de l'institution du Christ; et qu'il y a fiction ô parler, une fols la peine éternelle remise par le pouvoir des clefs, d'une peine temporelle restant la plupart du temps h subir, qu'il soit anathème.

vium sublata perna æterna, perna temporali» plerumque exsolvenda remanent. A. S.

3° *Synthèse doctrinale.* - 1. *Aspects variés de la satisfaction.* — De ccs documents, nous avons surtout à retenir ici le but assigné â la satisfaction. C'est lui qui caractérise les œuvres ou les peines de tout genre que le concile appelle de cc nom. Qu'on s'y applique dr soi-même ou qu'on les accepte, elles marquent une react ion cont rc le péché et cet te réaction vise à la fois le passé et l'avenir. Punition ou expiation volontaire du péché, ccs peines ct ces œuvres contribuent â obtenir qu'il soit pleinement pardonne, que soit remise en particulier la peine temporelle restant due après le pardon de la faute clic-même. Elles sont considérées comme un remède au mal qu'est le péché et aux suites qu'il entraîne : elles en extirpent les restes. Mais, par là même, clics contribuent à prévenir les rechutes : elles rendent l'homme plus attentif à la gravite du péché et clics l'aident à s'en préserver.

Les effets ainsi énumérés, le concile n'entend pas dire que les œuvres sat isfactoire.s les doivent tous produire. Il s'en faut d'ailleurs que ces notions de sanction ou de châtiment, de compensation ou de réparation, de remède ou d»· préservatif, de frein, de leçon ou d'exercice d'entraînement dérivent toutes egalement dr l'idée première de satisfaction. On peut y voir ct l'on y a vu un moyen de sauvegarder les intérêts de Dieu ct les intérêts surnaturels de l'homme, de la société chrétienne; une justice vindicative à exercer ct des peines médicinales à infliger; une réaction contre le péché à provoquer chez le coupable ou l'ordre moral à rétablir en lui ct le pardon à solliciter d'un Dieu justement offensé. Chacun de ccs aspects est fondé. Au cours des siècles, les uns ou les autres ont plus ou moins retenu l'attention. L'importance a leur attribuer varie nécessairement selon que se distinguent ou sc confondent, dans la lutte contre le péché, le for interne cl le for externe, la rémission de la faute ct celle de la peine, l'action proprement sacramentelle et l'action disciplinaire, la rentrée en grâce avec Dieu cl l'œuvre de réforme morale ou ascétique â accomplir dans les âmes.

Cependant, parmi ces aspects de ce qu'on appelle la satisfaction, le concile s'applique surtout à mettre en lumière ct à justifier celui de la compensation pour la peine temporelle due après le pardon de la faute elle-même. C'est celui auquel s'en prenaient surtout les protestants, ct par là s'explique l'insistance du concile; mais c'est aussi, en matière de sacrement, le sens usuel du mot satisfaction. Il désigne les prières ou bonnes œuvres que le confesseur prescrit au pénitent quand il lui donne l'absolution. Le plus souvent, pour ne pas dire toujours, depuis des siècles, elles font suite à cette absolution elle-même ct elles constituent ce qu'on appelle également la · pénitence sacramentelle :1e pénitent s'en acquitte en son particulier.

2. *Objet ct division de l'article.* — Les textes mêmes du concile que nous venons de citer montrent que cc sens restreint du mot satisfaction n'est point le seul auquel il puisse ou doive s'entendre. Pas plus qu'on ne l'a fait à Trente, nous ne nous limiterons donc ici â l'étude de la satisfaction proprement sacramentelle. Cependant, comme à Trente également, c'est bien sur clic surtout que sc portera notre attention. Pour en comprendre le rôle ct pour en déterminer l'importance. H s'impose, non plus certes de faire l'histoire des formes diverses qu'a revêtues dans l'Églisc l'expiation du péché, mais de rechercher comment s'y est

progressivement précisée la notion de satisfaction sacramentelle.

Dr la la division dc cet article : I. Les origines de l'idée de satisfaction, il. L'évolution de cette idée en matière pénitent Idle (col. 1152). 11L La satisfaction à l'époque moderne (col. 1190).

L Les obigîxes de l'idée de satisfaction. */.../.< SATISFACTION A! SENS GÉNÉRAI, RV MOI.* 1° *La notion commune.* — Dans leur sens le plus général, les mots · satisfaire », ‹ satisfaction * disent faire assez » pour atteindre un but moral, pour répondre aune attente, pour observer une loi ou être déclaré quitte d'une obligation, pour se libérer d'une charge. Le droit romain en parlait â propos de créances ou d'offenses. ▮ Satisfaire», en celte matière, c'était ▮ faire assez pour que le créancier consentit à accorder remise de tout ou partie de la dette, pour qu'un offensé renonçât â tirer vengeance ou à poursuivre le châtiment de l'injure reçue. Offrir satisfaction n'était pas s'acquitter totalement de la dette ou accepter de subir le châtiment mérité; c'était cependant reconnaître le droit, confesser son tort, accepter le principe d'une réparation, par lâ. se conformer â la justice, tout en faisant appel à la bienveillance el en s'appliquant à obtenir, par l'aveu dc sa dette ou dc sa culpabilité, dc n'etre point traité selon toute la rigueur des lois.

Aussi, portait le *Digeste,* toute dette demande paiement ou satisfaction, ct nous disons qu'il y a «satisfaction· quand le créancier, sans être payé, accepte de ne pas l'être. *Omnis pecunia exsoluta esse drbet aut eo nomine satisfactum est. Satisfactum autem accipimus, quemadmodum voluit creditor, licet non sit solutum* (xm. 7, 9). « Satisfaire ». expliquaient les glossateurs. c'est faire assez pour qu'un offensé, Justement irrité, s'estime suffisamment vengé : *Satisfacere est tantum facere quantum satis est irato ad vindictam.* (Asconius, à ce mol. dans Forcellini. Pour plus de détails sur le mot, voir DcnelTc, *Dus Wort satisfacere »,* dans la *Zeitschrift file hath. Theol,,* 1. x1 iii, 1919, p. 158-175.) Les scolastiques ont par conséquent bien saisi le sens du mot quand ils ont rattaché la satisfaction â la vertu de justice el y ont vu comme une forme de restitution : saint Thomas note qu'on peut y voir une espèce dc paiement : */7c-tium quoddam dicitur.* 11lB. q. xi.vm, a. I c >rp. Le paiement. seulement, n'est pas complet, car remise en est faite, en tout ou en partie, par égard pour l'attitude, l'intention, la bonne volonté du débiteur. De même pour l'expiation â subir: l'humble altitude du coupable peut faire qu'il soit pardonné. *Quandoque est satisfactio sine restitutione aliqua, ut, cum quis se proximo humiliat, de aliquibus contumeliis et didis... Dr offensa homo proximo non reconciliatur per hoc quod sua ei restituit, sed prr hoc quod supra hoc aliquid humilitatis ct exhibet.* S. Thomas, /n / Ve®, dist. XV. q. i. a. 5. sol. 1 corp, et ad 1 Bra.

2° *Application au péché et à la pénitence.* Le mot ainsi compris ne se trouve pas dans l'Ecriture et le concile de Trente, pas plus que les théologiens, ne l'ignore, Γη premier projet de décret soumis à l'examen des Pères du concile le notait, au contraire, expressément. *Quod hier satisfactionis vox nullibi in canonicis Scripturis reperiatur, neminem sanir mentis movere debet, cum satis constet rem ipsam apertissime rt luculentissime fuisse nobis expressam et quasi digito prirmonstratam.* Thciner. *Acta cone. Trident.,* t. i. p. 599. Et, en effet, les notions de dettes à acquitter, d'offenses à réparer, de colère à apaiser, de pardon â obtenir, que nous avons vues commander l'idée commune de satisfaction, correspondent très exactement à la conception chrétienne et même juive du péché. Le Christ lui-même, dans le *Pater,* nous fait demander remise de nos péchés comme de véritables dettes ; *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* Mat th., vi, 12. Ailleurs, il emploie indifféremment les mots de pécheur · cl de débiteur *Putatis quod hi fialit.ri prie omnibus fiait hris peccatores fuerint...; putatis quia ct ipsi debitores fuerint pnrter omnes?* Luc., xm. 2 et t. Comme écrit saint Paul, les pécheurs sont des vases de colère », Hom., ix. 22, des ‹ enfants de colère·, Eph., n, 3. La justification par le Christ consiste il nous mettre à l'abri de la colère divine : *justificati, salvi erimus ab ira.* Horn., v, 9. *Eripuit nos a ventura ira.* I Thcss., i. 10.

Telle était aussi la pensée fondamentale des juifs. Violation de la loi divine, le péché leur apparaissait comme mie injure faite â Dieu, comme une provocation de sa colère; aussi ne savaient-ils (pie lui demander de ne pas les traiter suivant sa colère : *Domine ne in furore tuo arguas me neque in ira tua corripias me.* Ps.. vi. 2; xxxvii. 2. Dc là. leurs « sacrifices pour le péché - : en les offrant, ils comptent apaiser la colère de Dieu, se le rendre favorable, obtenir qu'il renonce a punir, qu'il mette fin au châtiment et rende sa bienveillance. Tel est aussi le but de la pénitence à laquelle les exhortent les prophètes : on peut se promettre que Dieu y aura égard et consentira à pardonner : *Convertimini ad me in toto corde vestro, in jejunio ct in fletu ct planctu, ct scindite corda vestra... quia benignus ct misericors est... Quis scit si convertatur et ignoscat?* Joel, n. 11-1 L David y compte, quand il fait appel à sa miséricorde : le cœur contrit cl humilié est un sacrifice (pie Dieu ne saurait dédaigner. Ps., 1, 19.

Saint Paul ne comprend pas autrement la rémission du péché obtenue par le Christ. Sa mort l'a expie. Il s'est fait, il a été fait hostie de propitiation pour nous, Hom.. m. 25; sa mort a eu la valeur d'un sacrifice expiatoire, llebr., ix-x; son obéissance a compensé et réparé la désobéissance d'Adam, Hom., v, 17-19; son sang a payé notre rançon. I Tim., n, 5, ct ainsi Dieu s'est-il trouvé apaisé; ainsi de fils de colère sommes-nous devenus vraiment enfants de Dieu. La pénitence individuelle peut servir de même à obtenir le pardon; tout au moins saint Pierre le fait-il entendre à Simon le magicien après la tentative de celui-ci d'acheter le pouvoir de donner le Saint-Esprit : *Pirnitrntiam âge ab hcc nequitia tua, ct ruga Deum si /orte remittatur tibi hive cogitatio cordis tui.* Aci., vni. 22. Dette à acquitter, injure à réparer, colère à apaiser, pardon à solliciter, voilà donc les idées principales que convoie, dans la sainte Ecriture, la notion de péché. La rémission à en obtenir y apparaît comme le fruit de la pénitence et dc l'expiation librement acceptées; mais, si pénitence ct expiation s'inspirent d'un devoir de Justice, l'une ct l'autre cependant font surtout appel à la miséricorde. En dernière analyse, leur efficacité leur vient de la bonté ct de l'indulgence de Dieu lui-même : par égard pour l'attitude humiliée où s'établissent devant lui les coupables, il consent à leur faire grâce el à leur rendre son amitié. C'est très exactement accepter ce que nous avons vu appeler une satisfaction.

Il n'y n donc pas à s'étonner que cc mol soit devenu courant, dans l'Eglise latine, pour traduire ou résumer l'ensemble de ces idées. Aucune expression n'est aussi propre à caractériser le but et l'efficacité morale des actes de pénitence offerts à Dieu pour obtenir son pardon. Le droit romain a pu la suggérer à des écrivains habitués à en parler le langage : elle fait son apparition dans Tertullien et saint Cyprien l'emploie couramment ; mais, avant de devenir un terme proprement juridique, elle avait appartenu au langage commun ct l'idée religieuse, en tout cas. qu'elle a servi à traduire on à résumer à partir du ₥ siècle, loin d'avoir été Introduite avec elle dans l'Eglise,

faisait partie, au contraire, de ses conceptions 1rs plus primitives.

//. /..< .sa r/.s/'.v z/o.v *Af λκχλ n/. r&xiTf.xt'E ex oEmiial.* — I" *Aux origines.* Lc mot · «atlsfartion ». en effet, a été appliqué d'abord a l'ensemble de In pénitence, à l'ensemble des œuvres ct des assujettissements ou des rites pénitcnticls destinés a obtenir de Dieu le pardon des péchés. C'est en ce sens que Tertullien l'emploie : *De pristinis satisfacimus conflictatione carnis cl spiritus,* écrit-il à propos de la pénitence antérieure au baptême. *De baptismo,* c. xx. Qui s'y dispose, *instituit Domino satisfacere. Dr pirnitentia.* v, 9. *Habes cui satisfacias,* est-il dit au pécheur qu'on y engage. *Ibid.,* vu. l I. Avoir honte de sc soumettre à la pénitence post baptismale» c'est avoir honte de satisfaire à Dieu : *Domina offenso satisfacere. Ibid,,* x, 2. L'enfant prodigue est reçu par son père après lui avoir fait satisfaction : *satisfacto redit. De pud.,* IX. 16, et ainsi le seront par Dieu les pécheurs, si. la pénitence faite, ils sont admis au pardon : *Patri satislacient. Ibid.,* ιχ, 9. Car, · exterminer la chair par les jeûnes, la malpropreté, la négligence des soins corporels et la recherche de toutes les autres mort ideations , voilà ce qui s'appelle *satis Deo /acere. Ibid.,* xm, 11. Et voilà la · satisfaction à laquelle on s'oiïre en s'avouant pécheur pour recevoir la pénitence : *Confessio satis/actionis consilium est... Satisfactio con/cssione disponitur. De pivnit.,* ix, 9 el x. 2.

Même signification et même doctrine chez saint Cyprien. La satisfaction synthétise pour lui l'efficacité reconnue aux actes et aux œuvres de pénitence. Ils sont indispensables pour le pardon du péché, car c'est ainsi que Dieu demande à être supplié el apaisé : *Dominus orandus est. Dominus nostra satisfactione placandus est,* dit-il nux *lapsi* en les exhortant à faire pénitence. *Dc lapsis,* 17. Les «satisfactions rachètent le péché » : *Satisfactionibus et lamentationibus justis delicta redimuntur, ruinera lacrimis abluuntur. Epist.,* 1 ix , 13 (1 larici). Ainsi sont effacés, entre autres, les péchés de regard : *Oculi... quic mlicite commiserunt, satisfacientibus Deo /Ictibus deleant. Epist..* xxxi, 7. Acceptée des prêtres qui l'imposent, la pénitence est une satisfaction agréable à Dieu : *Satisfactio ct remissio per sacerdotes apud Deum grata est. Dc lapsis,* 29; en "ce sens, *per episcopos et sacerdotes. Domino satisfit. Epist.,* xi ni, 3. Dès avant le baptême, il est indispensable dc satisfaire à Dieu par la pénitence; mais, il ne faut pas attendre la mort pour cela ; après, il ne saurait plus y avoir lieu â pénitence ni donc à satisfaction : *Hortamur Deo satisfacere... Quando istinc recessum fuerit, nullus jam panitentia- locus, nullus satisfactionis effectus. Ad Dcmetrianum,* 25.

Le but et refllcacité attribues à la satisfaction sont donc.à l'origine, de l'ordre le plus général. Ils résument, pourrait-on dire, la contribution du pénitent à la rémission du péché. Cette contribution est celle d'une réparation, d'une compensation. Tertullien écrit le mot; il parle même d'un · prix » ainsi établi pour le pardon : *Hac pretio Dominus veniam addicere instituit; hac pirn itentur compensatione redimendam proposuit impunitatem. Dc pirnil..* vi. I. Saint Cyprien. lui. au même sens, dit mériter la miséricorde de Dieu . Lc moyen de se rassurer a été enseigné par Dieu lui-même : c'est la satisfaction que lui sont les œuvres accomplit s pour l'apaiser : *Hcmcdia propitiando Deo ipsius Dei verbis data sunt; quid deberent /acere peccatores, magisteria divina docuerunt, operationibus justis Deo satisfieri, misericordi» meritis peccata purgari.,, mereri Det misericordiam. Dc* op. *ct eleem.,* 5.

2 *Plus lard* Cette conception générale <le la satisfaction se retrouve par la suite à toutes les époques. Elle peut sc reconnaître dans l'athrmation d'Orlgène que les épreuves dc la pénitence ecclésiastique constituent un « sacrifice pour le péché autrement réel ct parfait que ceux dc la loi ancienne, *in Jsvit,,* hom. xi. 1. *P. G.,* I. xn. col. 117 B. I1X B. 119 C; mais elle s'aflirme explicitement dans saint Ambroise : *Sicut qui pecunias solvunt..... sic compensatione charitntis arluumque reliquorum vel satis/aetionr quaeumqug peccati perna dissolvitur. Expos, in Eue .* \ιι. 15«.. *P. E.,* t. xv. roi. 1740 D. Dc même dans saint Augustin, par exemple *Serm..* xix, 3 et 2 : *Placari Deo vis ? Xosce quid agas tecum, ut Deus placetur tibi... Sacrificium Deo spiritus contribulatus. ...Qui pirnitet, irascitur sibi... Quando ergo tundis pectus, irasceris cordi tuo ut satisfacias Domino tuo. P. E .* t xxxviii. coi. 133.

Le concile dc Vaison. en 112. à propos dc la pénitence publique, parle lui aussi de *satis/actona compunctio.* Cnn. 2. Mansi. *Concit.,* t. vi, col. 453. Gcnnadc. *Ecclesiastica dogmata,* c. xxii, dans l'édition de Turner; c. i in dans Γédition dc Migne» ramène â la satisfaction les diverses manières dont s'obtient la rémission du péché. S'agil-ildes péchés moindres, qui troublent jusqu'aux âmes résolues à ne pas offenser Dieu, la satisfaction par les larmes et la prière peut suflire â rassurer : *Satisfaciat lacrimis et orationibus.* Pour les *peccata capitalia cl mortalia,* il y a la satisfaction par la pénitence publique : *Quem mortalia crimina post baptismum commissa premunt, hortor... publica pernitentia satisfacere.* Ces derniers peuvent d'ailleurs être remis aussi par une satisfaction secrete, *sed et secreta satisfactione solvi possunt,* sur laquelle nous aurons à revenir. Éd. Turner, dans *Journal of theol. studies,* t. vn. p. 91 ; *P. L.,* t. 1 v iii, col. 991. Le même Gennade. au chapitre suivant (xxm ou 1 is), donne la définition de la satisfaction que commenteront les scolastiques: *Satisfactio pirnitentiir est causas peccatorum excidere nec earum suggestionibus aditum indulgere. Eoe. cit.* ct cf. S. Thomas. *In* ℵV dist. XV.q.i.a. 1.qu.3. Elle envisage plutôt le péché à éviter, mais les passages cités du chapitre qui précède montrent qu'elle tendait aussi à en obtenir le pardon, ct tel est le sens où la comprend saint Grégoire le Grand : *Qui se illicita meminit commisisse, a quibusdam licitis studeat abstinere, quatenus per hoc conditori suo satisfaciat. In evang.,* hom. xxxiv. 16, F. *E.,* I. i.xxvi, coi. 1256. Arc |entm) *qui contumeliis irrogat, si solummodo tacuerit, satisfacit, cum profecto neccsse sit ut verba promissa superbire verbis subject» humilitatis impugnet. Ita ct cum Deo deliquimus, nequaquam satisfacimus si ab iniquitate cessamus, nisi voluptates quoque quas dileximus c contrario appositis lamentis insequamur. Peg. past.,* in. 31». *P. E .* I. i.xxvn. col. 111.

La même notion se retrouve dans saint Patrice : *Pwnitentiam agente, satisfaciat Deo, Epist.,* iv. Haddan et Stubs. *Councils and ccclesiast. documents relating to Great Britain and Ireland,* I. n *b,* p. 315. I. 10; d ins le *Pi|nitcntirl* de saint Colombnn : *post satis/actionem, judicia sacerdotis jungatur altario, Epist.,* iv, dans Schmitz. *Dic Hussbilcher,* t. i. p. 598; đ même encore dans *VHistoria Erancorum* de Grégoire de Tours ; *ptrnitenti» satisfactio,* I IX. c. x l i. *P. E.,* t. i.x x i, coi. 521 B.

Aujourd'hui encore d'ailleurs, c'est à cette i<lcc générale de satisfaction que se ramène la définition dc ce que. en théologie. Ton appelle la vertu propre de pénitence. La caractéristique de cet te vertu, note saint Thomas, ce qui fait sa valeur morale, c'est d·· tendre à la destruction du péché en tant qu'il est offense de Dieu : *operari ad destructionem peccati prirteriti, in quantum est Dci offensa.* IIP. q. 1 x x x v , a. 2. Elle se définit par la douleur ou le déplaisir du péché, s'accompagnant de l'intention de supprimer la conséquence qu'en est cette offense de Dieu : *Displicentia seu reprobatio /acti prwterUi. cum intentione removendi*

sequehim ipsius, scilicet offensam Dei ct reatum panic. Ibld..n. l, ad 3··. Lt· penitent regrette le péché en tant qu'offense dc Dieu et il se propose d'y porter remède. Or, pour remédier à une offense. il ne suffit pas de mettre lin à l'acte d'offense, il faut en plus une certaine compensation, telle que la satisfaction offerte par l'offenseur à l'offensé : *Recompensatio* (neroj *est ex parte ejus qui offendit,... cam satisfacit. Ibid.,* q. ixxxiv, a. 3.

3e *La satisfaction rt la contrition.* — Aussi, est-il de doctrine courante que, par la pénitence, par la contrition parfaite en particulier, l'homme peut satisfaire lui-même à Dieu pour ses péchés. Sans doute doit-il y être aidé par une grâce surnaturelle; mais, ceci une fois bien entendu, à condition de ne pas songer à une satisfaction parfaite, c'est-à-dire proportionnée à la malice de la faute ct propre à en obtenir le pardon à titre de justice, Suarez, *Dc incarnatione,* disp. IV, sect, x, n. 3. ne croit pas qu'aucun théologien puisse contester cette doctrine. N'cn tombent-ils pas tous d'accord en rattachant la vertu de pénitence à ln vertu dc justice ?

Par elle, comme l'observe saint Thomas, il s'établit entre l'offenseur el l'offense un échange analogue à celui qui s'établit entre l'obligé et son bienfaiteur : *Sicut est commutatio quirdam in beneficiis, cum scilicet aliquis pro beneficio recepto gratiam rependit, ita etiam est commutatio in offensis, cum aliquis pro offensa in alterum commissa... voluntarie récompensât emendam, quod pertinet ad poenitentiam.* IIP, q. i.x.xxv. a. 3, ad 3··. Or. explique-t-il ailleurs, tel est le sens où l'on peut dire que la vertu ou l'acte de pénitence contribue à remettre le péché : elle le fait par le sacrifice du cœur contrit et humilié qu'elle offre en compensation de l'offense. *Illud quod offensam aufert, peccatum tollit. Cum autem offensa, in quantum hujusmodi, sit inirqualitas quirdam. qua unus alii subtraxit quod debitum erat, actu illius virtutis peccatum remittitur quir inirquatilatrm pnrdictum ad icqualitatem reducit. Hoc autem facit pirnitentia, ...quir in recompensatione divimr oflcnsir spiritum Deo contribulatum offert. In IVM,* dist. XIV, q. n, a. 1, sed. l. La compensation sans doute reste nécessairement imparfaite, inadéquate; Pacte de pénitence a beau procéder d'un motif de charité, la réparation du péché ainsi offerte ne saurait prétendre à exiger le pardon. Tout au plus, peut-on lui attribuer un mérite de convenance, *dc congruo;* mais il n'en est pas moins une réelle compensation de l'offense faite à Dieu et c'est donc précisément à cette compensation que se ramène la contribution personnelle du pécheur à la rémission dc son péché : il s'y dispose; mais, même au cas où il s'y dispose le plus parfaitement possible, sa disposition laisse place et fait appel à un pardon purement gratuit. Elle agit, par conséquent, à la façon d'une satisfaction, et il n'en faut pas davantage pour montrer à quel point persiste dans l'Église d'aujourd'hui la notion générale de satisfaction qui s'observe aux origines de sa doctrine et de sa pratique pénitent idles.

ni. *la satisfaction ai sensfustrkint.* — Nous l'avons dit. c'est de la satisfaction entendue en un sens plus étroit que nous avons à nous occuper ici. Aussi bien, en plus dc son sens général ct commun, le mot en a-t-il pris un autre plus précis et plus restreint. Il dit une œuvre plus ou moins pénible, destinée sans doute ʌ réparer l'offense fallen Dieu, mais visant particulièrement à obtenir que le châtiment soit épargné au pécheur. Ainsi comprise, la satisfaction n'est donc plus un pur aspect de la contrition ou de l'acte fondamental de pénitence. Sans qu'elle s'en isole, puisqu'elle en procède ct lui doit sa valeur morale, elle s'y ajoute ct, dans la compensation générale offerte à Dieu pour le péché, elle poursuit un but particulier (pii permet delà considérera part : sachant les conséquences qu'entraîne h· péché pour celui qui l'a commis, on voit surtout dans la satisfaction le moyen dc l'en mettre â couvert, et tel est le sens plus restreint où on lui attribue encore de concourir à libérer dc la servitude du péché.

C'est cette conception plus étroite de la satisfaction dont il importe de rechercher l'origine : a-t-elle scs racines dans la doctrine proprement chrétienne ou faudrait-il y voir, comme on l'a suggéré parfois, l'intrusion (lans la doctrine chrétienne dc conceptions purement juridiques empruntées soit au droit romain, soit aux coutumes germaniques?

1° *Origines chrétiennes de cette conception.* Il n'est pas contestable, nous l'avons dit. (pie l'idée ct le mot dc satisfaction aient été familiers aux juristes romains; on s'explique donc très naturellement qu'ils le soient devenus aussi pour les écrivains latins habitués à ce langage. Mais la question n'est pas du nom et de l'idée; elle est de la réalité à laquelle ils correspondent, c'est-ù-dire de ces œuvres plus ou moins pénibles par lesquelles on obtient d'échapper au châtiment du péché Or. rien n'est plus authentiquement juif cl chrétien que d'· reconnaître une telle vertu à certaines bonnes (i-uvres. Les écrivains latins ont eu raison dc reconnaître lù l'idée de satisfaction; mais d'autres, avant eux. l'avaient également exprimée à leur manière : pour les uns comme pour les autres, la source vraie dc leur conception se trouve dans l'Écriturc. (.'est elle qui, en des termes divers, leur a montré dans les bonnes œuvres, dans l'aumône en particulier le moyen de se libérer, de se racheter, de s'affranchir ou dc se mettre à l'abri en tout ou en partie des servitudes du péché.

Misericordia ct veritate redimitur iniquitas, est-il dit dans les Proverbes, xvi, 6, et le livre de Toblc enseignait que *eleemosyna a morte liberal cl ipsa est guiv purgat peccata,* χπ, 9. Aussi ΓEcclesiastique engageait-il à faire l'aumône pour obtenir d'échapper au mal : *Conclude eleemosynam in corde pauperis et hive pro le exorabit ab omni malo,* xxix, 12. Daniel avait donné le meme conseil à Nabuchodonosor : *Peccata tua eleemosynis redime, el iniquitalcs tuas misericordiis pauperum,* iv. 21. « Les dignes fruits dc pénitence » préchés par saint Jean-Baptiste avaient le même but : mettre à couvert de la *ventura ira.* Lue., m, 7-8. Le Christ lui-même avait exhorté à prendre sur ses richesses pour se couvrir contre les surprises ou l'isolement de l'au-delà : *I'acite vobis amicos dc mammona iniquitatis ut. cum defeceritis, recipiunt vos in veterna tabernacula.* Luc., χvι, 9. Dès le début, les écrivains chrétiens font écho à ces enseignements : *Si quid habes per manus tuas, dabis pretium ad redimenda peccata,* llt-on dans la *Didaché,* iv, 6, et le pseudo-Barmibé écrit : *Manibus tuis operaberis ad redemptionem peccaturum tuorum,* xix. 10. De même l'épitre ou homélie dite *Seconde dc Clément aux Corinthiens : Hona eleemosyna, quasi pirnitentia peccati; melius jejunium oratione, eleemosyna autem utroque... Reatus omnis qui invenitur in his rebus perfectus; eleemosyna enim fit levamen peccati,* χvι, l.

On volt donc bien que, dès avant Tcrtullien el saint Cyprlen. ce (pie ces écrivains appellenl · satisfaction · élail fort recommandé dans l'Église. Eux-mêmes ne diront pas plus en montrant dans les œuvres de pénitence le « prix du pardon » ou une compensation du péché à laquelle Dieu en attache l'impunité; *Hoc pretio Dominus veniam addicere instituit; hac pirnitentur compensatione redimendam proponit impunitatem.* Tcrtullien. *Dr pivnit.,* vι. l. *Inde crimen et culpa redimitur... Ad veniam delicti sui* |prcca/or| *Dominum fustis et continuis operibus inflectit.* S. Cyprien. *De lapsis,* 35 et 36.

2° *L'idée plus precise de satisfaction pour la peine.* · Jusqu'lci cependant, ni chez eux, ni dans les autres textes cités, il ne nous est apparu que, dans la libération du péché qu'elles contribuent à procurer, les œuvres dites sntisfactoircs soient particulièrement ordonnées à prévenir ou à écarter les conséquences fâcheuses que la faute entraîne pour le coupable. Pareille spécification n'est possible qu'autanl que se distinguent, dans le pardon du péché, la rémission de la faute cllemême cl la mise à l'abri des suites diverses que, même pardon née, elle peut avoir encore. La premiere est essentielle : par elle on recouvre l'amitié de Dieu, ou, plus simplement, on est réconcilié avec lui ct l'on échappe ainsi à la damnation éternelle. La seconde» qui est accessoire, parfait la première. On lui doit d'être affranchi totalement du péché ct de n'avoir plus à en subir les conséquences ou les peines temporelles.

Or, cette distinction, qui nous est familière, était loin de l'être aux premiers écrivains chrétiens. Tout au moins ne s'y arrclaicnt-ils pas. Dans la rémission du péché, ils voyaient un bienfait d'ensemble que la pénitence était destinée à obtenir ct Ils ne sc préoccupaient pas dc spécifier ce qu'il y avait en lui d'e&scntiel el ce qui pouvait être considéré comme en étant seulement le complément.

Ce n'est pas qu'il n'y eût dans l'Écriturc de quoi suggérer celte distinction dc la rentrée en grâce avec Dieu el d'une certaine persistance dans le pécheur des conséquences dc sa faute. Moïse et Aaron, bien que Dieu ne leur eût pas tenu rigueur de leur manque dc foi, n'en avaient pas moins été exclus pour cela dc l'entrée en la Terre promise. Num., xx. l-12 et xxvi, 12-14. David lui-même, tout en recevant du prophète l'assurance que Dieu lui pardonnait son péché, avait été prévenu que néanmoins il l'on punirait dans son fils. II Rcg., xn, 11-l L N'étail-il pas écrit d'ailleurs, d'après les Septante, que le juste trouve toujours en lui de quoi s'accuser : *justus prior est accusator sui,* Prov., xvni, 17. et saint Paul n'avait-il pas dit de lui-même que, le fait de n'avoir conscience d'aucune faute ne suffisait pas à le rassurer nu tribunal du Seigneur ? *Nihil mihi conscius sum, sed non tn hoc justificatus sum : qui autem judicat me Dominus est.* l Cor., tv, L Tout cela était bien propre à faire entendre qu'il est possible d'etre ou de rentrer en grâce avec Dieu el de rester néanmoins, en un certain sens, sous le coup du péché. D'échapper à la condamnation suprême qu'il entraîne ne dispense pas nécessairement d'en subir certaines conséquences. Saint Paul l'a licitement déclaré apropos de certains ouvriers évangéliques : quand le Seigneur jugera leur œuvre, ils auront beau cire sauvés. Ils ne le seront néanmoins que comme à travers le feu et non sans avoir à en subir quelque dommage : Ni *cujus opus arserit, detrimentum patietur, ipse, autem salvus ent, sic tamen quasi per ignem.* l Cor., HL 15 el cf. Prat, *Théologie de saint Paul,* t. i, p. 110-113; Alio, *Première épttrc aux Cor.,* ρ. 60-61,

l. *Premiers indices chez saint Cyprien.* Cependant, ù une époque où l'on sc préoccupait fort peu de distinctions ou de précisions théoriques, il fallait quelque circonstance spéciale pour rendre attentif aux conclusions sc dégageant des faits ou des textes de celte nature. Aussi est-ce seulement à l'occasion des pénitents absous au moment dc la mort, sans avoir accompli toute la pénitence voulue, qu'upparalt dans la littérature chrétienne notre idée de pêchés réellement pardonnes sans vire totalement expiés et dc satisfactions destinées à atténuer ou à éteindre les conséquences qu'ils ne laissent pas d'entraincr.

C'est dans une lettre de saint Cyprlen à l'évêque Antonianus. Celui-ci s'est montré fort choqué de l'indulgence témoignée â Home cl ʌ Carthage ù certains pénitents. En un danger de mort, on les a réconciliés, puis, comme Ils ont survécu, on a continué à les admettre â la communion sans les obliger à achever leur pénitence. A lrs dispenser ainsi dc l'expiation qui leur restait à accomplir, ne court-on pas le risque d'énerver la discipline ct surtout d'amoindrir dans l'Église l'estime de l'intégrité de la vie chrétienne ? Saint Cypricn rassure Antonianus : celte admission à la communion avant l'achèvement dc la pénitence est loin dc supprimer toute différence entre ceux qui n'ont pas failli ou qui ont complètement expié leur chute et ceux qui ont ainsi bénéficié d'une réconciliation anticipée. Lorsqu'ils auront à comparaître devant Dieu, leur situation sera toute différente. Les uns l'aborderont sans crainte el seront admis sans retard à jouir des biens célestes; pour les autres, au contraire, il y aura encore un examen à subir et un pardon à escompter. Assurés de leur salut, ces derniers pourront neanmoins être condamnés a dc longs retards, à une longue ct dure purification, a une incarcération d'ou ils ne seront libérés qu'apres acquittement du dernier sou. *Ad veniam stare; ...missum in carcerem, non exire inde donec solvat novissimum quadrantem; ...pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgaridiu in igne. Epist.,* l v, 20, l Lirtcl. p. 638. Sur le contraste ainsi établi entre les deux catégories de fidèles, voir P. Gai lier. *De pirnitentia,* 2e éd.. p. 101, note I, et *L'Eglise rt la rémission des péchés aux premiers siècles,* p. 38-59. C'est dire ce qui leur a manqué, pour n'avoir pas accompli en entier leur pénitence, mais c'est aussi, et par le fait même, préciser à quoi était spécialement ordonnée cette pénitence. Le but propre en était la remise des peines temporelles qui. à son défaut, malgré le pardon reçu, restent à subir. Or. ceci permet de déterminer très exactement la portée et la destination prêche de la pénitence imposée normalement aux pécheurs. Dans la rémission du péché, cc qu'il lui est propre de viser, cc sont les conséquences qui. même après le pardon, peuvent continuer à peser sur le coupable. Sans que la théorie en soit encore faite, c'est donc très exactement Ici la satisfaction conçue au sens restreint où elle l'est aujourd'hui.

2. *L'aspect complémentaire de la pénitence publique.* —Et tel est bien, en effet, l'aspect sous lequel se présentent ct sont envisagées dans l'Église les épreuves de la pénitence publique. Normalement requises pour l'absolution, elles n'y sont cependant pas indispensables; au moment de la mort, en particulier, elles peuvent faire complètement defaut sans que. pour autant, il y ait lieu dc refuser le pardon à qui a attendu ainsi le dernier moment pour demander la pénitence. Agir autrement, déclare le pape saint Gèleslin nu début du v" siècle, serait une impiété et une cruauté. Cc serait supposer qu'il ne suffit pas à Dieu, pour faire grâce, dc constater la conversion du cœur ou que celle conversion ne peut pas sc produire en un instant. Jaffé, *Regesta,* n.369; *P. L.,* t. L. col. 132.

a) Satisfaction plus complète. On ne saurait exclure plus fermement l'idée que l'accomplissement préalable de la pénitence est la condition *sine qua non* du pardon du péché lui-même. Si donc, norinalemcnl. on l'exige, ce ne peut être, à proprement parler, que pour en assurer une rémission plus complète ct plus parfaite. Et voilà précisément cc qu'en dit le pape saint Léon.

Lui aussi voit dans *Vactia pirnitentia·* la préparation normale à l'absolution du prêtre. Elle est une *satisfactio* qui assure une purification préalable; la réconciliation et l'admission i\ la communion ne viennent qu'après : *Cunfitentes... salubri satisfactione purgatos, ad communionem sacramentorum per januam reconciliationis admittunt. Epist.,* cvm, 2, *P. L.,* I. UV, coi. 1012 A. Aussi cst-il déplorable qu'on attende le

dernier moment pour demander ta pénitence et songer à satisfaire à Dieu. A peine reste-t-il place alors pour la vont .ion du pénitent et l'absoluLion du prêtre. *Ibid.,* 5, col. 1013 B. Néanmoins, même en ce cas, il n'y a pas à hésiter sur l'absolution â accorder, car la conversion du cœur peut être l'affaire d'un moment ct le pardon de Dieu la suit sans retard : *apud quem nuîlax patitur venire moms vera conversio. Ibid.,* 4, col. 1013 A. A renvoyer ainsi la pénitence au moment de la mort, on ne se rend pas impossible, sans doute, le pardon proprement dit; mais, à s'y prendre plus tôt ct â subir les épreuves de la pénitence publique, on eût gagné de le mériter par une satisfaction plus complète : *cum possit pleniore salis/adtone indulgentiam promereri. Ibid.*. 5, col. 1013 B.

I'ne satisfaction plus complète ‹ : voilà donc, à proprement parler, ce qu'assure la pénitence publique et cc dont on se prive à l'omettre.

b) Cette satisfaction peut être renvoyée ou omise. La même idée sc reconnaît dans l'usage, attesté à partir d'une certaine époque et pour certaines Églises, de la reprendre ct de l'achever en cas de survie. Le concile de Niece atteste que c'est là une règle ancienne : les pénitents admis ainsi à la communion doivent, une fois revenus à la santé, compléter le temps d'épreuve qui leur restait à accomplir. Can. 12-13. Le bénéfice leur reste cependant de l'absolution reçue : quelle que fût la classe de pénitents à laquelle ils appartenaient précédemment, ils prennent rang désormais dans la dernière, parmi les - consistants ». qui assistent à toutes les prières avec les non-pénitents et s'abstiennent seulement de communier. Ainsi le porte également le canon 3 du ler concile d'Orangc en III. Et ce qu'on appelle les *Statuta Ecclesia: antiqua* cor·tiennent une prescription analogue. Le malade ayant demandé la pénitence, qui aura perdu connaissance avant l'arrivée du prêtre ct aura été réconcilié par lui sans en avoir conscience, devra, s'il survit, être informé par les assistants que la pénitence lui a été imposée ct il l'accomplira dans les conditions indiquées par le prêtre lui-même : *Si supervixerit, admoneatur a supradidis testibus petitioni suir esse salis/adurn et subdatur statutis pirnitcntiir quamdiu sacerdos qui pienilentiam dedit probaverit.* Can. 20, *P. L.*. t. LVf, coi. 833 A. Ici pourtant le canon suivant (21) prévient que. le temps d'épreuve achevé, il v aura lieu à une reconciliation ultérieure par l'imposition des mains. C'est aussi ce que prévoit le canon d'Orangc susdit. Le concile de Barcelone, en :'>10. précise au contraire, qu'en cas de survie, tout en s'abstenant de communier ct tout en conformant leur vie à celle des pénitents les pécheurs absoir en danger de mort n'auront pas à recevoir l'imposition des mains propre à ces derniers : *Vitam pernitentium peraqant: excepta manus impositione, segregati a communione quamdiu sacerdos eorum approbaverit vitam.* Can. 8, Mansi, *Candi.,* I. ix. col. 110. C'est bien déjà l'essentiel de la pratique actuelle : péché réputé remis par l'absolution, mais accomplissement après coup de la pénitence destinée à en parachever la rémission.

c) Les atténuations de la pénitence publique. Aussi bien, comme elles peuvent vire omises en cas de maladie et de mort, les épreuves pénitentielles peuvent-elles être atténuées ou même supprimées par les évêques pour des motifs dont le plus remarquable est l'impossibilité morale d'y assujettir certains pécheurs. La règle générale en cctlc matière s'inspire de la parole de saint Paul : *Donate cl consolamini, ne /orte abandonlion tristitia absorbeatur qui ejusmodi est.* Il (.or., n, 7. Elle est rappelée par le pape saint Innocent lrr : pour absoudre, il faut avoir égard, entre autres, aux larmes du pénitent; le moment d'absoudre est celui où se constate une satisfaction convenable : *De pondere sestimando delictorum sacerdotis est judicare, ut attendat ad confessionem prvnilentis et ad fletus atque lacrimas corrigentis, ac tum /ubere dimitti cum viderit congruam sutis/adionem.* Jaffé, n. 311: *P. !...* t. xx, coi. 559. Le pape saint Léon, à propos d'une de fautes jadis le plus sévèrement punies, la rebaptisation, recommande pareillement à un évêque la modération dans la pénitence à exiger : qu'il ail égard, entre autres, à la piété personnelle des coupables, ù leur âge et à leur santé : *Tempora pirnitudinis. habita moderatione, tuo constituente judicio, prout conversorum animos perspexeris esse devotos: pariter etiam habent senilis udatis intuitum et periculorum quorumcumqiie aut ivgritudinis respiciens necessitates. Epist.,* c.l ix, 6, *P. L.*. t. Liv, coi. 1138 B. Des docteurs comme saint Jean Chrysostome ct saint Augustin ne sont pas moins catégoriques.

Le premier voit dans cette nécessité d'adapter la pénitence aux dispositions des coupables une des obligations sacerdotales les plus graves et les plus difficiles à remplir. A vouloir imposer à tous lu peine du péché normalement requise, on s'expose à perdre les Âmes.

J'en pourrais citer beaucoup, écrit-il. qui ont été jetés dans le comble du malheur pour s'êfrc vu appliquer rigourcuscmc:it les sanctions prévues... Beaucoup sc révoltent ct compromettent â Jamais leur salut parce qu'on prétend leur appliquer dc-s remèdes du péché qu'ils ne peuvent ẽnduro. ...d'autres, plutôt que de subir la pe'nc méritée, abandonnent tout, deviennent pires qu'ils n'étaient et ne trouvent dans cette sévérité qu'un prétexte à se donner toute licence... Il ne s'agit donc pas uniquement disproportionné? la peine à la gravité du péché; il faut encore sc rendre compte des dispositions des coupables; sans quoi, sous prétexte de recoudre, on ne fait qu'élargir la déchirure el l'effort fait pour relever d'une chute n'aboutit qu'à la rendre plus profonde. *De sacerdotio,* π. I, /·. *G.,* t. χιλιιι, col. 035; sur le sens de ce passage voir l'art. *Saint Jean Chrusostonic rt la con/ession,* dans *Hecherches tic science reli·jieiixc.* t. i, 1910, p. 229-210.

Saint Augustin professe la même doctrine. Lui aussi se demande si la crainte des peines pour le péché a corrigé plus de pécheurs qu'elle n'en a perdu : *Xescio utrum plures correcti sunt quum in deterius abierunt.* En tout cas, exclut-il que le choix des sanctions à imposer s'inspire uniquement de la nature el du nombre des fautes commises; il faut aussi avoir égard à la vigueur des âmes et se rendre compte de ce que chacun peut porter ou de ce qu'il se refuserait à accepter. Autrement, au lieu de profiter, le traitement risquerait non seulement d'être inefficace mais même d'accabler el de nuire : *Xon solum pro qualitate vel quantitate culparum, verum diam pro quibusdam viribus animorum, quid quisque su/Jerat, quid recuset, ne non solum non proficiat sed etiam deficiat. Epist.,* xcv, 3, *P. L.*. t. xxxiii. coi. 353. Pour Augustin, en effet, le principe fondamental, Ici. est que le prêtre, l'évêque a charge, non pas de perdre les pécheurs, mais de les corriger et de les guérir. De là vient la nécessité de diversi lier le traitement. Tantôt il procédera d'après la parole de l'Apôlre : *Peccantes coram omnibus argue.* el tantôt, au contraire, il s'inspirera de la parole du Maître : *Corripe cum inter tr et ipsum ;* mais, dans un cas comme dans l'autre, son but sera de guérir le malade, car *alius sic, alius autem sic sanandus est. De fide et operibus,* m. I, *P. L.*, t. XL, col. 200.

Aussi, ailleurs, ‹llstingue-t-il lui-même les péchés d'après le traitement dont ils relèvent : il y a ceux pour lesquels s'impose la pénitence publique : *eu humilitate pimitentiiv sananda qualis, in L'cclesia. datur eis qui proprie pimitentcs vocantur:* mais il en est d'autres pour lesquels suffisent des médicaments plus discrets : *quibusdam correptionum medicamentis. Ibid.*. XXVI. 18, *P. L.,* t. xi., col. 228. Encore, comme il l'cx-

pllquc dans un autre de scs ouvrages, ccs péchés sont-ils commis tantôt par faiblesse ou ignorance ct tantôt par malice, (/est seulement dans cc dernier cas que rcxpialion par la pénitence publique doit être urgée pour ceux qui la comportent. *Dr dto. qiurst. Lx.xxru.* q. xxvi, *P. L.,* L XL. col. 17-18;cf. (ialticr, *L'Égliseet la rémission des péchés aux premiers siècles,* p. 312-31 L En indiquant ainsi jtifiqu'où peut être poussée la dispense de ccs sortes d'épreuves, saint Augustin montre bien qu'il y voit seulement un moyen de rendre le pardon du péché plus complet cl plus parfait.

3. *Doctrine plus précise dr suint Augustin.* A vrai dire, ccs peines sont a scs yeux une punition que le pécheur accepte de subir ou de se laisser inlliger. Ou par Dieu ou par le pénitent lui-mcmc le péché doit être puni ; *Peccatum, /ratres, impunitum esse non potest... Puniatur ergo peccatum aut ab homine pirnitente, aut a Deo judicante... Quid esl enim pienitcntia, nisi sui in se ifisum iracundia?... Quando ergo tundis jiedus, irasceris cordi tuo ut satisfacias Domino tuo. Srrm.*. xix, 2, *P. L.,* t. XXXVIII, coi. 133. L'essentiel, il est vrai, de cette satisfaction est la condamnation que le pécheur porte en son cœur contre s· i-mên.c : ainsi nous l'apprend l'exemple du psalmlste : *Satis Deo faciendi demonstrant exempla diversa : quoniam /acinus meum agnosco d peccatum meum contra me est semper, ibid.,* col. 132; mais, normalement, un certain châtiment ‹loit s'y joindre, car. même quand il le pardonne. Dieu veut que le péché soit puni : *impunita peccata diam corum quibus ignoscis non reliquisti... Ignoscis confitenti, ignoscis, sed scifisum punienti. In Ps. L.* 11, *P. L.*. t. XXXVI, coi. 592. El saint Augustin rappelle l'exemple de David, destiné à devenir classique en la matière : malgré l'assurance reçue de Dieu que son péché lui était pardonné, il eut à en subir un certain châtiment : *Et ipse David, cui dictum fuerat per prophetam : Dimissum est peccatum tuum, evenerunt qmvdam quiv minatus erat Deus propter ipsum peccatum.* Au lieu de s'cn irriter, il accepta le châtiment en expiation de sa faute, et ainsi font ceux qui ont le cœur droit : *Agnoscens culpam suam, amplexus est panam suam... Talcs sunt omnes recti conic, ibid.,* 15. col. 595, de même. *De fieccalorum meritis d remissione.* 11. xxxtv. 56, *P. /...* t. xi.iv. col. LSI. La règle est générale, en effet : même remis, le péché reste susceptible d'expiation; l'obligation à la peine survit au pardon de la faute. Parce qu'il lui a été fait grâce de In damnation éternelle. l'homme n'en esl pas moins tenu d'expier dans le temps. *Cogitur homo tolerare diam remissis fieccatis, quamvis ut in cam veniret miseriam primum fuerit causa peccatum. Productior es/ enim pirna quam culpa; ...temfniralitcr hominem delinet poena d quem jam ad damnationem sempiternam reum non detinet culpa. In Joa. Evang.,* tr. CXX1\ , 5, *P. L.*. I. xxxv, coi. 1972. 1973.

(.'est, en propres termes, la doctrine que nous avons vu ra|>pder par le concile de Trente· Suint \ugustin l'exprime telle que In suppose la pratique pénitentielle des premiers siècles. Bien qu'exigée normalement ou le phis possible avant l'absolution, la satisfaction à Dieu par la pénitence publique n'est point la condition absolue du pardon. Le fait que, pour des motifs divers, elle puisse être renvoyée apres l'absolution et même omise en tout ou en partie, prouve qu'elle est surtout considérée comme devant compléter ou parfaire la réparation du pêché. La conversion du cœur suffit à rendre possible le pardon ; mais la réconciliation ainsi obtenue, il n'en reste pas moins à achever l'expiation temporelle (pie comporte le péchéet tel est exactement le but quo poursuivent les épreuves pénitentiellvs. Comme le dit saint Augustin, elles sont une compensation pour la peine duc au pêché. Par elles, le pécheur se punit lui-même et il apaise Dieu : *quosdam u societate removemus altaris ut. fuenitendo, placare possint quem, peccando, contempserant, seque ipsus puniendo. Xam nihil aliud agit quem veraciter furnilet nisi ut id quod mali /eccrat impunitum esse non sinal eoque modo sibi non parcenti* Deu *parcit. Epist.*. CLlti, ‹ ··, *P. L.*. t. xxxiii coi. 65$.

Ocl est d'aillrun la conception commune que lc futur évêque d'Hippone avait pu entendre exposer a saint Ambroise : *Sirut gui pecunias solvunt, debitum redduni, nec prius evacuatur fenoris nnmen quam lotius ad nummum usque, quocumque solutionis genere, quantitas universa salvatur, sic, compensatione chantatis artuumque reliquorum vel satisfactione quacumque, peccati perna dissolvitur. In Luc.,* L VIL L56, *P, L.,* I. xv, coi. 1710 D et cf. *In ps. XXXVH,* 13 ct 11, *L* . I. xn . col. BH5.

L Lr *but social de la pénitence publique.* — Cet aspect surtout pénal ct complémentaire des épreuves pénitenticlles ressort plus encore du but social qu'elles poursuivent. Elles ne pourvoient pas uniquement â la libération totale du pécheur lui-même. Saint \uguslin le dit très nettement, clics tendent aussi à réparer le préjudice moral cl religieux que le péché, surtout quand il est public, est de nature à causer au prochain. C'est là. en effet, ce qui explique que les chefs de l'Église imposent des pénitences d'une durée déterminée. De soi, sans doute, et a ne considérer que le coupable lui-mcmc, celte question de temps est secondaire; l'important, ici, est d'avoir égard à la contrition du cœur : .Von *tam consideranda est mensura temporis quam doloris : cor contritum et humiliatum Deus non despicit.* Mais il faut tenir compte aussi de la satisfaction à laquelle a droit l'Église, et c'est pour le faire qu'on a déterminé ainsi des temps de pénitence : *Constituuntur ab iis qui Ecclesiis prxsunt tempora pajnitentur, ut fiat satis diam Erdrsiir. Enchiridion,* c. lxv , *P. L.,* t. XL, col. 262-263. Aussi le pécheur doit-il se montrer disposé à accepter l'expiation publique de sa faute. Saint \ugustin, ou l'auteur quel qu'il soit de son sermon CCCL!· ne le lui dissimule pas, elle pourra lui être demandée par le prêtre auquel il sera venu demander de lui appliquer le pouvoir des clefs : on pourra exiger qu'il fasse pénitence *in notitia multorum vel diam totius plebis,* si son pêche a vraiment cause du scandale et qu'on juge utile à l'Église de lui imposer celle réparation : ..^*i peccatum ejus, non solum in gravi ejus malo sed diam in tanto scandalo aliorum est. alque hoc expedire utilitati Ecctcsiir videtur antistiti. Serm.*. cccl i, *P. L.,* t. xxxix. coi. 515.

Cette considération d'ordre public, pour être secondaire dans la détermination des épreuves pénilentiellcs. n'en méritait pas moins d'être relevée ici. Non seulement elle confirme cc que nous avons dit du but propre attribue de tout temps à la satisfaction pénilenliclle; elle est destinée aussi à exercer une grande influence sur l'évolution de cette idée ct de celte discipline. Mais, avant de poursuivre t histoire de cette évolution, cl pour compléter l'enquête sur les origines mêmes de l'idée de satisfaction, il importe de rechercher si elle sc rencontre également en dehors de l'Église latine : ainsi apparaîtra-t-il mieux qu'elle ne doit pas se mettre au comple de l'in fluence exercée sur les conceptions chrétiennes par celles du droit romain.

/r. *L'ACC'IKD AVT.C LES EGLISES P OIUEST.* — Ie *La fiénitencc-chdtimcnt.* – Au mot près, cc que nous avons vu appeler satisfaction dans l'Église latine se retrouve aussi dans les Églises de langue greccfue. Nous avons déjà VU le concile de Nlcécv cunon 13. prescmc. d'une part, de réconcilier ct d'absoudre au Ht de mort sans attendre que la pénitence ait clé achevée ou même commencée et. d'autre part, exiger cet achèvement en cas de survie : ce qui, avons-nous dit. suppose celle pénitence proprement cl directement ordonnée à un complément et à un achèvement de la réparation restant due après le pardon.

L A *Alexandrie.* · Et, de fait, c'est très exactement ainsi que In présente saint Denys d'Alexandrie, vers la lin du nr siècle. Dans une lettre écrite à ce sujet, il s'exprime presque comme le fera un siècle ct demi plus lard saint Augustin, lui ras de maladie d'abord, il va de ®)l pour lui que l'absolution peut être accorder sans que la pénitence imposée ait rtc accomplie ou achever. Normalement même, dans cc ras, il ne conçoit pas qu'on puisse songer, s'il y a survie, à la faire reprendre : ce serait, en quelque sorte, sc donner un démenti à soi-même ct paraître mettre en doute l'efficacité du pardon accordé. Cependant, il n'exclut pas que, pour les péchés ainsi remis, il puisse y avoir lieu, parfois, de suggérer ou mémo d'imposer une expiation ultérieure : quelqu'un, fait-il remarquer, peut avoir besoin lui-même d'une conversion plus complète, τλείουο ἰπιστροφή ; par aillcurs.il peut y aller aussi de l'utUité du prochain et du scandale à éviter chez ceux du dehors qui |comme les novations sans doute) pourraient trouver étrange un pardon accordé â si peu dc frais, τὺ πρὸ τοὺ λοιπού Απρεπέ ... το προ τοὺ ἐξωθεν ἀνεπίλεπτον. Pour tous ces motifs, il peut convenir que le pécheur déjà admis à la communion s'astreigne A mi supplément d'humiliation. de peine et de contrainte, ἑκοντί συμδουλεύομεν ταπεινοὺν καί χακουν καί συστέ)Αειν ἑαυτόν. En cas de refus de sa part, on pourrait même le frapper d'une nouvelle excommunication. Cf. dom Pitra, .Wonurn. *juris gnrci,* t. î, p. 516-517, et Ecltoé, *The Idlers and other remains of Dionysius of Alexandria,* p. GO-62. L'évêque d'Alexandrie envisage donc très nettement l'hypothèse d'une pénitence consécutive à l'absolution; mais les motifs de la faire ou de l'imposer sur lesquels il attire l'attention permettent aussi de préciser le but qu'il lui assigne. Elle est destinée à prévenir, à réparer ou A atténuer les conséquences que la faute déjà pardonnée a eues ou pourrait avoir, soit pour le coupable lui-même, soit pour le milieu religieux auquel il appartient. Et c'est bien ainsi, nous l'avons vu, que «levait la considérer saint Augustin, pour ne pas parler du concile de Trente.

Mais la même idée, et plus précise encore, se trouvait déjà chez Origène. Lui aussi se plàll à montrer dans les peines dc la vie auxquelles se soumet le pécheur une compensation pour les châtiments (pie ses fautes lui auraient valus après la mort. Sur ce point même, on remarque un véritable parallélisme entre sa façon dc parler et celle de saint Cyprien : *Virgas rt flagella sentimus, qui Dca nec bonis factis placemus ncc pro peccatis satisfacimus,* avait dit l'évêque dc Carthage, *Epis/.,* x î. 2, Ilartvi. p. 196; le docteur d'Alexandrie, lui. se plaît a montrer le bon pécheur » qui attend les *delictorum flagella, quibus in præsenti optat emendari, ne puniatur ct pereat in futuro... Ante oculos suos habet dolorem suum ut futuros panacum dolores pnrscnhbus possit doloribus compensare. In ps. XXXVH,* 5, *P.* G., t. Xîi. col. l.LS5 B vl p.

2. *Ɛ organisaiion péntte.ntielle de l'Orient.* Compensation et expiation, c'est aussi l'idée qui est a la base dc l'organisation pénitcnlielle, telle qu'elle apparaît cn Asie Mineure au ivr siècle. Nous la connaissons par les lettres canoniques dc saint Basile ct de saint Grégoire de Nyssc. Le trait caractérlsti<jue cn est la distribution des pénitents en quatre classes : προσχλαίοντε , ἀκροώμτ/οι, ὑποπίπτοντε , συνεστώτε *(flentes, audientes, substrati, consistentes).* Or, les épreuves à parcourir ainsi sont appelées des ἐπιτίραα. Le mol ἐπιτίμιον, qui est dès lors cn usage (saint Basile, cnn. 21, 22, 24, 38. 51, 53. 51. 68. 72. 71. 82, *P. G.,* L xxxil, col. 721 A, 721 A. 728 C, 796 A B, 818) G. 801 A, 801 A. 808 A-B ; saint Grégoire dc Xysse, can. 2, 1-8, *P. G.,* t. x l v, col. 225 C, 229 A ct D, 232 B, 236 A et B), est resté classique pour désigner cn Orient ce que nous appelons la < pénitence sacramentelle». H signifie, à proprement parler, une amende, l'amende inlligée pour un délit ; cl tel est, cn ellct. le sens où l'cnlend Sozomènr. Lui aussi appelle ἐπιτίμιον les «L'uvrcs de pénitence qu'impose le prêtre pénitencier pour les diverses catégories «le péchés : πρὸ τξν ἐζάσ του αμαρτίαν, ο τι χρὴ ποιήσαι ἡ ἑκτίσαι επιτίμιον Οει . *Hist, reel.,* I. \ 111. C. 1-vf, P. *G.,* t. LXVH. col. | 160 A. Or, cc qu'il appelle dc ce nom à propos de Constantinople, à proj>os aussi «le l'usage romain où c'csl l'évêque lui-même qui Impose la penitence, Il IcquallOe de dette à acquitter. Le pénitent, dit-il, accomplit cn particulier les jeûnes et les diverses macérations ℚui lui ont été prescrits; après quoi, à la date fixée, il est délié du péché, car par la peine qu'il s es» ainsi inlligée. il s'est comme acquitté d'une dette : ὡσπερ τι βφλημα ἀιαλὺσα τ/;υ τιμωρίαν τη αμαρτία ἀνίετα»,. *ibid.,* col. | 161 A. Le sens ainsi donné aux épreuves penitentiellcs est bien d'ailleurs celui (pi'avalent en vue les auteurs des canons pénltcnticls qui les prescrivaient. Saint Basile et saint Grégoire de Nyssc se réfèrent souvent à leurs intentions ct l'un d'entre eux nous ℞ a fait connaître, birmilicu de Césûréc, un des prédécesseurs de saint Basile, dans sa lettre fameuse à saint Cyprien, parle lui aussi dc ces réunions d'évêques où l'on sc mettait d'accord sur la pénitence â exiger ℞e diverses catégories de pécheurs. Or, «lit il à ce propos, le but de ces prescriptions est d'amener les intéressés à mieux comprendre leur culpabilité et de les obliger à offrir au Seigneur une satisfaction plus complète : *ut ad inteltigentiam delictorum suorum conucrtantur et Domino plenius satisfacere cogantur. Inter Cypriani Epist.,* Lxxv, I. Hartel. p. 812. C'est s'exprimer déjà comme le fera saint Léon, deux siècles plus lard, et comme le fera un jour le concile dc Trente cn parlant des avantages de la satisfaction sacramentelle.

3. *Henaois et atténuations de la pénitence.* D'après ce langage, l accord des Églises d'Oricnt avec l'Églisc latine sur le but propre des épreuves ℘énitentiellc irait Jusqu'aux expressions elles-mêmes. Peut-être cependant convient-il de ne pas trop s'attacher aux mots : ceux de la lettre dc l'irniilicn ne nous sont connus «pie par la traduction qu'en a faite saint Cyprien; mais sur les idées tout au moins l'accord est incontestable. Il se manifeste encore d'ailleurs dans l'importance toute relative attachée à ces épreuves.

Le danger de mort, d'abord, en fait dispenser : sur ce point saint Basile et saint Grégoire s'expriment comme le concile dc Nicée et conformément à l'usage de ℔oute les Églises â leur époque. De plus, là même où ils rappellent les sanctions, les amendes (ἐπιτίμια) prescrites, fis s'appliquent, comme nous l'avons vu faire cn Occident, à noter le pouvoir et le devoir «pi'a le ministre, « l'économe - «le la pénitence, comme Ils «lisent, dc les atténuer. Le principe fondamental, chez eux comme idlleurs, est que la guérison |du péché) se détermine, non point par la durée, mais par la manière de la pénitence ». S. Basile, can. I, *P. G.,* t. xxxil, col. 671 A. Aussi, quand celui qui a péché fait preuve «le dispositions excellentes, ne faut-il pas craindre «le se montrer plus indulgent : la sainte Écriture elle-même nous apprend que, dans cc cas, on obtient sans retard l'indulgence «lu Seigneur % Can. 71. col. 801 A. Hegardcr à la disposition d'âme du pécheur, voilà aussi la règle première (pic rappelle saint Grégoire de Nyssc. Can. I. 5. 7. 8 *P. G.,* I. x l v. col. 229 B ct G. 232 B. 236 A et B. Bcfuser «le s'y tenir lui paraîtrait absurde; ce serait, sous prétexte «l une pénitence trop courte, refuser la communion à <|ul s'en est rendu «ligne par la pacification de son cœur.

Commo il cuit défendu do jeter les perles aux pourceaux, priver de la pc Ir précieuse (entre ℔oute celui qui est déjà devenu un homme en ⅋ ' purHlanl et en défaisant «le Ses ℣ice serait «guleinint un ncto dériiltonnnblc. (.un. I. col. 229 B.

2ℓt *La pénitence remède.* Get accord des Églises a voir dans la pénitence une punition du péchédcstlnét a en prévenir ou à cn écarter le châtiment par Dieu, ne Irs a cependant pas empêchées <le la considérer aussi sous un autre aspect. Elles y ont vu un remède du péché, un moyen d'en guérir les âmes, dc fermer les plaies qu'il y a faites.

1. *Conception traditionnelle, même cn Occident.* Celte conception correspond clic aussi à un aspect du péché auquel s'était attaché le Christ. Comme il convient de l'envisager du côté de Dieu, puisque c'est lui qui cn est offensé et qui le châtie, puisque c'est à lui encore que s'en doit demander le pardon, on peut aussi l'envisager du côté de l'homme qui en est à la fols l'auteur cl la victime. Il cn est vicié; c'csl une infirmité qu'il contracte, une blessure morale qu'il sc fait. Aussi l'Évangile parlc-l-ll des pécheurs comme dc malades qui ont besoin d'un médecin et que le Christ est venu guérir. Matth., ix. 12 et paraiI.

Les écrivains ct les docteurs chrétiens sc sont également attachés à cette idée cn parlant dc la pénitence. Parmi les latins, ceux-là mêmes qui cn ont fait ressortir davantage l'aspect satisfactolre, l'ont egalement présentée comme un procédé médical.

Ce point de vue n'est point étranger à Tcrtullicn, qui, à propos de la pénitence postbaptismale, parle «l'une *medicina iteranda. De punit.,* vu, 13. Il est familier à saint Cyprien, qui l'emprunte au Christ lui-même : *Dominus in euangelio suo dicit... : « Xon est opus sanis medico sed male habenlibus* ». Aussi reprochc-t-il aux novat lens «le contredire à celte parole en refusant d'absoudre : *Quam potest exercere medicinam qui dicit : Ego solos sanos curo, quibus medicus necessarius non est.* » 'fout au contraire, *medelam nostram vulneratis exhibere debemus. Epist.,* l v, 16. cf. 15, Hartel. p. 635. De même les clercs de Home, *EpisL.* xxx, 3, 5, 7 et les confesseurs «lans leurs lettres à saint Cyprien : *Hoc est quod impresso milneri inducit cicatricem,* XXXI, 6. Hartel, p. 563. Saint Pacicn de Barcelone sc plaît à la même considération : elle sert dc thème à ses exhortations à la pénitence. *Panvnesis ad pxnil.,* 9. *P. L.,* t. xm, col. 1086 C-D. Saint Ambroise, lui. l'associe à celle dc la satisfaction. Il parle de la *picnitentix medicina. De picnit.,* II. vi, 18; il rappelle à ce propos la parole du Christ sur le médecin venu pour les malades, vu, 65. ct Il invite le pécheur à lui montrer ses plaies, \m, 66.

La pensée de saint Augustin sc meut aussi constamment ℞an cet ordre d'idées. Nous l'avons entendu caractériser certains péchés par les *correptionum medicamenta* qui sufilsent à ℔e guérir. *De fide et operibus,* xxvi, 18. *P. I.,,* t. xi., col. 228. Les prêtres, dans leur traitement des pécheurs ont surtout à s'inspirer de la nature «le leur mal : *sicut infirmitatis corum diversitas admonet,* car. si l'un peut être guéri par la pénitence publique, tel autre ne saurait l'être que par une pénitence ℘lu secrete : *alius sir, alius autem sic sanandus est. Ibid.,* n, 3 I. col. 200. Ainsi fait-il lui-même. Les péchés secrets, qu'il ne reprend pas cn public, il s'ap pllquc à les guérir en secret : *In secreto arguimus : ubi contigit morbus, ibi moriatur malum; non tamen illud vulnus negligimus. Serm.,* i.xxxn, 8. *P. I..,* t. xxxvm. col. 511. Le tempérament des ℔alade est cc qui lui fait varier le traitement à appliquer : *Quosdam clam, quosdam palam, sicut diversitas personarum divers un videtur posse recipere medicinam. Epist.,* c l u i, 21, *P. /...* t. xxxin, c«»l. 663.

2. *Prédominance en Orient.* – Chez les écrivains grecs, cette conception de la pénitence est prédominante. Elle explique «pie ℔e péchés *ad mortem* soient qualifiés ℭl « Incurables ». Voir P. Galtlcr, L'*Eglise ct la rémission dru péchés...,* append, it : Z>s *péchés* ‹ *incu℞able* » ℭl *Origène.* p. 181-213. La *Didascalie des apôtres* ne décrit le ministère pénitrnticl des évêques que sous les traits d'un traitement médirai à appliquer aux pécheurs. II. xu, 3-9, édit, Funk, p. 130-132. La même image sert a prêcher aux fidèles le recours à la pénitence ct A la confession. Ainsi procèdent saint Méthode d'OIympe, *De lepra.* 7-9, saint Aslériut d'Amasée, hom. xm, *P. G.,* t. XL, col. 368 A. Aphraale, *Demonstratio,* vn, 2-3. .Même ceux qui expriment le plus vivement la notion vindicative dc la pénitence y juxtaposent celle dc remède : saint Grégoire de Nysse, par exemple, dans sa lettre canonique, s'applique à montrer dans les ἐπιτίμια des remèdes appropriés aux diverses infirmités spirituelles, *P. G..* t. x l v, col. 221 A; saint .Jean Ghrysostomc les envisage de même. Pour lui aussi la pénitence à exiger est préoccupation dc la proportionner aux dispositions des coupables. Mais la raison qu'il donne de cc souci est qu'il s'agit ici dc remèdes à faire accepter rt *multa arte opus est ut xgri sacerdotum remediis libenter se subjicere suadeantur.* Or, *multi... acerbiora peccati remedia pati nequeunt. Dc sacerdotio,* n, 3 et I. *P. G.,* t. XLVin, coi. 634 ct 635.

Même langage chez Théodore dc Mopsueste. Ses *Catéchèses* décrivent très exactement la pénitence sous les traits d'une médecine :

Pour nos corps qu'il a faits passibles. Dieu a produit des herbes dont se servent les experts afin de les guérir; dc même pour notre Ame qui est Inconstante, il n établi In pénitence qui est comme un remède pour les péchés... Dans son zèle pour nous. Il nous n donné In pénitence; il nous indique le remède du repentir cl il a établi des hommes. 1rs prêtres, comme médecins pour le péché. Aussi, si nous reees ôn par eux, ici-bas, la guérison ct la rémission ℞r ℘êché nous serons délivrés «lu jugement a venir. Dernière *Catéchèse sur t'eucharistir.* Un. édition do Mingnna. IVood-àrookr *studies,* vol. VI. p. 120, l. 21-26 rt p. 123, l. 1-12.

3" *L'ascétisme oriental et les définitions occidentales dc la satisfaction.* — Il est, par conséquent, bien vrai que la conception dc la pénitence la plus familière aux Orientaux est celle du remède à appliquer au péché. C'est celle à laquelle s'attache très particulièrement l'ascétisme oriental : dans la pénitence, il voit surtout le moyen de guérir» dc purifier l'âme de ses tendances au péché. Le but cn est atteint lorsqu'on est parvenu non seulement à éviter toute faute grave, mais à ne ℘lu même éprouver dc sollicitations au péché. Voir G. Bardy, art. *Apathcia* et Villcr-Olphe-Gallkird, art. Ascèse, dans *Dictionn. de spiritualité,* t. i, col. 731-738 et 97 L Cette notion, Gasslen la fera passer vn Occident. C'est elle très exactement que, dans la *Conference De pxnilentix fine ct satisfactionis indicto,* il met sur les lèvres de l'abbé Pinufc :

Ihrnltrntkr plena cl perfecta definitio est ut peccata, pro quibus p.rnltudlnrm gerimus, vel quibus conscientia nostra remordetur, nequaquam ulterius admittamus. Indicium vero satisfactionis et indulgenti» est allectus rorum quoque de ℞mlri cordibus expulisse. Noverit enim unusquisque necdum ℞ peccatis ℘ristini absolutum, quamdlu ei satisfactioni ct gemitibus incubanti vel illorum quae egit vel similium criminum imago ante oculos pnelusorlt eorumque non dicam oblectatio ℞d vel recordatio Infestaverit mentis arcana. Itaquo tunc sc is qui pro satisfactione pervigilat ℞riminlbu absolutum ac dr ℘nrtcrili admissis veniam percepisse cognoscat, cum nequaquam cor miuiii corumdem vitiorum Inlcccbrls senserit vel Imaginatione perstringi *Collationes,* I. XX, c. v. Cor/m.s *Vindob..* t. xin. p. 558 /·. !... t. .XLIX, col. 1154.

Ou ne saurait afilrmer quo cette définition dc la pénitence ait inspiré celle de saint Grégoire le Grand : *Pamitentai est perpetrata mala plangere et plangenda non perpetrare. In Evang.,* hom. xxxiv, 15, *P. L.,*

t.Lxxvt.col. 1250; l'équivalent s'en trouve en tout cas dans Gcnnade : *Pirnitentia vera est pienilenda non admittere et admissa deflere, Eccles, dogmata,* c. 23. dans l'edit. Turner. *Journal of theol. studies,* t. vu. p. 9| ;c. 51, dans *P. L.,* I. win, col. 991; mais il ne parait pas douteux que ht définition de la satisfaction donnée par celui-ci dérive directement de Cassien : *Satisfactio pirnitentiir est causas peccatorum excidere nec rarum suggestionibus aditum indulgere. Ibid., loc. cit.* De Gcnnade. sous le patronage de saint Augustin, à (pii Γοη attribuera son ouvrage, celle définition passera dans les *Sentences* de Pierre Lombard. l. IV, dist. XV, c. 3, édit, de Quarrachi, p. 832, et saint Thomas se demandera si elle est bien à propos : *l 'Irum definitio satisfactionis in littera convenienter ponatur, in* /V4®, dist. XV, q. i. a. I, qu. 3; .Sum. *theol.*. Supplem.,q. xn, a. 3. A vrai dire toutefois, le Lombard se garde de réduire à ce trait sa notion de la satisfaction. La distinction suivante (XVI. c. 2) montre qu'il y fait entrer aussi et au premier plan l'idée de peine ou d'expiation : *Satisfactio a Joanne priccipitur, ubi ait : Facite dignos /ructus pamitentiir ' ; scilicet, ut. secundum qualitatem et quantitatem culpir sil qualitas ctquantitas ρana* Édit, de Quarrachi. p. 819.

l® *Le point de vue oriental expose au concile de Florence.* De même chez les Orientaux. Malgré la prédominance de leurs préoccupations ascétiques et bien qu'ils voient surtout un remède à opposer au péché, celte conception n'est pas plus exclusive chez eux (pie ne l'est chez les Occidentaux celle de satisfaction ou d'expiation. Nous l'avons déjà vu par l'exemple d'Origène, des Pères cappadociens et de Sozomènc; on peut achever de s'en rendre compte par l'explication des ἐπιτίμια (pic donna, au concile de Florence, l'orateur des Grecs. Marc d'Éphèsc.

I. *Le Mémoire de Marc d'Ephèsc.* — C'était à propos du purgatoire conçu comme un lieu spécial de purification. Les grecs ne l'admettent pas. el ils n'admettent pas non plus, du moins en théorie, (pic le pardon du péché puisse laisser subsister la dette d'une peine temporelle. Ils n'en conservent pas moins l'usage traditionnel d'imposer aux pénitents ce (pie les latins appellent une ‹ satisfaction ˢ el eux un ἐπιτίμ.ον. Pourquoi donc, leur fut-il demandé, ccs επιτίμια ? C'était la xiv· des questions des latins auxquelles entreprit de répondre Marc d'Éphèse. Son *Mémoire,* édité par Mgr Petit en 1927 seulement, est trop significatif pour n'ètrc pas. sur cc point, traduit ici en entier.

lui xiv· ct dernière question était si nous imposons des ἐπιτίμια aux pénitents et pounpiol? Voici donc notre réponse :

• Nous ne commençons pus. suivant le pouvoir reçu de Dieu, par accorder la rémission et l'absolution, afin d'imposer ensuite les ιπιτίμια; au contraire, nous n'accordons la rémission qu'après ccs iζτιμιχ. Nos raisons pour agir ainsi sont ſnultiple

l· Par la souffrance d'icl-bas à laquelle il se soumet ainsi volontairement, le pécheur est mis à l'abri du châtiment involontaire qu'il aurait Λ subir ailleurs. · De toutes les manières de servir Dieu, a dit saint Grégoire le Théologien. aucune ne vaut celle de la souffrance: Il répond à nos ⧫larmes par sa bénignité. *Dr pauprrutn aniore,* c. χv, *P. G.,* t. xxxv. col. 8(M (saint Grégoire, en fait, parle de la mis» rlcorde et non jmis de la souffrance |.

« 2' Le traitement pénible a pour effet de supprimer l'amour de la jouissance (pii nous rend ennemis de Dieu et qui est à la source de tous les péchés ; *cunlraria.* dit-on, *cunlroriit curantur:* le plaisir est a combattre par la douleur.

‹ 3" Pour l'âme, Γἰζιτίμιον qu'on lui impose est un lien el comme un frein (pii l'empêche de retomber dans le même mal.

lᵉ De sol. la vertu est pénible el celui qui veut l'aequérh doit s'habituer à la peine, comme c'est par la jouissance qtl'on est entraîné au pèche.

• 5· Par Γἐτητίμιον ainsi Imposé, nous voulons nous assurer si celui qui l'accepte a la haine parfaite du péché. Volhi done les causes des ἐπιτίμια; el Ton pourrait en ajouter d'autres.

Toul cela. cependant, nous l'omettons avec ceux qui se trouvant sur le point do mourir. Pour lu rémission dn péchés, il Milllt, croyons-nous, die/ le pénitent, d'une conversion sincère et d'un sincère propos de faire le bien. C'est pourquoi nous les remettons en vertu du pouvoir que nous en avons el nous croyons que Dieu lui aussi les remet ainsi que le cluUimeiit «jui leur est dû. *Tout et* </ur i-«»ui *délierez sur la Icrrr,* est-il dit, sera *délié au ciel.* Nom fondant lâ-dcssust nous accordons le bienfait de Γeucharistie â ceux qui se trouvent ainsi sur le point de sortir de ce monde, car la conversion et la sincérité dr la pénitence dépend dr la volonté du pécheur; mais. qu'il ne puisse pas accomplir Γἐπιτίμιον, C'est le fait de Dieu hii-nirinr, qui l'enlève à celte vie. \ussi, à hi manière d'un roi magnanime, pardonne-t-il alors gracieusement au pécheur comme il lit au larron. Sollicité par lui, au moment de rendre l'esprit,do sc souvenir de lui dans son royaume, le Christ, dans sa magnificence, lui lit le don du paradis. Texte dans *P.* O., I. xv, col. 163-168. Sur ce *Mémoire* de Marc d'Ephese. voir A. d'Alès, *La question du purgatoire au concile de Florence en* J/Ja. dans *(irrijoriutiurn.* t. lit, 1922, p. 9-50.

2. *Comparaison avec le concile de Trente.* L'explication donnée, on le voit, correspond très exactement, dans son ensemble à celle des chapitres du concile de Trente. Comme la pénitence sacramentelle » des latins, les ἐπτίμια des grecs visent à la fois le passe ct l'avenir; on leur attribue une valeur d'expiation et mie efficacité psychologique. Mais, tandis que le concile de Trente, par réaction contre les protestants, insistera sur l'expiation du passé, Marc d'Éph&c, par fidélité aux préoccupations ascétiques de l'Orient, s'attache surtout au point de vue médicinal ct préventif. Normalement, d'après lui, les ἐπιτιμια précèdent l'absolution; mais, en cas de danger de mort, ils peuvent être omis, ct cela même fait ressortir le rôle secondaire ‹pii leur est reconnu dans la rémission du péché. La pratique ainsi décrite évoque donc très exactement la pratique primitive et cette pratique, dans scs grandes lignes, était la même en Orient et en Occident. Il n'y a pas à opposer, par conséquent, la conception qu'on se faisait de part cl d'autre de la pénitence ou de ce que nous appelons la satisfaction »; mais, c'est surtout en Occident (pie celle conception a évolué en se précisant. C'est celte évolution qu'il convient d'étudier maintenant.

IL L'évolution de l'idée de satisfaction. L'évolution de l'idée de satisfaction est parallèle à celle de la procédure pénitent idle. L'une s'explique par l'autre, 'roules deux sont fonction d'une précision (pii s'est introduite dans la conception du pardon du péché. Peu à peu l'on y n distingué la rémission de la faute elle-même et la rémission des conséquences (pii en résultent, (.elle distinction correspond à celle (pi on appelle de la coulpe cl de la peine temporelle duc au péché même pardonné. Plus elle s'affirmera. plus se précisera aussi la place à faire et le rôle à attribuer ù l'expiation dans la pénitence exigée du pécheur. Mais, avant même de sc formuler ainsi, elle commande l'évolution (pii, au cours des siècles, s'est produite dans la manière de concevoir, d'imposer et d'accomplir la satisfaction pour le péché.

/. /M.V.S L .l XTiQltTtl CHKÉTIEX.X'K. C'est i'époqUC de la pénitence publique. Théoriquement, tout au moins pour les fautes les plus criantes, elle est de règle et elle doit précéder l'absolution. Mais nous avons vu le sens (pii même alors lui était attribué : · Satisfaction plus complète », disait d'elle le pape saint Léon, ct ainsi nous était-il apparu que la concevait également saint Cyprlcn. A absoudre sans qu'elle fût accomplie, on laissait le pécheur sous le coup de la peine dont elle lui eût obtenu la remise.

l« *Adaptations ct omissions de la satisfaction complète qu'est ta pénitence publique.* Le sens ainsi attribué h la pénitence publique est *c'·* qui en commande l'histoire. Il explique, en particulier que, malgré sa nécessité reconnue, elle ait été dès lors si généralement atténuée, négligée ou même complètement omise. Ft c'est cc contraste de la pratique avec la théorie qui rend manifeste la distinction fondamentale dont nous avons parlé entre le pardon de la faute elle-même el hi remise de la peine restant à obtenir. Ce contraste, il est vrai, risque d'échapper aux regards. On s'attache aux canons des conciles concernant la pénitence publique; on relève la description qu'en a faite Tcrtullien, *De furnit.,c. ix;De pudicitia,* c. xni.7; on s'arrête au tableau qu'en a tracé saint Jérôme â propos de P'abiola, et l'impression ainsi obtenue est celle d'une expiation du péché éminemment propre à en éteindre toutes les dettes. Impression fondée assurément. Telle que l'Église la prescrit el souhaite de la voir accomplir, la pénitence publique a de quoi obtenir la rémission plénière du péché. Mais le droit n'est pas le fait ct il ne s'impose pas de généraliser les exemples donnés par quelques âmes plus généreuses. Par delà les prescriptions juridiques et les évocations liturgiques, il y a l'usage courant ct journalier. Or, c'est en regardant ainsi à la pratique qu'on sc rend compte des atténuations ct des exceptions que comportait dès lors celte « satisfaction complète ». La manière dont beaucoup s'acquittent de la pénitence publique, les cas nombreux ct fort divers où l'absolution est donnée sans qu'elle soit accomplie tout cela prouve que, même à l'époque de son fonctionnement régulier, elle n'est pas considérée comme absolument indispensable pour le pardon de la faute elle-même.

L *La manière de s'en acquitter.* - La manière, d'abord, dont beaucoup s'en acquittent. La plainte en est classique chez les écrivains ecclésiastiques : saint Ambroise montre les · pénitents », qui laissant là leurs habits de deuil, revêtent leurs habits de luxe; ccs femmes, qui ont perdu la perle précieuse de la grace, continuent, tout en ayant reçu la pénitence », à se charger de bijoux. *De pienit.,* IL ix,88. D'autres font consister la pénitence à s'abstenir des sacrements : *Arbitrantur hoc esse pirnitentiam, si abstineant a sacramentis cmlestibus. Ibid.,* 89. El la tentation, sans doute, était fréquente parmi ceux qui étaient condamnés à des années de pénitence : le concile de Nicée les montre qui en prennent aisément leur parti : ἀδιαφὸρω ἠνεγκαν. Us peux enl entrer dans l'église parmi les « pénitents » : il leur sullll; c'est toute leur « conversion ». Aussi le canon, qui prévoit cette indifférence, ajoute-t-il (pie, pour ccs sortes de pénitents, il ne saurait être question d'abréger la durée de l'expiation : qu'ils accomplissent leur temps : πληρούτωσχν τον χρόνον, can. 12. cc qui ne suffit sans doute pas à garantir une satisfaction fort elllcacc. Saint Basile le note dès le début de sa première lettre canonique : « La guérison ne tient pas à la durée mais à la manière de la pénitence », can. 2. *f'.* G., t. xxxil, col. 671 B. et saint Jean Chrysostomc le faisait remorquer également à ceux qui se plaignaient qu'on fil attendre trop longtemps l'absolution à certains pécheurs.

Ils ont expié assez longtemps, dItet-vous. Voyons, combien? - Un an, deux, trois. \h! il s'agit bien de temps cl de durée. Le temps ne sert à rien. Nous ne demandons pas si la blessure u élr souvent pansée, mais si le pansement n fnlt du bien... Le moment d'enlever l'appareil, c'est l'état du blessé (pii l'indique. *In II Cor.,* hom. xiv, 3, /'. G.» t. i xi. col. 502.

Que l'efficacité de la pénitence, de la satisfaction ne sc mesure pas au temps, c'était bien aussi la pensée des Pères du concile de Nicée. Le canon 12. que nous xenons de citer, envisageait expressément l'hypothèse d'une absolution anticipée pour les pénitents » (pii prendraient plus au sérieux l'expiation imposée : ‹ Il sera permis à l'évêque d'agir avec eux avec plus d'indulgence. » C'était même là, nous l'avons vu plus haut, un principe commun. La conviction s'y manifestait que la durée de la pénitence publique en était un aspect secondaire. z\u fond, avons-nous entendu expliquer par saint Augustin, c'est surtout en vue de la réparation du scandale ct pour satisfaire a l'Église elle-même qu'on s'attachait à la fixer exactement. Et. par là même, le docteur d'Ulppone reconnaissait que la satisfaction à offrir à Dieu pouvait en rester totalement indépendante. Mais lui aussi constatait ct déplorait l'indifférence dont faisaient preuve, à cc point de vue, de trop nombreux pénitents : « Je le vois bien », leur disait-il quand Us venaient en longues files recevoir l'imposition des mains rituelle, je le vois bien que vous êtes pénitents; mais je vois aussi que vous continuez à mal vivre », *discutio pernitentes el invenio male viventes.* A vrai dire, ils n'ont cure de sortir de cet état en recevant l'absolution; leur parti en semble pris; ils restent pénitents jusqu'à leur mort : *Nolunt inde surgere, quasi electus sit locus pamitentium. Serm.,* ccxxxii, 8, P. L., t. xxxxTH, col. 111.C'est bien cela : la pénitence reçue, on attendait le dernier moment pour demander la réconciliation ou l'absolution. Et cette manière d'accomplir la satisfaction préalablement requise en dénote assurément une conception fort large : il s'en faut qu'on y vit une condition Indispensable pour recevoir le pardon du péché lui-même.

2. *Son omission.* - Ainsi apparnit-il plus encore dans les cas où l'absolution est accordée sans que soit accomplie cette pénitence officielle. Étant donné que cette absolution était considérée par l'Église comme réconciliant vraiment avec Dieu ct assurant le salut (voir P. Gallicr, *Depttmitentia.2'* édit., p. 91-11 1.cl *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles,* F® part., de plus, l'art. .l *propos de la pénitence primitive,* dans *llcvue d'hist. ecclés.,* I. xxx, 1931, p. 511-515 et cf. ici même, art. Pénitence, t. xn, col. 810 sq.;84t sqA. il résulte clairement de là que cette pénitence officielle n'en était nul lement conçue comme la condition absolue.

a) En danger de mort. Ces cas, en effet, étaient fort nombreux ct fort divers. Le premier à signaler est celui des pénitents que nous venons de signaler, lorsqu'ils sc trouvent en danger de mort. Nous savons cc qu'a été jusque-là el cc que vaut leur satisfaction : leur négligence ou parfois même leur inconduite ont interdit de songer encore à les réconcilier. La durée de leur pénitence reste d'ailleurs fort incomplète; peut-être même ne fait-elle que commencer. Cependant, rappelle à leur propos le concile de Nicée, la règle traditionnelle est qu'à ce dernier moment on ne leur refuse pas la communion. Can. 13. Et telle est, en effet, la ligne de conduite (pie saint Cyprlcn traçait déjà à scs prêtres pour les apostats admis à la pénitence ; en cas de danger, pour cause de fièvre par exemple. *Epist.,* xxtii, 2; xix, 1-2; *Epist.,* vm, 3; xxx (8. des clercs de Borne), ou pour menace de persécution, *Epist.,* Lvn, 2 ct L on devra les admettre sans retard à la communion. El l'omission de la pénitence ainsi envisagée pour eux est d'autant plus remarquable (pie saint Cyprlcn ne concevait même pas qu'en cas de survie on pût Imposer aux intéressés de la réparer, *Epist.,* 1 v, 13. Saint Dcnys d'Alexandrie, nous l'avons vu. col. 11 17, ne le concevait pas davantage, ct si, plus lard, comme nous l'avons vu aussi par le canon 13 de Nicée. certaines Églises tout au moins crurent devoir exiger un supplément d'expiation, rien ne prouve qu'elles aient songé pour autant à contester l'efilcacllc de l'absolution déjà accordée. Ce supplément avait surtout un but disciplinaire : s'il y avait Heu. il assurait la réparation du scandale donné. En tout cas. comme satisfaction pour le péché, le renvoi après le pardon demeurait ici manifeste.

Il l'était plus encore dans le cas des malades ayant attendu le danger de mort pour demander la pénitence. A partir d'une certaine époque tout au moins, can. 13 de Nicée; lettre de saint Innocent Ier â saint Exopère. Jaffé, Π.Ι93; P. /.., t. xx. col. 198 B; Denzinger-Ihinnwarl, *Enchiridion,* n. 95, il fut admis de la leur accorder et de la faire suivre immédiatement de la réconciliation. Cet usage, il est vrai, comportait, parfois tout au moins, l'obligation de suppléer, en cas de survie, ù la pénitence ainsi omise; ct sans doute les intéressés ne s'y dérobaient-ils pas tous après coup. On peut se demander seulement si ces pénitents déjà absous mettaient à s'en acquitter plus d'empressement ou d'application (pie ceux qui étaient encore en instance d'absolution : certaines questions posées à saint Léon ct certaines réponses qu'y fait le pape semblent bien indiquer qu'on était sans illusion à leur sujet Cf. *Ad Rusticum,* inq. vit el ix *P. !...* t. 1 iv, col. 1265. Faute d'avoir précédé, la ‹ satisfaction plus complète · risquait fort de ne pas suivre. Le pape n'en prescrivait pas moins de donner l'absolution à ceux qui attendaient ainsi d'être ù toute extrémité pour demander la pénitence : n'auraicnt-ils pu en manifester le désir que par signes, ou même n'y aurait-il (pic les assistants à pouvoir témoigner de leur bonne volonté, le prêtre ne devait pas hésitcràlcuraccordcr la réconciliation. JalTé, n. 185; *I* L.,* t. i.iv, cul. 1013. La leur refuser, avait déclaré vingt-quatre ans plus tôt le pape saint Célestin, serait une impiété cl une cruauté : on condamnerait ces âmes â leur perte cn les mettant ainsi hors d'état d'être dégagées de leurs fautes, comme si Dieu n'était pas toujours prêt â pardonner ou cfu'il ne suffise pas d'un instant pour (pie sc produise au cœur la conversion lui permettant de le faire. JalTé, n. 369; P. /.., t. 1 . col. 131 B; Dcnzingcr-Bannwart. n. 111. Malgré cette absence totale de la satisfaction plus complète », on professait donc ici très fermement que l'absolution pouvait procurer le pardon du péché lui-même. De l'une à l'autre, par conséquent, la dissociation était admise aussi clairement que possible. Quoi qu'il pût arriver ou qu'il arrivât cn effet pour ceux qui survivaient, pour ceux tout au moins (pii mouraient après avoir ainsi reçu la pénitence ct l'absolution au dernier moment, le pardon divin était très réellement acquis sans qu'ils cn eussent offert eux-mêmes la satisfaction normale.

b) Fréquence de ces cas. —Or. c'est ici un fait dont on ne saurait s'exagérer l'importance dans l'histoire de la satisfaction et de la procédure pénilentielle. Pour l'apprécier, il n'est que de se rendre attentif â la fréquence de ces sortes d'absolutions. Comme les catéchumènes attendaient le dernier moment pour sc faire baptiser et les « pénitents · pour se faire absoudre, beaucoup de pêcheurs attendaient de même pour demander la pénitence.

Saint Ambroise le constatait. *De pifnil..* IL ix, 90; saint Jean CJirysostome. *In /7 Cor.,* horn, xxn, 3. *G.,* t. LXi. col. 552, et saint Augustin. *Scrm.,* ccxxxn. 8. *P. L.,* t. xxxvni. col. 1111, le déploraient également. Saint Léon en prend cn quelque sorte son parti: c'est là praticpie courante. JalTé. n. 185. Et, de fait, elle s'impose d'elle-mêmc pour les récidivistes. La tradition interdit de les admettre une seconde fols à la pénitence publique. Si donc ils retombent dans quelque faute en encourant nécessairement la peine, ils restent exclus des sacrements jusqu'au moment de leur mort. Et ainsi le rappelle une lettre du pape saint Siricc cn 385, mais la même lettre ajoute qu'au moment de la mort, on devra leur accorder le bienfait de la communion : *Quos... viatico munere, cum ad Dominum cirpcrint proficisci, per communionis gratiam volumus sublevari. P. L.,* I. xiu, coi. 1137.

Et. en effet, les conciles prévoient qu'on ne doit refuser à personne, au moment de la mort, la *picniten-liiv benedictio, quarn viaticum deputamus,* dit le concile de Giroiie en 517. can. 9, Mansi. *Concit.,* t. vni.col. 550; *Viaticum omnibus in morte positis non negandum,* dit le concile d'Agde cn 506, can. 15. Mansi, t. vηι, col. 327 : sur le sens de celte formule, voir P. Galtier, *L'Église ct la remission des péchés...,* p. 111. On le sait si bien qu'en cas de danger public, nombreux sont ceux q ii veulent être réconciliés d'urgence. S. Augustin. *Ad Honoratum, Epist.,* ccxxvm, 8, P. /,.. t. xxxm. col. 1016; Victor De Vil, *De persec. vandal.,* n. 11. *P. /,.,* t. ΙΛΊΙΙ. col. 212 A.

En Gaule, â l'époque de. Clovis, on appelle cette pénitence la *pœnitentia momentanea.* Saint Avit de Vienne, dans une lettre où il en défend l'efficacité contre Fauste de Riez, constate l'empressement avec lequel on la demande dès qu'on sc sent gravement malade. *Epist.,* îv, P. *L.,* t. 1 ix, col. 220.

Dans la correspondance de saint Grégoire le Grand, elle est peut-être la seule forme de pénitence administrée par l'Eglise dont il soit fait clairement mention. Cf. Poschmann, *Die abrndldnd. Kirchrnbüsse irn Λusgang des christ!, \terlums.* p. 267; en sens contraire : Goller. *Papstum und Bussgeiualt in spütrûmischer 'fait,* dans la *ROm. Quartalschrifl.* 1931. p. 223,263,265; 1932. . 339, 312 et note. Tout au moins en fait-il réserve lui aussi pour ceux qu'il condamne à une longue ou même à une perpétuelle expiation; voir P. Gallicr, *L'Église ct la rémission des péchés,* p. 105.

c) Absolutions sans perspective de la pénitence publique: Ce n'est pas tout. En accordant ainsi l'absolution aux mourants, on n'acceptait pas seulement la perspective que la ‹ satisfaction plus complète ne fût jamais achevée ou même commencée; cn certains pays tout au moins, on s'interdisait d'en imposer l'obligation aux intéressés. S'il s'agissait de jeunes gens, par exemple, la prudence commandait de s'en abstenir : les conséquences de la pénitence publique leur eussent créé des assujettissements intolérables. Voir art. Pénitence, t. xn. col. ‹818. 835. Aussi le concile d'Agde (506), tout en recommandant d'accorder le viatique à tous les mourants, recommandait-il de se montrer très réservé pour accorder la pénitence aux jeunes gens : *Juvenibus pienitrntia non /acilc committenda est profiter fragilitatem ictatis. Viaticum omnibus non negantium.* Mansi. *Concit.,* l. vin, col. 327. (.'était marquer très nettement la concession d'une absolution sans la satisfaction plus complète » qu'eût été la pénitence publique.

El la liturgie mozarabe, cn effet. avait, pour les malades jeunes, une formule d'absolution où s'exprimait la volonté de ne pas la leur imposer pour le moment : *Hunc famulum tuum... mortis periculo proximum propitia pietate respicias, ut cui nos. pro juvenili ivtate vel incerta professione, jugum picnitentio! imponere non audemus, hujus supplicationis viatica professione subvenias,* etc. *Liber ord.,* édit. Férotin. p. 86 87. On dirait une faveur dont on les lient indignes, ou plutôt, une expiation, une satisfaction de surcroît à laquelle ne peuvent aspirer que les Ames plus ferventes.

Et ainsi apparalt-il, en effet, dans un Irait que nous avons relevé dans notre livre : *L'Église rt la rémission des péchés,* p. 213-211. Tandis (pic l'on s'empresse d'accorder la pénitence à un pieux adolescent de .Merida en Espagne : *ceepil... flagrare desiderio percipienda pxnitentiic, gua confestim accepta, defunctus est,* on la refuse, au contraire, à un vieil ivrogne (pii se trouve lui aussi sur le point de mourir; pour lui. c'est seulement le viatique : *almus pater... pœnitentiam plenariam dare distulit sed tantumdem ei viaticam gratiam impertivit. De vita ct mentis Patrum Emeritensium.* . i, dans les *Acta sanctorum,* nov, t. i. coi. 318 E ct 320 D; P. *L.,* t 1 x x x. col. 122 A-B el 125-126. El cccl ne veut pas dire qu'on désespère pour lui du salut;

tout au contraire, le biographe auquel sont dus ces details s'édifie de la satisfaction qu'il offrit encore à Dieu pendant trois jours complets cl (pii lui valut l'assurance du pardon : *Tribus diebus totidemgur noctibus lacrimis et confessione mirifica satisfecit. Tertio post hire dic. migraturus r corftore rt valefaciens cunctis fratribus, sic ail : Cognoscite quia omnia delicta mihi dimissa sunt (ibid.);* mais ceci fait ressortir le caractère propre de la pénitence qui lui est refusée; satisfaction plus officielle cl plus parfaite, malgré scs avantages, elle n'est cependant indispensable pour la rémission proprement dite d'aucun péché.

d) Les directives dr saint Césaire d'Arles. C'est ainsi (pic la considère également saint Césaire d'Arles. Dans un de ses sermons (appendice aux *Sermons* de saint Augustin, cci.vi, /‹ *L.,* t. xxxix, col. 2217-2220; dans l'édit, de dom Morin. *S. Cirsarii opera omnia.* scrm. i.x. I. i. p. 252-251), lui aussi soutient, contre Fauste de Riez, la valeur de la pénitence reçue au dernier moment. Cc n'est point qu'il ignore ou dissimule l'abus qu'on cn fait ou qu'on cn peut faire. Mais les explications qu'il donne àcc propos montrent à quel point la satisfaction par voie de pénitence publique lui paraît susceptible d'etre remplacée par d'autres bonnes œuvres ou même purement et simplement omise.

Il distingue trois dispositions dans lesquelles peut être reçue celle pénitence qu'il appelle *subita.* La première est parfaite. Elle consiste à avoir si bien expie scs fautes par de bonnes œuvres, par l'aumône en particulier, que, même à défaut de celle pénitence *tn extremis,* on pourrait mourir sans crainte : qui la reçoit ainsi est donc assuré de recevoir non seulement le pardon mais aussi la récompense éternelle : *Xon solum veniam peccatorum credimus obtinere, sed etiam præmia irtcrna percipere.* N. I, coi. 2217: éd. Morin, p. 253.

La seconde disposition est celle du mourant qui a passé toute sa vie dans le péché. Ici. pas de bonnes œuvres, pas d'aumônes, pas de satisfaction antécédente par conséquent. Même la pénitence demandée maintenant ne sera pas faite, puisque la mort est cn vue. En cas de survie seulement, le pécheur s'offre à l'accomplir; de plus il consent aux restitutions necessaires el il pourvoit pour après sa mort à de larges aumônes. Dans ces conditions, déclare saint Césaire, la sincérité de la conversion se trouvant hors de doute. *possumus ac debemus credere quod ei Dominus omnia dignetur peccata dimittere.* N. 2, coi. 2218; éd. Morin, p. 253.

La troisième ct dernière disposition possible est fort douteuse. Le mourant, cette fois, n'a pas seulement accumulé des fautes tout le long de sa vie; il l'a fait en escomptant le bienfait de celle « pénitence subite ». Tout, s'csl-il promis, lui sera ainsi pardonné à la fois : *Ea spe peccat ut per ifisam subitaneam pifnitentium cuncta conjuncta irstimct precata dimitti.* Même actuellement, en recevant la pénitence, il ne songe ni à restituer. ni à pardonner à ses ennemis, ni. s'il lui est accordé de survivre, à s'appliquer humblement à la pénitence ou à faire des aumônes pour la rédemption de ses pêches. Dans ccs conditions, on comprend (pic saint Césaire hésite à croire à rcfficacilc de la pénitence reçue au dernier moment. Néanmoins, même cn ce cas. il ne se refuse pas à l'accorder, el la raison qui l'y meut est (pie Dieu seul, après tout, sait exactement cc (pii se passe dans la conscience de cc pécheur. *Drus tamen, qui omnium conscientias novit ct unumquemque secundum suum meritum judicabit, ipse scit qua fide aut gua intentione aninuc poenitentiam petiit.* N. 3. coi. 2218; édit Morin, p. 253 251. C'est donc (pie. même dans cocas imite, l'évêque d'\rlcs considère le pécheur comme pouvant être assez réellement converti pour obtenir le pardon de ses pêchés. Moins encore qu'il ne l'a fait dans le second cas. songc-t-il à ajouter ici que, comme dans le premier cas, l'entrée cn possession de la récom[>cnsc éternelle soit immédiatement assurée; mais Il ne s'agit ici que du pardon proprement dit, ct manifestement saint Césaire ne considère comme indispensable *à* cet effet ni l'accomplissement de la pénitence publique ni les bonnes (pustcs propres à y suppléer. Dans les deux premiers cas, cc supplément était envisagé; dans le troisième, l'hypothèse cn est exclue. On ne pouvait dire plus clairement que, malgré leur incontestable utilité, ccs sortes de satisfactions ne sont pas absolument requises pour la réconciliation avec Dieu.

3. *Autres absolutions sans pénitence publique. — a) Témoignages divers.* — Cc n'est pas seulement a la mort qu'on renonçait a l'accorder ou â l'imposer. Dès l'époque de saint Cyprien, on constate que, même cn parfaite santé, l'absolution était parfois reçue sans que fût accomplie la satisfaction par forme de pénitence publique.

Le cas le plus significatif est alors celui des · libellatiques ·. Malgré la gravité de leur faute, le concile de Carthage, cn 251. consent à les · réconcilier » sans retard et sans assujettissement à la pénitence prevue pour les *lapsi* qui avaient sacrifié. S. Cyprien, *Epist.,* L v. 17 ct 1 v ii, 1. Ils étaient nombreux el leur cas présentait des diversités considerables. *Ibid.,* 1 v. 13-1 L Certains arguaient d'une bonne foi qui pouvait leur donner droit à quelque indulgence; mais d'autres posaient des conditions cl proféraient des menaces : il y a telle communauté chrétienne qui refuse de revenir à l'unité, si l'évêque qui l'a entraînée dans sa chute n'est pas admis d'emblée à la communion laïque. Et ainsi lui est-il accordé : le retour de son troupeau lui lient lieu de satisfaction personnelle : *pro quo satisfaciebat fratrum reditus et restituta multorum salus, tb'd* , 1 v. | L De même pour certains chefs de famille qui se vantent, grâce aux certificats qu'ils se sont procurés, d'avoir évité à leur femme cl à leurs enfants la mise en demeure personnelle d'avoir a sacrifier. Si l'on refuse maintenant de les admettre à la paix, ils menacent de passer avec eux à l'hérésie ct au schisme. *Ibid.,* 1 v. 15. Malgré les dispositions ainsi manifestées, saint Cyprien et ses collègues n'hésitent pas a accorder la paix sans pénitence publique.

A plus forte raison, doil-on croire qu'ils ont réconcilié de même les fidèles venant spontanément s'accuser d'avoir accepté la pensée de sacrifier en cas de sommation. L'éloge que fait d'eux saint Cyprien interdit de penser qu'il leur ail été plus sévère qu'aux « libellatiqucs ». *De lapsii.* xxvm.

Saint Grégoire de Nysse ne devait pas l'être davantage pour les voleurs. S'ils viennent d'eux-mêrnes confesser leur faute au prêtre, le seul remède à leur appliquer sera celui de l'aumône. Encore peut-elle leur être impossible; ct, dans ce cas. il leur sera seulement demandé de travailler pour pouvoir la faire un jour. *Epist. can.,* 6, *P. G.,* t. x1 v. col. 233 C.

Même indulgence chez saint Jean Chrysostome pour les récidivistes. Parmi les accusations portées contre lui au concile · du chêne ». figure celle d avoir · encouragé à pécher ». Il l'aurait fait cn invitant à recourir â lui pour la pénitence chaque fois qu'on serait tombé dans le péché : S'il vous arrive de pécher une seconde fois, enscigne l-il. faites pénitence une seconde fols; chaque fois que vous aurez péché, venez me trouver ct je vous guérirai ». Dans Photius, qui résumé les Actes du concile. *Ribliothéque,* cod. 59. *P. G.,* t. cm, col. 112 A. Quelque exagération qu'on puisse supposer dans l'énoncé de ce reproche, il oblige tout au moins à admettre de la pari de l'évêque de Constantinople» un traitement du pêché singulièrement dégage des rigueurs de la pénitence publique. Il ne s'attachait

manifestement pas à exiger chaque fois la « satisfaction complete » quelle représentait. Et cette pratique pastorale correspondait trop aux principes que nous l'avons entendu exposer dans le *De sacerdotio,* pour être jugée invraisemblable.

Aussi bien sa prédication s'inspire-t-elle des mêmes vues. Il n'ignore pas la pénitence publique; il fait allusion à ceux qui y sont assujettis; nous avons dit la fermeté avec laquelle il leur rappelait que le temps ne suffisait pas â la rendre fructueuse. Mais, nulle part, il ne la dit indispensable, ni n'invite clairement à s'y soumettre. Même â des auditeurs qu'il suppose chargés de beaucoup de fautes, aux approches de Pâques, pour les préparer Λ leur communion unique de l'année, il ne parle que de tempérance, de prière ct de vigilance. « Cinq jours encore avant la fête; c'est assez pour réduire le nombre de ses péchés... Il n'est pas besoin pour cela de plusieurs jours ou de plusieurs années; une conversion sincère y suffit ct elle peut se faire en un jour. » *De beato Philogonio,* 4, P. *G.,* t. xlvui, col. 751. Les *Homélies sur la pénitence* nc mentionnent pas davantage la pénitence publique. Pour le pardon divin, elles ne demandent que la componction, la sincérité de la conversion. Sc reconnaître coupable : il n'en faut pas davantage :

> Vous êtes pécheur? Ne perdez pas courage, mais venez [à l'église) pour la pénitence. Vous avez, péché! Dites ft Dieu : * J'ai péché ». Qu'y a-t-il ht do pénible?... Vous dites : « J'ai péché · et il suffit dc vous «lire ainsi votis-inênio pécheur pour n'avoir plus a redouter d'avoir le diable pour accusateur... Pourquoi donc ne pas prendre ainsi le devant? Vous dites votre péché ct le voilà effacé... Vous avez |>éché? Venez donc à l'église; dites à Dieu que vous avez péché: je nc vous demande rien de plus : cela seulement. *De pxnit.,* i, 1, *t* 6'., t. xl ïx, col. 235.

Quel (pie soit le sens auquel se doit entendre ce langage, le moins qu'on en puisse dire est (pie la • satisfaction plus complete » de la pénitence publique s'y trouve reléguée au second plan. En aucune hypothèse, on ne saurait admettre que saint .Jean Chrysostome l'ait considérée comme indispensable pour la rémission du péché lui-même.

b) Témoignage de saint Augustin. Saint Augustin, nous l'avons dit, ne l'a pas fait davantage. Il expliquait la prescription de pénitences â durées fixes surtout par la préoccupation de réparer le scandale ct dc faire ainsi satisfaction à l'Église elle-même. A cela près, la rémission du péché n'exigeait que la componction. Il est vrai que les pécheurs demandent d'eux-mêmes parfois à prendre rang parmi les pénitents proprement dits. *Aliqui ipsi sibi peenilenttæ locum pciierunt. Semi.,* ccxxxii, 8, *P. L·.,* t. xxxvm, col. 1111. Mais les évêques n'y réduisent d'office que ceux qui ont été accusés et convaincus devant les tribunaux ecclésiastiques ou civils : *Sos a communione prohibere quemquam possumus... nisi aut sponte con/essum aut in aliquo sive strculari sire ecclesiastico nominatum atque convictum. Semi.,* cccli, 10. *P. L.,* t. xxxix, coi. 1546. Aussi, lorsqu'il indique au pécheur lui-même comment lui seront appliquées les clefs dc l'Église, lui fait-il entendre qu'elles peuvent l'être sans (pie lui soit imposée la pénitence publique. Celle-ci n'est à prévoir que s'il y a eu scandale ct si l'évêque juge utile à l'Église d'exiger une réparation publique : *Id agat,... quod... sit... etiam ceteris ad exemplum, ut. si peccatum ejus, non solum in gravi ejus malo sed etiam in tanto scandalo aliorum est, atque hoc expedire utilitati Eccte·sia· indetur antistiti in notitia multorum vel etiam totius plebis agere picnitentiam, non recuset. Ibid.,* 9, col. 1515.

Ici encore, par conséquent, la pratique est conforme aux principes posés. Aussi, dès là que les péchés confessés sont cc qu'il aopelle des péchés d'ignorance ou de faiblesse, saint Augustin cesse-t-il d'urger la *pamiten·lia luctuosa et lamentabilis,* qu'exigerait leur gravité objective *Dediv. quæst. ι,χχχιπ,* q. xxvi, *p. h.,* t. xi., col. 18. Or, à ses yeux, ces péchés d'ignorance et de faiblesse se découvrent partout. Il y rattache les péchés les plus usuels d'avant la puberté. *De Genesi ad lilt.,* N, xiu, 23. *P. L.,* t. xxxiv, col. 417. Mais il y ajoute aussi, pour beaucoup de fidèles, les vices mêmes de la jeunesse :

> Voici des hommes, écrit saint Augustin, voici de ïionimr (jul ont été baptisés tout enfants; depuis, leur education a été négligée. Ils mènent dans les ténèbres de l'ignorance la vie la pins honteuse, sans rien savoir dc ce que la doctrine chrétienne prescrit ou défend, ce qu'elle promet ou cc dont elle menace, ce qu'il faut croire, espérer ct aimer. Parce que louis péchés sont des péchés do baptisés, aurons-nous donc le courage de ne pas les mettre au Compte de leur ignorance, alors qu'ils ignorent absolument tout et qu'ils ont péché sans savoir, comme ils disent, où ils avaient la tête? fn *Rom. inch, expos.,* n. 16, *P. !...* t. xxxv, col. 2100.

L'ignorance ou la faiblesse dérivent ici d'une oblitération, d'une absence du sens moral ; mais l'évêque ne doit pas moins en tenir compte. C'est vrai, l'ivrognerie est mise par saint Paul au nombre des péchés qui excluent du royaume des deux; mais qui en fait cas? *Quis non contemnat ebriositatis peccatum? Abundat tale peccatum, et contemnitur. Serai.,* xvn, 3. *P. L.,* t. xxxvin, col. 125. De même pour les pratiques superstitieuses. *Plena sunt conventicula nostra horni·nibus qui tempus rerum agendarum a mathematicis accipiunt,* « c'est à peine [cependant], si nous osons les reprendre en souriant par crainte de les fâcher ou de paraître leur apprendre une nouveauté. O maudits péchés : nous n'avons en horreur que ceux dont nous n'avons pas l'habitude. Les péchés usuels,... tout en les voyant, nous sommes obligés dc les tolérer ». *Epist. ad Gai. expos.,* n. 35. *P. L·.,* I. xxxv, col. 2130. Jusqu'aux adultères commis avec des esclaves, qu'on n'arrive pas à faire prendre au .sérieux! Quand les coupables en sont dénoncés par leurs femmes, tout ce qu'on peut est de les reprendre en particulier pour que le mal soit guéri aussi discrètement qu'il a été contracté : *In secreto arguimus : ubi contigit morbus, ibi moriatur malum. Serai.,* lxxxii, 8. *P. L.,* t. xxxvm, col. 511. Voir P. Galtier. L'*Église cl la rémission...,* p. 307-320.

c) Quelques cas particuliers. — Intimée à des consciences aussi obtuses, l'obligation de la pénitence publique leur serait plutôt nuisible. Même en cas de maladie, nous l'avons vu, on s'abstenait dc l'accorder aux jeunes gens ou aux pécheurs faisant preuve dc dispositions douteuses; dans des cas comme ceux que vise saint Augustin, la même mesure dc prudence s'imposait aussi parfois au cours de la vie. En voici un où, cinquante ans après sa mort, se constate, en Gaule, l'application de ses principes. Il nous est connu par la correspondance de saint Avil, évêque de Vienne.

L'évêque de Grenoble a voulu assujettir à la pénitence publique un vieux barbon convaincu juridiquement de concubinat pour avoir épousé la veuve de son frère. Lui. excipant de sa bonne fol, en appelle au métropolitain, (pii est saint Avit lui-même. Celui-ci essaie d'abord de lui faire comprendre l'indignité de sa conduite, mais bientôt, désarmé par son inconscience, il renonce à exiger de lui l'expiation rigoureuse. On peut la lui suggérer pour plus lard; mais pour le moment, mieux vaut nc pas l'y obliger : *Quod pernitentium expectat, moneatur interim agere, accipere non cogatur.* On se bornera donc à exiger qu'il renvoie sa concubine. Ainsi sera-t-il admis au pardon : *Excuso scelere, suscipiatur ad veniam... Culpa prior laxabitur.* En attendant qu'il soit disposé à faire profession de pénitence, la seule pénitence qu'il aura à subir sera d'éloigner dc lui Loccasion du péché : *Patiatur pieni-*

Untiam, cum perdit peccandi occasionem; profiteatur cum amiserit voluntatem. Epist., χνιιι (alias χνι) awe xvi et xvn (alfas χιν ‹t xv). édit. Pieper, dans *Monum. Germ, hist,, Auctores antiquissimi,* t. vr, 2· part., p. .50, *P. /...* t. ijx, col. 231-235: pour la discussion du cas, voir P. Galt1er. ***L'Église ct la rémission*** *des péchés,* p. 108-113. On ne saurait pousser plus loin la dispense de la pénitence publique. Pour le rustre inconscient à qui il a eu affaire, saint Avil en écarte même provisoirement l'hypothèse. L'y contraindre malgré ses répugnances serait pousser cc malheureux à une faute de plus. Aussi, s'offrirait-il à l'accepter, l'état d'esprit où on le voit interdirait de la lui accorder : *Sufficiant infelici crimina sua, nec ingeratur laborioso, cum respuit, quod tam instabili animo tdx committi debuerat, si petiisset. Loc. cit.*

2 *La pénitence par devotion, à la mort.* Pareille adaptation dc la pénitence publique suppose à la satisfaction, dans la rémission du péché, un rôle singulièrement complémentaire. Tel est bien cependant celui que lui supposent également les pénitences qu'on pourrait appeler de dévotion. Au moment de la mort, même les meilleurs veulent recevoir la pénitence. Quelque confiance qu'on ait en la miséricorde divine, il reste toujours â parachever la satisfaction ct les réparations dues pour toutes les fautes d'une vie. Aussi les biographes dc saint Augustin, de saint Césaire d'Arles, dc saint Isidore de Séville, les montrent-ils qui veulent s'assurer à eux-mêmes ct à leurs amis le bienfait dc la pénitence dernière.

Quand le baptême a déjà été reçu, avait coutume dc dire l'évêque d'Hippone, prêtres ct bons chrétiens devraient tous veiller à nc pas mourir sans la pénitence convenable : *absque digna el competenti pernitentia.* C'est pourquoi lui-même, dans sa dernière maladie, s'était fait copier les psaumes de la pénitence et les avait fait fixer au mur de son lit pour pouvoir les réciter plus aisément. Possldlus, *Vita Augustini,* 31. P. *L.,* t. xxxn, col. 63. A la vérité nous sommes ici fort loin de ce qu l'on appellerait aujourd hui le sacrement dc pénitence. On lit de même dans la vie dc saint Césaire que *nullum sine medicamento pernitentia? dc hoc mundo voluisset recedere. P. L.,* t. lxvîi, col. 1029 B. Saint Isidore dc Séville, lui, sc lit porter à l'église pour y « recevoir lui aussi la pénitence » en présence de tout le peuple et dc plusieurs évêques. \oir la relation de ccttc cérémonie dans le *De transitu S. Isidori* dc l'archidiacre Redemptus cité par Arevalo dans ses *Isidoriana,* i. 6, n. 1, *P. L.,* t. lxxxi, col. 30-32. Ma s n oublions pas que deux siècles nous séparent du temps d'Augustin.

Ainsi conçue ct reçue, la pénitence dénotait sans doute la préoccupation d'expier toujours plus le péché et d'en obtenir une rémission aussi plénière que possible; mais manifestement elle le supposait déjà pardonné et cela même achevait de faire ressortir le rôle propre (pii lui était reconnu : toujours utile même chez les meilleurs, afin dc faire disparaître les restes du péché, elle pouvait faire défaut jusque chez, les plus indignes sans <pie fût compromise leur rentrée en grâce avec Dieu.

3" *La · satisfaction secrete » de Gennade.* — La même conclusion ressort plus encore d'un usage qui. à la même époque, s'observe en plusieurs réglons et particulièrement en Gaule. La pratique.cn effet, est alors fort répandue d'une satisfaction dite « secrète », à laquelle on reconnaît la même efficacité qu'à la pénitence publique. Gennade, qui la mentionne dans scs *Dogmata ecclesiastica,* la lui juxtapose comme suffisant elle aussi pour le pardon des péchés graves. *Sed* |e() *secreta satisfactione solvi mortalia crimina non negamus, sed mutato prius sarculari habitu et confesso religionis studio per vitir correctionem el fugi, immo perpetuo. luctu, miserante Deo... ita dumtaxat ut contraria pro iis qmr pernitet agat ct eucharistiam omnibus dominicis diebus supplex et submissus usque ad mortem percipiat.* (L xxn, dans l'éd. de Turner, *Journal of theol. studies,* t. vu, p. 91; c. Lv. dans *P, L.,* t. lvhi. coi. 991 B.

Ccs paroles, assurément, nc visent que les *mortalia crimina* secrets. Elles ne sauraient s'entendre des crimes · notoires ou publics officiellement constatés : pour ceux-là. la pénitence publique était indispensable. Mais il y avait les autres, qui, pour rester secrets, n'en étaient pas moins, dans le langage du temps, des *mortalia crimina :* tels les adultères que saint Augustin s'appliquait à guérir en particulier *(supra,* col. ttffO). Dc même, pour ne parler pas des autres péchés de la chair, les homicides, les vols, les fraudes, etc. Nous l'avons déjà vu. pour ccs sortes de péchés graves, quand le coupable s'en accusait, la pénitence publique pouvait être recommandée avec insistance; elle était fréquemment acceptée. Mais l'obligation n'en pouvait pas être urgée ct on nc l'imposait pas d'office *(supra.* col. 1159).

C'est pour ces sortes de péchés que Gennade déclare la · satisfaction secrète · capable d'avoir le même effet que la pénitence publique. Mais cet effet nc se limite pas à celui de leur rémission proprement dite. La durée qui en est prévue ct l'admission régulière à la communion qu'elle comporte supposent cette rémission déjà acquise. Elle nc saurait donc tendre qu'a effacer les restes du péché. Et c'est bien ainsi que Gennade l'entend : au chapitre suivant, il n'assigne à la satisfaction qu'un but proprement ascétique : *Satisfactio pirnitentiæ est causas peccatorum excidere nec eorum suggestionibus aditum indulgere.* De par ailleurs, s'il la dit secrète, c'est fort relativement, par opposition à celle dc la pénitence publique ct à scs rites officiels ou liturgiques. A clics seules, la modification du costume ct la profession publique de pieté quelle comporte, excluent qu'elle soit d'ordre proprement intime et puisse passer inaperçue.

L *Ce n'est point la profession religieuse proprement dite.* — Aussi est-il assez commun d'y reconnaître «l'entrée en religion », comme on précise parfois. Les deux expressions *mutato sieculari habitu* ct *professo religionis studio* semblent suggérer ccttc interprétation. La confirmation s'en trouverait d'ailleurs dans une exhortation sur la pénitence insérée jadis parmi les œuvres oratoires de Fauste dc Riez (par exemple, *P. L.,* t. lviii, col. 875-876). où la profession religieuse est nettement opposée à la pénitence publique comme en tenant lieu pour ceux qui quittent le monde a lin île se consacrer à Dieu. (Voir ici même, art. PI.XITIxce, t. xu, col. 821 cl 878; 'fixeront. *Hist, des dogmes,* t. m, p. 399, note 3; Gûllcr, *Studien nber dus gallische Husswesen :ur 7.eit Cdsaniis von Arles und Gregors von Tours,* p. 19-20 ct 68; Poschmann. *Die abendlând. Ktrchenbusse im Ausgang dei christl. Alterturns,* p. 77 et 130.) Pourtant, il y a lieu d'hés ter. Ccttc exhortation, d'abord, n'est point dc Fauste de Riez. Son auteur, inconnu, vivait à une époque où la profession religieuse comportait un engagement écrit el signe. C'est même proprement cet engagement qu'il déclare équivaloir à la pénitence publique.

D'autre part, on nc voit pas que l'idée de cette équivalence soit de l'époque dc Gennade. Si elle est devenue classique, c'est plus tard. Du moins n'apparait-elle ni dans Cassien. ni dans les règles de saint Césaire d'Arles ou de saint Benoit. GÔllcr *(loc, cit.,* p. 69-70) ne l'a relevée que dans celle de saint Fructueux de Braga *(1' !..* t. ! \x\\ îi. col. 112 » ! 127).à la lin du ₹u siècle. Les amorces qu'il a cru *(ibid.,* p. 68) en découvrir dans deux sermons authentiques ou non de saint Césaire, hom. vi. xi. *P. L..* t. lxvii, col. 1062 B-C el 1069-

1070, tiennent à une méprise. Où Griller voit une allusion à la rémission des péchés commis avant l'entrée en religion **J1** ne s'agit que de ceux à l'abri desquels on s'y trouve. Césnfrc s'est appliqué à faire ressortir la sécurité que procure l'entrée dans la vie monastique; mais il ne lui attribue nullement de remettre par elle-même les crimes commis auparavant.

A vouloir parler d'elle, d'ailleurs» Gennade se fût exprimé plus clairement. Il connaît bien les moines; Il en parle souvent dans le *De viris inlustribus;* mais il les désigne eux et leur genre de vie en des termes très précis dont i) n'y a ici aucune trace. I.'expression *mutato snculari habitu* ne signi Ile point qu'on renonce à l'habit séculier pour revêtir l'habit monastique; elle ne vise que la suppression du luxe cl de la recherche dans les vêtements qui était un des traits caractéristiques de l'époque. I.e *confessum religionis studium* reste lui aussi d'ordre fort général; il consiste dans la réforme de la vie : *confesso religionis studio per vitæ correctionem* et dans une application plus marquée aux exercices de la piété ct de la vertu chrétiennes. Le tableau (pi'en esquisse ici (iennade correspond très exactement au programme trace par Fauste de Biez dans une lettre (pie Gennade signale el recommande comme convenant tout particulièrement aux âmes désireuses de faire sincèrement pénitence : *Epistolam ad timorem Dei hortatoriam, convenientem persomv [deno animo pienilentium agere disponenti. De viris inlustr.,* c. 86; édition Bh hardson. (laus *Texte u. l'ntersuch.,* t i, fuse. I. p. 91, ct P. ?... t. 1 v iii. coi. 1110. Adressée au préfet du prétoire Félix, qui se trouve déjà sous la direction spirituelle de son évêque, Léonce d'Arles, cette lettre recommande elle aussi l'austérité des vêtements : *De usu vestimentorum paululim se gravitas ad inferiora submittat. Epist.,* vi, dans *Corpus Vindi b.,* t. XXI. p. 197; P. t. i.v îii, col. 851 l>; mais elle insiste surtout, comme (iennade. sur la vie de piété el de pénitence à laquelle on se doit appliquer pour se guérir des plaies causées jadis par le péché.

Sans demander à ce grand personnage d'embrasser l'état monastique ou même seulement de renoncer aux fonctions publiques dont il est chargé. Fauste lui trace une ligne de conduite où ne manque aucun des traits soulignés par Gennade. L'austérité réelle, quoique modérée, dont il l'engage à faire preuve Jusque dans son costume se joindra à son assiduité à la prière pour témoigner de ses préoccupations nouvelles. On pourra donc très justement parler à son sujet de *confessum religionis studium* et i e *mutato habitu siveuturi.* Mais pas plus qu'il n'habite un monastère. Il ne se fait moine el ne porte un habit de moine Sur cette question, voir notre article *Pénitents et convertis* », dans la *Krvue d'hist. ecclés.,* t. xxxm, 1937. p. 5-23 el 277-305.

2. *C'tsl l'état de conversion ».* Or, le genre de vie ainsi dé Uni el que Fauste avait déjà recommandé à Burice, le futur évêque de Limoges, *Epist.,* ix et x. *Corpus Vindob.,* t. xxi, p. 208-215; *P. /...* t. 1 v iii, col. 858-862, n'a rien d'insolite à celle époque; il répond, au contraire, à un état de vie bien connu, que l'on appelle l'état de conversion ». Voir art. PÉNITENCK, t. xn. col. 831. Ceux qui en font profession portent le nom de · convertis » *(conversi).* Distincts des *conversi* que sont, dans les monastères, les postulants et les novices, ccs hommes ct ccs femmes tout en continuant à vivre chez eux el à remplir les obligations de leur étal, font profession de garder la continence jusque dans le mariage, de rompre avec les vanités du siècle et de s'appliquer assidûment à la prière. S'habillant en général d'étoiles brimes, rien qu'à ce trait on les reconnaît comme convertis ». Les écrivains de l'époque en parlent souvent Voir Salvien. *De gubernatione.* IV, vir. .32-33; V. x. 51 55; *Ad Ecclesium.* iv. 1-2; *Epist..* ix. H). *Corpus \ ind >b.)* t. vm, p. 71-75. 119-120, 301, 308. 220.232; *P. /..,* t. 1 u i, col. 77-78. 106. 232 C; 171 B; Jean Pomèrc, *De vita contemplativa,* I. II, c. xi.l, *P. i..,* t. 1 ix . col. 118. Les conciles font de cet état de conversion la condition de l'admission aux ordres pour les hommes qui n'ont point parcouru les degrés inférieurs de la hiérarchie, Voir par exemple concile d'Agde en 506, can. 16; Mansi, *Concit.,* I. vm, p. 327; concile d'Arles en 521, can. 1-2; Mansi, l. vm, col. 626; conciles d'Orléans en 538, can. 6. el en 5 19. can. 9 cl 19;.Mansi. (. ix, col 13,131, 139. On connaît plusieurs de ces convertis (voir P. Galtier. *trCglise cl la rémission...,* p. 396-398 el 139 III; l'article *Pénitents cl convertis,* dans la *Hevue d'hist. ecclés..* t. xxxm. 1937, p. 5-27 ct 277-305) et, s'il n'y a pas de doute que leur vie représente une très réelle pénitence et une satisfaction très méritoire pour le péché, il est impossible d'y reconnaître autre chose que la préoccupation de compléter et de parfaire Jusqu'à la mort la réparation de péchés considérés comme déjà pardonnes. Nous n'avons pas à rechercher ici comment a été obtenu cc pardon, ni si la satisfaction ainsi accomplie peut être considérée comme sacramentelle. Bien n'oblige à admettre que l'étal de conversion fût embrassé en dehors de tout recours au ministère sacerdotal; il semble plutôt qu'on y préludât par une certaine confession de ses fautes; le *Ciber ordinum* a un *ordo* spécial pour les *conversi* qui vivent dans le monde (édit, (loin Férotln, p. 82-85 ct notes); à propos des femmes qui *converti ambiunt,* le concile d'Fpaone, ‹ n 517. parle de la *benedictio pamitcntiir* à leur accorder, can. 21 ; Mansi, (5 *ncil.,* t. vm. col. 561. ce (pii est le rite de l'absolution en cas de maladie et en dehors de la pénitence publique. Mais, quoi qu'il en soit de celte question rituelle ou sacramentelle, il reste bien (pie l'état de conversion correspond très exactement à la satisfaction secrète » dont parle Gennade et qu'une satisfaction ainsi accomplie ne peut tendre qu'à la rémission des dernières pénalités du péché. Elle en poursuit l'expiai ion. la purification, la guérison complètes; mais elle en suppose le pardon déjà acquis. Et ainsi le fait également la pénitence recommandée par saint Grégoire le Grand à une dame de Constantinople. Tout en la rassurant sur le pardon divin qu'elle eût voulu se voir garantir par une révélation, il lui rappelle le devoir de faire pénitence Jusqu'à la lin de sa vie, car Jusqu'au bout le péché demeure à redouter. JafTé, n. 1168; édition des *Mon. Germ, hist.,* t. i, p. 165; /\ /.., t. 1 x x v ii, col. 878. Cette pénitence, par conséquent, serait à rapprocher elle aussi de l'étal de conversion el de la · satisfaction secrète » dont parle (iennade.

I* *Conclusions.* Telles sont les grandes lignes de l'évolution aux premiers siècles. La forme olllelelle de la satisfaction est alors la pénitence publique. Hequisc normalement pour les fautes graves, profit able à quiconque l'accomplit avec une componction réelle, celte expiation solennelle n'est cependant pas considérée comme tout à fait indispensable pour le pardon du péché lui-même. Du point de vue disciplinaire, elle n des avantages (pii commandent d'en urger l'obligation là même où, du point de vue proprement moral et religieux. elle pourrait être omise, f.es meilleurs parmi les chrétiens el les plus sincères parmi les pécheurs converlis la recherchent. Elle leur assure le dégagement parfait du péché auquel Ils aspirent ; elle tend à les mettre à l'abri des châtiments <pi'il entraîne. Getle préoccupai ion de la rémission plénière de la faute se Joint à la nécessité sociale d'obtenir la réparation du scandale donné pour assurer le maintien de la forme de satisfaction ainsi caractérisée.

Cependant, si beaucoup $ soumettent volontiers, d'autres ne s'y prêtent (pie pour la forme el un plus grand nombre encore peut être la renvoient au moment

de la mort, où clic devient Impossible. D'ailleurs, même en dehors dr ccttc suprême échéance, le principe sc formule progressivement d'une adaptation qui comporte des allégements et des exceptions multiples.

Le recours à ers allégements ou à ces exceptions est, somme toute, essentiellement ills ers. Les évêques ou les prêtres préposés nu service de la penitence en restent juges. Encore sont-ils liés par les usages locaux ou par In tradition. Ghneun d'eux, en outre, procède avec cc qu'on pourrait appeler son tempérament humain ou le caractère propre de son zèle pastoral. Aussi ne saurait-on parler ici d'uniformité. Mais la variété même des dispenses consenties confirme que la satisfaction complète normalement exigée n'a par ellemême qu'une valeur de surcroît. La nécessite en est toute relative. On peut obtenir par d'autres voies, par les bonnes œuvres personnelles, la guérison de l'âme et la rémission de la peine qu'elle n pour but de procurer. L'aumône, par exemple, qu'elle ait précédé ou qu'il y soit pourvu au moment de la mort, supplée très heureusement l'accomplissement de la pénitence publique devenue alors impossible. Nous avons vu (col. 1157) l'importance qu'y attachait saint Gésaire d'Arles : Snlvicn, à la même époque, la présente comme un moyen plus facile que la pénitence de racheter scs péchés. *Epist.*. ix, 10. *Corpus Vindob.,* t. vm, p. 23-21: *P. ?...* t. i.ni, col. 171 B. Il y a donc là, dès cette époque, comme une amorce du système des commutations qui, aux siècles suivants, jouera un si grand rôle dans l'évolution de la pénitence <t de la satisfaction.

II. PZSJ/.V*T GRÊGOIRI LE GtlAXb At X i DI TE ERS DU M(H EX* .i *GE.* - 1° *I.e recul de la pénitence publique.* I e trait le plus saillant de cette période est le reçu! de la pénitence publique. Les formes de pénitence, restées jusque là dans l'ombre, passent désormais au premier plan. Par là même, la satisfaction change d'aspect. D'essentiellement liturgique qu'elle était Jusque là. elle devient surtout subjective et morale.

I. *Causes.* L'évolution ainsi caractérisée tient à des causes multiples dont les premières sont celles qui de tout temps ont fait omettre ou négliger la forme solennelle de l'expiation du pêché. Mais d'autres inter viennent, dont il faut tenir compte aussi, pour s'cxpll· quer la généralisation du mode de satisfaction destiné désormais à prévaloir.

La principale, peut-être, est l'extension du chris tianisme dans les campagnes, (elle extension, en Occident, en Gaule par exemple, a été d'abord fort lente. Elle ne s'accélère qu'à partir du ᵛ et du ᵛi siècle. Elle se traduit par la création de multiples paroisses rurales, aux édifices du culte extrêmement pauvres, au clergé extrêmement réduit et aux cérémonies religieuses forcément simplifiées. La mise à part des pénitents y trouve ditlicilement place. De plus, les prêtres qui desservent ces lieux de culte, originaires en principe de l'endroit même, souvent très peu instruits, vivant dans la dépendance materielle des fidèles et surtout des maîtres du sol qui ont bâti eux mêmes l'église et créé In paroisse, manquent de l'autorité morale nécessaire pour imposer la penitence publique. I es conséquences qu'elle entraîne au for externe en ont fait toujours reserver In décision aux évêques ou à quelques prêtres spécialement établis à (et cllel. Ici, cc pouvoir devrait s'étendre outre mesure. Aussi le font Bonnement régulier de la péniterne publique devient-il pratiquement impossible.

L'évangélisation de ccs mêmes campagnes par les moines venus d'Irlande ou de la Grande Bretagne contribue au même résultat. Les monastères deviennent, pour des régions entières, les vrais ou les seuls centres de culte abordables. Or, là non plus, il n'y a aucune organisation de la pénitence publique. Cette expiation liturgique du péché n'a jamais existé dans les Eglises, toutes rurales, elles aussi (Byan, *Irish monaslicism,* p. 77, 18 1). d'où viennent les nouveaux convertisseurs du monde gallo-romain rt des populations germaniques. Aussi, n'apparalt-clle guère plus que sous la forme dr cérémonies ou «le pénalités rituelles, auxquelles ont recours les conciles, les évêques ou les papes pour prévenir rt châtier les crimes publics. Ixs collections canoniques où s'accumulent, parfois mal traduits ct mal compris, les canons pénilcntiels de jadis, en conservent ou en rappellent le souvenir. Aux époques de reforme ou de renaissance littéraire cl canonique, on s'essaie ou l'on s'applique à en faire revivre la pratique. Mais les exemples mêmes que l'on connaît de cette restitution (voir ci-dessus, t. xn, art. Pîs it i xm·:, col. 880-881) m font ressortir le caractère surtout disciplinaire et coercitif. Les · pénitents » de tout le diocèse sont conduits à l'évêque, au début du carême, comme le seraient des criminels à une cour d'assises. La conception de la satisfaction qui se manifeste ainsi le plus est celle qu'avait signalée saint Augustin : une réparation à l'Église elle-même ct nu peuple chrétien pour le scandale donné. Ainsi le trouve-t-on hautement proclamé dans certaines circonstances plus solennelles. En 833, lorsque les évêques francs prononcent la déposition de Louis le Débonnaire et lui imposent la pénitence publique, ils la lui font demander à lui-même *quatenus Ecclesiir, quam peccando scandalizaverat, pamtlendo satisfaceret. Episcoporum de pirmtentia quam imperator professus est relatio,* n. 8, dans *Mon. Germ, hist.. Capitularia,* t. n, p. 55.

2. *Caractère pénal et administratif.* — Aussi bien, à partir de l'époque carolingienne, la pénitence publique présente-t-elle surtout l'aspect d'un système pénal, à appliquer au for externe, et dont on demande au pouvoir civil lui-même d'assurer l'observation. Les *Capitulaires* des rois francs montrent qu'ils y veillent. Dès 712. on en trouve un de Carlonuin qui porte l'obligation pour le religieux ou le clerc coupable de fornication, de faire pénitence en prison : *In cartere pirnitenham faciat in pane et aqua... Duos annos in carctre permaneat... In carcerem missus, vertentem annum ibi pirnitentiam agat. Capitularia.* t. i, n. x, 6, p. 25-26. Charlemagne, dans l *Admonition générale* du 23 mars 789. η. 79. rappelle qu'au lieu de courir de tous côtes sous prétexte de pèlerinages, mieux vaut faire la pénitence sur place : *Melius videtur ut, si aliquid inconsuetum rt capitale crimen commiserint, ut in uno loco permaneant laborantes el servientes ct pernitenttam agentes secundum quod sibi canonice impositum est. Ibid.,* p. 61. En 813, le concile de Tours (can. It) avait demandé à l'empereur de pourvoir au cas des nombreux Incestueux, parricides et meurtriers · de toute sorte qui ne tenaient aucun compte des excommunications portées contre eux, *Mon. Germ, hist., ('one. n vi kund..* t. i. p. 292; celui de Cluilon siir-Saône, la même année, lui avait également fait appel pour remettre en honneur la pénitence canonique, can. 25 : A *domno imjicratare impetretur adjutorium qualiter, si qui publice peccat, publica multetur pitnitentia ct secundum ordinem canonum pro merito suo ct excommunicetur et reconcilietur. Ibid.,* p. 278. Le *Capitulaire* de la même minée lit droit à ces plaintes et à ce recours : 8. *De incestuosis, omnino investiganduni, ut uh Ecclesia expellantur nisi pirnitentiam egerint...* 25. *t Πqui publico crimine convicti sunt rei. publice judicentur ct pubticam pirnitentiam agant secundum canones. Capitularia,* t i, p. 171 et 175. Quelques années plus tard (818 819) les évêques francs étaient revenus à la charge auprès de Louis le Débonnaire, *quia sunt m plrrisqiic locis parricidii' et homicidii· vel reliquis capitalibus criminibus im*

pticati, qui pirnitenliam publicani agere contemnunt..., vestra celsitudo comitibus priccipiat quatenus episcopis adjutorium ferant ut cos canonica· pirnitentiie subdere calcant. Cone, iroi karol., t. r, p. 595. En Italie, vers 850, le synode dc Pavio, can. 17, adressait une requête analogue au pouvoir civil : *Si aliqui inventi fuerint qui sacerdotibus obtemperare noluerint, per ministros rei publica· distringantur ct satisfactionem pirnitcntiiv, quam presbyteri imposuerint, subire cogantur. Caoilularia,* t. n, p. 83. L'intervention ainsi sollicitée ne craint pas de descendre jusqu'aux moindres détails de la pénitence. Tel *Capitulaire* de Charlemagne prescrit qu'au cas où l'on invite à sa table un pénitent obligé à s'abstenir dc vin cl dc viande, on devra faire pour lui l'aumône prévue comme pouvant lui servir de commutation. *Ut nullus presbyter aut laicus pœnitentem invitai vinum bibere aut carnem manducare, nisi ad pnrscns pro ipso unum vel duos denarios, juxta qualitatem ptrnitentiic, dederit. Capitularia,* 1.1, p. 179; mais cf. Carlo dc Clcrcq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne,* Louvain-Paris, 1936, p. 291.

3. *Jeûnes ct pénalités substitues aux anciennes penitences canoniques.* Cependant la préoccupation qui se manifeste ici de sauvegarder l'abstinencc imposée au penitent témoigne aussi de l'évolution qui s'est produite ou (pii est cn voie dc se produire dans la façon d'envisager l'expiation du péché. De plus en plus, on la conçoit sous la forme d'un châtiment ou d'une privation â s'infliger à soi-même. C'est la seule, par exemple, qui sc trouve prescrite par le pape saint Grégoire III (732-711) dans scs instructions à saint Boniface sur le traitement à appliquer jusqu'aux crimes les plus odieux : en plus de l'interdiction dc la communion jusqu'à la mort, la seule expiation à exiger sera celle d'une abstinence perpétuelle de viande et de vin et de trois jeûnes par semaine pendant toute leur vie : *Dc lus qui patrem, matrem, fratrem aut sororem occiderint, dicimus ut toto vitiv tempore corpus dominicum non suscipiant nisi in suo exitu pro viatico. A bstineant etiam sc a carnis comestione et potu vini, donec advixerint, jejunent secunda, quarta ct sexta feria, ut sic possint deflentes diluere commissum scelus.* JafTé, n. 2239; Mansi, *Concit.,* t. x ii, coi. 278. Meme à Home, par conséquent, on s'est habitué dès lors à identifier la pénitence ct le jeûne. Ainsi faisaient depuis toujours les Eglises celtiques ct bretonnes : *picnitere* y signifiait *jejunare* ct au jeûne s'ajoutaient, suivant la gravité des fautes, les abstinences plus ou moins étendues de tous autres aliments quo le pain, le sel et l'eau, ou seulement dc vin ct de viande. *Annum integrum perniteat cum pane ct aqua per mensuras ct duobus annis abstineat sc a vino cl carnibus,* portait le pénitenliei de Vinnian. § 10, dans Schmitz., *Die Hussbùchcr,* t. i, p. 503. Celui de Cumméan précisait pour le crime de fornication el de meurtre : *Tribus annis pirnHeat : in primo ct in tribus quadragesimis reliquorum cum pane et aqua, ct in tolls sine vino, sine came, sine armis, sine uxorc. Dc fornicalione,* 22, édition de Zetlinger dans *Archiv jiir kalhol. Kirchcnrrcht,* t. LXXXil, 1902, p. 510. Des Eglises insulaires ccs usages et ce langage s'étalent introduits ct fait accepter dans les Eglises du continent. Là aussi, avec l'accession au christianisme des masses rurales el des peuples barbares, s'était accentué le caractère pénal et répressif de la pénitence canonique. On sali la place qu'y avait faite saint Grégoire à la réclusion dans les monastères. Dans certains cas, il n'avait pas hésité à prescrire la prison et des châtiments corporels : avec certaines populations, c'était le seul moyen dc les faire renoncer à leurs pratiques idolûtriques ou superstitieuses. JafTé, n 1731, voir P. Galtlcr. *// Eglise tl la rémission des péchés...,* p. 418. En Gaule, en semblable circonstance, le concile d'Gauze, cn 551, avait recouru à des prescriptions analogues : *Si supertores forte persona· sunt, a limini bus excommunicatione pellantur ccclesiir; humiliore vero persome vel servi, correpti a judice fustigentur.* Can. .3, Hefolc-Lcclcrcq, *Hist, des conciles,* t. in, p. 166. Ainsi l'expiation publique du péché tendait-elle à devenir dc plus cn plus affaire du for externe. Λ l'époque carolingienne, l'intervention du pouvoir civil accentue encore ce caractère. Des 712, un capitulaire de Carloman porte qu'en cas de fornication, un prêtre, un clerc ou un moine doit être d'abord fouetté, puis mis en prison pour y faire sa pénitence. Sa femme, si c'est une religieuse, aura la tôle complètement rasée. *Capitularia,* 1.i, p. 267. La même tendance sc remarque dans la liturgie. La mise a part des « pénitents » y devient une *inclusio,* une réclusion : au début du carême, ils sont placés sous la surveillance spéciale de l'évêque ou même enfermés dans sa prison. Jungmann, *Dielaleinischcn Ilussriten,* p. 15, 50, note 177; 61-66.

Dc même et malgré le zèle qu'on apporte à remettre cn vigueur les anciens canons, ne se représente-t-on plus la « pénitence › qu'ils prescrivent que sous la forme nouvelle d'interdictions alimentaires, d'internements ou de pratiques pieuses à accomplir cn particulier. Paulin d'Aquiléc par exemple, un ami et un émule d'Alcuin, pour le crime atroce d'un personnage qui a tué sa femme, ne sait que donner le choix entre l'entrée dans un monastère ou la pénitence publique â accepter polir toute la vie. Or, celle-ci est décrite par lui comme consistant essentiellement en jeûnes, en abstinences ct en prières ou aumônes : *Omnibus diebus quibus vixeris, pivnitere debes : vinum ct omnem siceram non bibas; carnem nullo tempore comedas, prater pascha ct diem natalis Domini. In pane cl aqua et sale penite. In jejuniis, vigiliis, orationibus et eleemosinis omni tempore persevera. Ad Haistutfum,* dans *Mon. Germ, hist., Epist.,* t. iv, p. 321-322; *P. L.,* t. xcix, coi. 181 A. On reconnaît le langage du pape Grégoire II à saint Boniface : là aussi, *pienitcre* c'est *jejunare.* Ce peut être aussi aller en pèlerinage. Les évêques francs, quoi qu'ils cn aient contre la manie de ▮ pérégrincr · ainsi aux saints lieux de Home, de l'ours ou d'ailleurs, reconnaissent que, prescrits par les confesseurs, les pèlerinages peuvent être, avec la prière et l'aumône, une excellente manière de faire la pénitence. Concile de Chalon-sur-Saône de 813, can. 15. *Mon. Germ, hist.. Concilia,* t. i, p. 282 283.

Plus significative encore peut-être une lettre du pape Nicolas ler, en 867. JafTé, n. 2852. Le souci y est manifeste de rester fidèle, tout en les adoucissant, aux anciens canons. Elle prescrit donc une pénitence de douze ans à diviser cn trois périodes de trois, quatre ct cinq ans, calquées plus ou moins exactement sur celles que distinguait, au ⅳ siècle, la pratique pénilentiellc dc l'Asie Mineure : les deux premières sans participation à l'eucharistie, la troisième, contrairement & l'universelle pratique ancienne, après la réadmission à l'eucharistie· De l'une à l'autre dc ces périodes la rigueur de l'expiation doit aller en décroissant, mais la gradation ainsi prévue s'établit toute en fonction des peines corporelles et des restrictions alimentaires à y observer. Toutes et il cn sera dc même jusqu'à la mort — excluent l'usage de la viande. Mals.cn plus, pendant la première, trais ans, il faudra, sauf durant le voyage de retour de Home, aller toujours pieds nus et s'abstenir totalement de vin cn dehors des dimanches et des jours de fête. Pendant la seconde période, retic même abstinence du vin sera maintenue, mais il y aura permission de sc chausser. Pour les cinq ans dc la dernière période, l'abstinence du vin sc réduira à trois jours par semaine. *P. L.,* t. exix, col. 1130 C. Bien qu'à les entendre résumer ainsi, l'on sc rend compte que ces prescriptions pénitenticiles sont d'un autre Age que les canons dans lesquels on s'applique à les encadrer. La conccp-

lion de la satisfaction qui s'y exprime est exactement celle qui caractérise les Eglises restées ou devenues étrangères à la pratique dc la penitence publique.

2' *La généralisation dr la pénitence privée.* – C'est donc que, là meme où l'on s'applique le plus à maintenir cette forme traditionnelle de l'expiation ct dc la rémission du péché, prévaut une façon plus subjective d'en concevoir rt d'en poursuivre la réparation. A mesure que l'une devient plus administrative et plus exceptionnelle, l'autre passe au premier plan dans l'ordre proprement moral ct religieux. Le for interne sc dégage progressivement du for externe, et c'est à ces orientations nouvelles des esprits que correspond, dans la pratique, la généralisation de cc qu'on appellera désormais la pénitence privée.

1. *Trails caractéristiques traditionnels.* Comme moyen d'obtenir le pardon du péché, elle ne saurait produire à personne l'impression d'une innovation. Cf. Pénitence, col. 857. Traditionnel pour les fautes moindres, ce mode dr pénitence avait plus ou moins vite été considéré comme pouvant suffire aussi, exceptionnellement, pour les fautes les plus graves. Il n'était pas seulement le seul possible au moment dc la mort ; même au cours de la vie, nous l'avons vu dès la période précédente, il arrivait, pour des motifs divers, qu'on cn prit son parti. Mais il est bien vrai que le trait caractéristique dc l'évolution dc la pénitence dans le haut Moyen Age sc trouve dans la prédominance officiellement admise de son aspect subjectif ct afilictif.

On ne saurait parler pour autant d'une expiation du péché exclusivement privée et secrète. Elle comporte, tout au moins pour les fautes plus notables, une exclusion de la communion qui peut être fort longue et ne saurait passer inaperçue. Les œuvres expiatoires à accomplir dans l'intervalle ne sauraient manquer non plus d'attirer l'attention. Mais elle n'implique aucun assujettissement à des rites liturgiques spéciaux ct publics. L'intéressé s'en acquitte en son particulier. Les satisfactions qui lui sont imposées consistent surtout cn abstinences cl en jeûnes plus ou moins rigoureux ct prolongés, cn aumônes, en interdictions dc séjour ou en pèlerinages, cn psaumes ou autres prières à réciter régulièrement. Voir Pénitence, t. xn, col. 819-851 et Pémtinthes, col. 1163-1165.

Non moins qu'ailleurs. cependant, la pénitence ainsi faite est conçue comme un moyen d'échapper aux châtiments du péché. *In pnrsentia. celeri medicina pirnitenliiu prit'venire oportet panas perpetuas in luturo.* *Pénitentiel* de Vinnian, can. 22, dans Wasscrschiebcn, *Die Hussordnungcn der abendlündischcn Kirche,* p. 113. Elle en est le rachat, la rédemption » : *Per pirnitenliant redimi potest,* note le même *Pénitentiel* à propos des plus grands crimes, par exemple, can. 12, 18. 22. 35, 47; *ibid.,* p. 110-118. ll faut l'avoir accomplie pour être « réconcilié · : *altario reconcilietur,* can. 6; *restituatur altario,* can. II; *jungatur altario,* can. 15; 35. L'absolution est accordée par le prêtre cn dehors de toute cérémonie liturgique. Cependant elle peut précéder l'achèvement de l'expiation. En danger de mort, cela va de sol. *Ibid.,* can. 31. Mais on l'admet aussi pendant la vir : *Post annum ct dimidium eucharistiam sumat rl ad pacem veniat,* dit le *Pénitentiel* breton de Gildas. de prêtres cl de diacres condamnés à une pénitence de trois ans. Art. 1,dans W asserschleben. *op. cit.*. p. 105. Dc même le *Pénitentiel* de Cumin an: 11. *De fornicatione.* 2, édit, de Zet linger, dans *Archiv ftlr kathol. Kirchenrccht.* t. 1xxxii, 1902, p. 508. La raison donnée est *ne anima tanto tempore cielcstis medicinir jejuna interrat.* Or, celte anticipation de la communion, les *judicia Theodori* conservés par la tradition montrent cet évêque (pii la généralise lui-même : *Panitentes non debent, secundum canones, communicare ante consummationem pamitentiir. Theodorus autem, pro misericordia, fxist annum vel post sex menses licentiam dare jussit.* N. 123. dans Wasscrschlcbcn. *op. ctt.*9 p. 17 L De même dans ia collection du *Discipulus Tmbrensium.* sauf la substitution a *Theodorus* de l'indéfini *nos :* .*os post annum vet sex menses licentiam damus. Ibid.,* p. 196. C'est dire que la satisfaction s'achève après l'absolution ct. sur cc point, le désaccord avec les « canons » est moins absolu que ne le croient les auteurs dc ces textes : cc qu'ils admettent comme normal, nous avons vu que la pratique ancienne l'avait parfois comporté, tout au moins à titre d'exception. \oir col. 1143 sq.

2. *Les · taxes » des · pénitentiel ».* — Le trait le plus original de celle forme « insulaire » de la pénitence, à celte époque, est de sc trouver · taxée » ou « tarifée » d'avance dans cc qu'on appelle les · livres pénltentiels ». C'est là tout au moins que se trouvent le mieux indiqués les modes dc satisfaction les plus usités au Moyen Age.

a) Origines et caractère. - On a vu ci-dessus, t. xu. col. 817-877 ct 1160-1179, la place qu'occupent alors ces sortes d'ouvrages dans l'exercice du ministère pastoral ct quelle en est l'origine Voir aussi Watkins, A *history* o/ *penance,* t. ir, p. 756-761. Conçus el élaborés d'abord cn Irlande ct cn Grande-Bretagne, ils sc sont répandus ensuite sur tout le continent. Pour les prêtres isolés dont nous avons parlé, ce sont comme des « guides · où ils trouvent toute faite l'adaptation de la pénitence aux diverses catégories de fautes qu'on vient leur confesser. *Presbyterorum nostrorum opuscula,* les appelle Ébon, évêque de Reims (vers 830), en demandant à l'évêque de Cambrai. Halitgaire. d'en rédiger un. *P. I...* t. cv, col. 652 D. *Sacerdotum nostrorum libelli.* dit egalement vers 810. Rodolphe, évêque dc Bourges, *Capitula, prologus, P. L·.* I. cxix. col. 703 C, et le concile dc Paris, cn 829. can. 32. en parie aussi comme des *codicelli,* dont sc servent les prêtres pour imposer la pénitence. *Concit, troi kar..* t. i. p. 633. Ils n'ont aucun caractère officiel, aucune autorité canonique. Des particuliers y ont recueilli cl noté pour eux-mêmes ou pour d'autres les variétés de peines ou • pénitences » qu'il convient ou qu'il est d'usage d'imposer pour les differentes catégories de péchés et de pécheurs. Us y ont inscrit sous le nom de *canones,* de *judicia,* de *capitula,* les « dits » d'apôtres comme Patrice. Gildas. d'évêques comme Théodore, de grands abbés comme saint Colomban. sur la manière d'appliquer aux cas concrets les principes pénitentiel poses par les écrivains ecclesiastiques ou transmis par les conciles soit généraux soit locaux. Une jurisprudence pénitentielle s'est ainsi fixée, qui récemment a fait qualifier de · tarifée › la pénitence administrée d'après ces sortes de recueils. Par · tarif » on entend la satisfaction prescrite pour chaque faute. Celle manière d'y pourvoir n'a rien que de traditionnel : les canons pénitcntlels d'Elvirv, d'Ancyrc ou de Nicée; ceux de saint Basile et de saint Grégoire dc Nysse · tarifaient · eux aussi la pénitence ▮ à imposer. Le soin seulement de l'adapter aux cas particuliers était laissé par eux à ceux qu'ils appcJalcnt les ‹ économes de la pénitence ». Ici, tout au contraire, cette adaptation était livrée toute faite. Les prêtres confesseurs n'avaient ou croyaient aisément ifavoir qu'à la prendre dans leurs » livres ». De plus l'expiation prévue était toute autre qu'en Asie Mineure, en Afrique ou à Rome. Elle consistait surtout en restrictions alimentaires, qu'on faisait un devoir au coupable dc s'inlliger à lui-même.

Les abstinences de vin ct de viande, les jeûnes au pain et à l'eau, les aumônes, les pèlerinages et les récitations du psautier qu'on leur prescrivait ainsi, paraissaient elles moins pénibles cl étaient-elles plu profitables aux chrétiens du ym du ixect du X· siècle que ne l'eût été Γassujettissement aux rites liturgiques

requis pour In pénitence publique? il serait vain de sc le demander. I.e fait est que les moines irlandais, quand ils abordaient dans les régions où leurs usages pénitcnticls étaient encore inconnus et où sans doute Ton ne songeait guère à · demander la pénitence » qu'au moment de la mort, éprouvaient l'impression que la pratique de la pénitence y était â peu près inconnue : *Pirnitentiir medicamenta ct mortificationis amor vix vet paucis in iItis reperiebantur locis,* écrit Λ ce propos le biographe de saint Colomban. *Vita,* n. II, *P. L.,* t. 1xxxvii, col. 1018 A. Par contre, le concile dc Chalon-sur-Saône, en 639, can. 8, se réjouit dc voir se répandre le mode de pénitence recommandé par eux : *Dc pirnitentia peccatorum, quir est medela aniintr, utilem omnibus hominibus esse censemus; et ut pirnitenti bus a sacerdotibus, data confessione, indicatur pirnitentia, universitas sacerdotum noscitur consentire. Mon. Germ, hist.. Concilia irvi mcrov.,* p. 210. La pénitence recommandée ainsi ά tout le monde ne saurait être la pénitence publique traditionnelle et c'est bien la pratique régulière dc la confession telle que l'ont propagée en Gaule saint Colomban et ses disciples que cautionne le concile. Watkins. .1 *history* o/ *penance,* l. n. j). 626; Duchesne, *//Église au* r/r *siècle,* p. 550; voir ci-dessus, t. χιι, col. SIS. Les évêques en constatent les heureux effets. Beaucoup d'entre eux, par exemple saint Ouen ct saint Élol, ont subi l'influence des monastères d'où rayonne celle discipline. Les nouveaux modes de satisfaction leur paraissent les plus propres à inculquer aux rudes populations dont ils ont la charge les notions fondamentales de la morale chrétienne ct ce que nous savons de la vie religieuse à cet âge de fer ne permet pas dc douter que cc résultat ait été obtenu. Si c'est bien au vu· et au ⅋m siècle que les campagnes du centre, de l'est et du nord de la Gaule ont été définitivement acquises au christianisme, la transformation ainsi opérée <e doit attribuer en grande partie au régime pénitentiel propagé par les nouveaux missionnaires.

b) Inconvénients ct réaction. Cependant la généralisation de cc régime n'allait pas sans danger. A · tarifer » la pénitence dans le détail comme le faisaient les livres pénitent tels, on risquait de fausser la notion même de la satisfaction à offrir à Dieu pour le péché. On paraissait la matérialiser. Le confesseur appelé à l'imposer semblait y faire l'oflice d'un taxateur d'impôts. Sans doute, ces ‹ livres des prêtres » mentionnaient-ils ici ou lù la nécessité d'avoir égard à la *mensura doloris* dont saint Augustin, *Enchiridion,* c. 1xv, P. t. XL, col. 262. avait si heureusement rappelé qu'elle était le facteur dominant dc toute vraie pénitence: mais ils semblaient plutôt faits pour les dispenser de cette sollicitude pastorale qui. de tout temps·, dans l'Église, avait été considérée comme devant présider â l'exercice du ministère pénitentiel. Grâce A eux, sans avoir à se préoccuper de l'état d'âme des pécheurs afin d'y adapter les remèdes appropriés, on n'avait qu'à leur intimer le montant des peines encourues. Considéré ainsi en lui-même, ce système de taxation paraissait arbitraire. Appliqué par des prêtres ignorants ou intéressés, il se prêtait à la fois â une sévérité intolérable ou â une indulgence scandaleuse. Voir ci-<lessus. t. xn, col. 872-87 L On s'explique donc qu'au moment de la renaissance carolingienne il ait provoqué une réaction très forte. Les œuvres satlsfactoires prescrites par les livres pénitenliels nc sont pas men tionnées dans les extraits des Pères ni dans les décrets des conciles sur la pénitence qu'on trouve dans les collections canoniques : quelle en est donc la valeur et l'origine? On sc choque également du mécanisme que ces livres semblent Introduire dans l'administration dc la pénitence : ils laissent dans l'ombre la latitude que la tradition ecclésiastique avait toujours réservée â ceux qui en avaient la charge. Évêques et savants dénoncent donc le manque d'autorité de ces *sacerdotum libelli* et ils entreprennent d'y opposer les prescription! pénitent idles qu'ils découvrent dans les canons dc jadis. Malheureusement l'aspect même sous lequel celte législation se présentait à eux la rendait inutilisable.

c) Impossible de s'en passer : les collections canoniques inutilisables.— Dans les collections canoniques, où l'on aimait à se faire une âme antique, les prescriptions pénitent idles s'accumulaient en dehors de toute perspective historique. Elles s'énonçaient parfois en des termes qui les rendaient actuellement inintelligibles : plusieurs étaient contradictoires. L'organisation dc la pénitence propre aux Eglises d'Orient y était donnée comme universelle. Elle induisait à interpréter les textes romains, africains, espagnols ou gallo-romains en fonction d'un système avec lequel ils n'avaient aucun rapport. Aucun compte, en un mot. n'y était tenu des diversités locales «pii caractérisaient la pratique ancienne, ni des adaptations ou des changements que les siècles y avaient fait introduire. Aussi fallait-il renoncer à v trouver des indications précises sur la conduite â tenir dans les ci constances si nouvelles où s'exerçait le ministère pastoral depuis l'accession au christianisme des masses rurales et des peuples barbares. Telle est, en tout cas, la conclusion à laquelle arrivait l'auteur d'une œuvre entreprise, au début du ιχ· siècle, dans le dessein de vivifier l'administration de la pénitence par la reprise de contact avec la pensée' antique.

Nous voulons parler de la collection canonique que, du nom de son premier éditeur. d'Achery. *Spicilegium,* t. xi, p. 1-100, on appelle *Dacheriana.* Conçue sur un plan méthodique, elle groupe dans un premier livre les extraits des lettres des papes et les canons des conciles relatifs ù la pénitence. La préface que l'auteur a mise en tête peut être considérée comme ‖ un réquisitoire discret et ferme contre l'arbitraire des pcnitentiels ». G. Le Bras, *supra,* t. xn. col. 1173. Elle-même cependant n'est qu'un centon fait d'extraits de saint Augustin. de Gcnnade ou de saint Grégoire et elle aboutit à la constatation que les canons anciens ne contiennent rien de précis sur la durée de la pénitence ù imposer ou sur la nature des mortifications â prescrire. Or, la raison très exactement vue de celle lacune est la latitude laissée à l'évêque dans l'appréciation des dispositions des pécheurs et de l'expiation â leur demander. Tout au plus les indications données pour quelques cas particuliers peuvent-elles aider â se régler soi-même dans l'appréciation de la gravité des fautes et de la satisfaction qu'elles comportent. *Mensuram temporis in agenda pirnitentia non salis attente priefigunt canones pro unoquoque crimine, sed magis in* ληβιτπιο antistitis *relinquendum statuunt, quia, apud Deum, non tam valet mensura temporis quam doloris, nec abstinentia tantum ciborum sed mortificatio potius vitiorum. Propter quod tempora pirnitentiir fide et conversatione pirnitentium adbrevianda pnecipiunt et nrgligentia protelanda. Exstant tamen pro quibusdam culpis modi pirnitentiir impositi, juxta quos cclcnr perpendendir sunt culpir, cum sit facile per eosdem modos vindictam et censuram canonum irstimare.* P. 9.

Les remarques très judicieuses et très fondées «léllinllaienl très exactement le profil â tirer de la tradition. Supposant l'administration de la pénitence presque exclusivement aux mains des évêques, elles rappelaient fort à propos le principe de l'adaptation qui y avait toujours présidé. Mais le «tiflicile. dans l'organisation nouvelle du ministère pénitentiel. était précisément d'appliquer ce principe. Pour le plus grand nombre des prêtres qui en étaient chargés, les collections canoniques, même s'ils les avaient connues, n'auraient été

à cet effet d'aucune utilité pratique Par l'impuissance où furent plus tard Graticn et Pierre Lombard d'en tirer aucune conclusion ferme sur l'effet propre dc l'absolution ou sur la nécessité de la confession, on peut juger de l'embarras où sc fussent trouvés les confesseurs de l'époque carolingienne s'ils avaient dû y chercher eux-mêmes quelle satisfaction ils devaient imposer pour les diverses catégories de fautes qui leur étalent avouées. Il eût égalé pour le moins celui des confesseurs d'une époque beaucoup plus récente â qui, pour les guider dans la solution des cas de conscience quotidiens, on se fût contenté de mettre en main le *Corpus juris.*

Aussi bien les réformateurs eux-mêmes s'en rendaient-ils compte. Dans l'examen prescrit par un capitulaire de 803 pour les candidats à la prêtrise, une question porte sur la connaissance du pénitentiel : *Pirnilenliulem quomodo scitis net intelligitis? Capitularia,* t. ı. p. 23L C'est pourquoi sans doute un capitulaire des années 810-813 signale comme à trancher la question du · pénitentiel » selon lequel doivent être jugés les pénitents. *Ibid.,* n. 81. p. 179. Toujours est-il que l'année même où un nouveau concile de Chalon-sur-Saône proscrivait les livres pénitenticls. *quorum sunt certi errores, incerti auctores:... qui... pro peccatis gravibus leves quosdam et inusitatos imponunt pit nitentia modos,* can. 38. *Concilia nui karolini,* 1.1, p. 281, celui de 'l'ours invitait les évêques à se réunir au palais de Charlemagne pour choisir, parmi les anciens, le meilleur à suivre : *Cujus antiquorum liber picnitentialis potissimum sit sequendus.* Can. 22. *ibid.,* p. 289.

C'est à celte préoccupation que répondit le pénitentiel composé par l'évêque de Cambrai. Ilalitgaire. Dans la pensée de l'archevêque de Helms, Ébon, qui lui avait demandé cc travail, il devait remédier à l'impuissance où se trouvaient les prêtres de se reconnaître parmi les prescriptions confuses ct contradictoires de leurs livres : *Hoc est quod, in hac re, me valde sollicitat, cum itu confusa sunt judicia pienitentium in presbyterorum nostrorum opusculis atque ita diversa et inter se discrepantia et nullius auctoritate suffulta, ut vix propter dissonantium possint discerni. Unde jit ut concurrentes ad remedium pirnitentia tam pro librorum confusione quam etiam pro ingenii tarditate nullatenus eos valeant succurrere.* Lettre à Ilalitgaire, en tête du *Pénitentiel* de celui-ci, dans Schmitz. *Die llussbücher und dus Hussdisciplin der Kirche.* t. u. p. 265; *P. !...* t. cv, col. G52-653. Pour cela, il fallait mettre aux mains des prêtres un pénitentiel extrait des Pères cl des canons des conciles : *Ex patrum dictis canonum quoque sententiis, ad opus consacerdotum nostrarum, excerpere pirnilentialem. Ibid.* Ainsi Lcntendait bien d'ailleurs Ilalitgaire lui-même : *Ex sanctorum Patrum canonumque sententiis pirnilentialem in uno volumine aggregare.* Dédicace à ftbon, *ibid,,* et coi. 651 A. Aussi accumu'e-t il d'abord dans les 5 premiers livres de son ouvrage des extraits des écrivains ecclesiastiques sur les vertus et les vices et des canons pénitenticls empruntés à diverses collections canoniques; mais, cela fait, il se rend bien compte que tout cela est d'ordre trop général : *Mensuram temporis m agenda punitentia... non satis attente prafflgunt canones.* Schmitz, ρ. 266: *P. L.,* t. cv. col. 657 A. Ce qu'il faut au commun des prêtres confesseurs, c'est un précis des satisfactions à imposer; c'est pourquoi, à l'intention de ces esprits plus frustes, *simplicioribus qui majora non valent capere poterit prodesse,* il ajoute un VI·' livre où ils trouveront indiquée en détail la pénitence due pour chaque péché : *Idcirco adnectendum privscriptis canonum sententiis decrevimus ut, si forte hir prolutu· sententiir alicui superfluum sunt visa·, aut penitus qua· desiderat ibi dc singulorum criminibus nequiverit invenire, in hac saltem brevitate novissima omnium scelera forsitan inveniet explicata.* Schmitz, p. 290; *P. L.,* t. cv, coi. 693-691 C.

Celte ajoute, la plus précieuse, parce que la plus pratique, pour les prêtres auxquels est destiné l'ouvrage, J lalitgairc la dit extraite, par il nc sait qui, des archives de l'Église romaine; mais, en réalité, cc n'est qu'une combinaison de trois pénitenticls antérieurs avec leurs tarifs. *Supra,* t. xn. col. 1173. Aussi, sans que rien en prévienne ni peut-être meme qu'l lalllgairc l'ait remarqué, y passe-t-on. pour les mots *pirnitere* ct *pirnitentia,* à un sens tout différent. Les livres précédents, par exemple le ÎV% les employaient au meme sens que les anciens canons pénitenticls qu'ils alignaient : pénitence publique avec parfois, pour les canons des conciles orientaux, son organisation en plusieurs classes. Ici, tout au contraire, ces mots nc signifient plus par eux-mêmes qu'une abstinence plus ou moins prolongée de viande ct de vin; l'expression qui s'y Joint couramment *in pane et aqua* marque en plus l'interdiction dc tout autre aliment que le pain et l'eau. *Supra,* t. xn. col. 850 et 1165. Ainsi y est-il dit : JT *annos p/eniteat,* ***nt*** *ex his in pane et aqua,* pour un clerc coupable d'homicide; *XL dies perniteat,* pour qui *adulterare voluit et non potuit, id est, susceptus non est;* ***vn*** *annis pirnitent,* ***Π!*** *in pane et aqua,* pour le clerc coupable dc parjure; ***tu*** *quadragesimas in pane et aqua pæniteat,* pour le laïque qui. ayant volé, aura restitué; *XL diebus in pane et aqua culpam diluat,* est-il dit d'une personne, liée par un vœu. qui s'est enivrée; pour un laïque, *vu diebus pirnileal. P.* L·., t. cv. col. 697 C-D: 698 C cl D: 699 A; 701 A. Telle est la méthode qui préside à la confection dc ces guides commodes et telles les satisfactions qui s'y trouvent indiquées. Les prêtres confesseurs ne peuvent décidément pas sc passer de ces manuels. On continuera donc â leur en fournir : le *pénitentiel* deviendra un des livres que chaque paroisse doit avoir. *Supra,* t. xn. col 1171, et cf. dans Kéginon de Prüm le programme de la visite â faire par l'évêque dans toutes les églises : *Inquisitio,* 57 et 95, *P. L.,* t. cxxxn, col. 189 D; de même Burchard, *Decret.,* L ***\ 1\.*** c. 8. *P. L·..* t. c x 1. col. 979 OD. Ainsi sc multiplieront les copies des anciens et les nouveaux leur emprunteront aussi leurs prescriptions. Les auteurs seulement les juxtaposeront aux extraits des collections canoniques qu'ils mettront bout â bout sans se préoccuper de les concilier entre elles.

\ussi est-il aujourd'hui extrêmement difficile dc discerner dans ces sortes d'ouvrages ce qui est pure transcription et ce qui représente la pratique courante d'alors. Mais le fait reste hors de doute, qui a déjà été signalé Ici (t. xn, col. 877 et 1171): la réforme carolingienne n'a pas supprimé la pénitence tarifée », telle que l'a introduite, dans les conditions où s'exerce désormais le ministère pastoral, la généralisation des confessions fréquentes. Loin que la pénitence publique reprenne le dessus, elle se restreint de plus en plus à l'expiation des crimes plus notoires. Le principe va toujours prévalant, où sc marque la distinction croissante du for interne et du for externe : à faute secrète une satisfaction secrète (ci-dessus. I. xit. col. 877). Celte satisfaction, la préoccupation des meilleurs est d'obtenir (pie. tout en s'inspirant des pénitenticls, on la détermine moins machinalement. Ils rappellent pour cela aux confesseurs leur devoir d'apprécier par eux-mêmes les dispositions et les conditions diverses des pénitents. Ilalitgaire leur faisait déjà sur cc point une recommandation fort suggestive : *Hoc scitote, fratres, ut. dum venerint ad vos servi vcl ancilhr quadrentes pirnitentiam, non cos gravelis neque cogatis tantum jejunare quantum divites, quia servi vel ancilhv non sunt in sua potestate; ideoque medietatem pirnitentia! eis imponite.* Schmitz, p. 292; *P. !...* t. cv, coi. 696 C.

Burchard de Worms, au début du xi siècle, généralisera : *Discretio sil inter unumquodque eurum, hoc est, inter divitem et pauperes, inter liberum et servum,* etc. !... I. cxl. 980 A. Aussi cxhorte-t-il *doctum quemque sacerdotem Christi ut... conditionem utriusque sexus, atatrm. paupertatem, causam, statum, personam cujusqur pernitentis inspicia! et, secundum hire, ut sibi visum juerit, ut sapiens medicus, singula quivquc dijudicet. Ibid.* coi. 985 BC.

3. *Préoccupation dominante : imposer à la faute un châtiment proportionnel.* - Ainsi s'affirmait la continuité de la pensée nouvelle ct de la pensée ancienne. Qu'on s'efforce de maintenir la pratique de la pénitence publique ou qu'on vise à obtenir une sage adaptation des tarifs pénitentiels marques dans les livres des prêtres -, la conception de la satisfaction qui domine dans les esprits est celle d'une expiation, d'une répression, d'un châtiment. *Vindicta peccati,* l'appelle l'auteur d'un commentaire des I.ivres des Rois parfois attribué à saint Grégoire le Grand : avec la *conversio mentis* et la *confessio oris,* elle constitue la vraie pénitence : *Tria quippe in unoquoque consideranda sunt veraciter pirnitente,* videlicet, *conversio mentis, confessio oris, et vindicta peccati;* c'est à elle, â proprement parier, qu'est due la vertu médicinale de la pénitence : *Vindicta, quasi medicina necessaria est, ut apostema reatus, quod conversione compungitur, confitendo purgetur afflictionisque medicina surietur. In ! Reg.,* I. VI, 33. *P. L.,* t. lxxix. coi. 439 AB. De là vient à l'administration de la pénitence son aspect d'un système disciplinaire et pénal. De là aussi la préoccupation commune aux auteurs de pénitentiels de proportionner exactement la peine à la gravité objective de la faute. Plus ils sc montrent attentifs aux prescriptions canoniques, plus ils s'appliquent à discerner les degrés et les nuances de cette gravité. Pour s'assurer de graduer leurs tarifs en conséquence, ils descendent aux détails de la casuistique la plus minutieuse.

Burchard, par exemple, le plus grave d'entre eux, ne distingue pas moins de vingt espèces d'homicides; encore l'une d'entre elles, le parricide, comporte-t-elle à son tour plusieurs subdivisions suivant que le meurtre est commis ou non *casu, sponte, in ira, ex industria,* etc. *Decret.,1.* X IX, c. 5. P. *L.,* t. cxl. col. 853 BC. La gravité du meurtre d'un ecclésiastique se calcule d'après le nombre ct la dignité des ordres reçus el dont chacun entraîne sa peine propre : *Singulos ordines, singulos gradus singulariter picnitere debes.* Гη prêtre, par exemple, ayant reçu huit ordres, -y compris celui qu'on appelait alors de chantre *(psalmista)* il s'ensuit que son meurtrier est passible delà peine due à huit homicides : *Omnis presbyter octo ordines habet. Quapropter, omnis qui interjecerit voluntarie presbyterum, ita debet pirnitere ut octo homicidia sponte commissa. Ibid.,* col. 955 D, et cf. la règle posée dans la *Summa de judiciis omnium peccatorum,* t, l : *Qui occident aliquem de ecclesiasticis, pro tot homicidiis perniteat quot ordines interfectus habebat. Quia ergo presbyter octo ordines habet, ejus inter/ector pro vur homicidiis sponte jactis psrniteat.* Schmitz. *Die Russbiicher,* t. n, p. 480-481

Il serait difflcile, semble-t-il, d'accentuer davantage le caractère pénal d'un système pénitentiel. Le but de répression ainsi poursuivi n'empêche cependant pas que la satisfaction, ou publique, ou privée tende avant tout, à obtenir le pardon divin. Plus que jamais, en effet, ce pardon est conçu comme la rémission d'un3 peine, comme le renoncement de la part de Dieu à poursuivre le châtiment de la faute. Telle est en particulier la conception qu'en a donnée saint Grégoire le Grand, le maître incontesté de tout le haut Moyen Age. Comme l'avait déjà dit saint Augustin, le moyen sûr, la condition nécessaire pour être ainsi · grâcié », est de prendre soi-même les devants et de se châtier soi-même pour ses péchés. *Impunita esse peccata non possunt. Puniendum ergo erit aut a te aut ab ipso |Deo|. In ps.* .r/./r, n. 18. P. !... t. xxxvi. coi. 505; *Serm.,* xîx, 2. t. xxxvîîî, col. 1331.

I. *Renvoi de la pénitence après l'absolution.*

a) Principe admis. — Toutefois ct quelque effet que l'on sc promette du châtiment expiatoire et préventif ainsi accepté, on est loin d'en considérer l'accomplissennnt total ou même partiel comme permettant seul d'escompter le pardon divin. Les auteurs des pénitentiels n'ont pas omis d'insérer dans leurs canons ou leurs contons l'affirmation traditionnelle que la conversion du cœur n'est pas une question di temps cl que Dieu pardonne au pécheur dès qu'il le voit revenir sincèrement à lui. Voir, par exemple, le *Pénitentiel* d'Ilalitgaire, l. III. c. 2-3, 9. Schmitz, *op. cit.,* p. 275 el 277; t. cv, col. 677 BC: 679 AB. Us reproduisent le canon 13 de Nicéc et les textes des papes, de saint Léon en particulier, qui recommandent d'accorder la pénitence à tous les mourants qui la demandent, lîalltgairc, l. III. c. 3 et 9-10; Haban Maur. *Premier pénitentiel,* c. l I, *P. L.,* t. ex, col. 483; Burchard. *Decret.,* I. XVIIl. c. 5-24, *P.* Λ., t. cxl ,col. 939-94 l. Le prêtre est fort sévèrement condamné, qui ne sc conformerait pas à cette prescription : *Si quis presbyter pirnitentiam morientibus abnegaverit, reus ent animarum, quia Dominus dicit : Quacumque dic conversus fuerit peccator...* etc. *Judicia Theodori,* dans la collection du *Discipulus Umbrensium,* I. L q. vnr, a. 5, dans Schmitz, *op. cit.,* p. 551; Burchard, *Decret.,* I. XVIII, c. 21. *P. L.,* t. cxl, coi. 942 D. La pénitence ainsi interrompue ou omise, on entend bien d'ailleurs qu'en cas de guérison elle soit accomplie après coup; mais, à lui seul, le consentement à ce renvoi laisse apercevoir le rôle finalement secondaire qui lui est reconnu dans la rémission du péché.

b) Généralisation de l'usage. — Or, ce renvoi, que nous voyons ainsi attesté dès les premiers pénitentiels, se généralise de plus en plus à partir de l'époque carolingienne. Le pape Nicolas Ier, nous l'avons constaté, le prescrit pour le meurtrier condamné à douze ans de pénitence : c'est dès après les sept premières années qu'on doit l'admettre à la communion ct les cinq dernières, par conséquent, font suite à son absolution. Une pratique analogue est prescrite ou autorisée parce qu'on appelle le *Second statut diocésain* de Théodulphe d'Orléans; voir C. de Clercq, *l.a législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne,* p. 261 sq. et son édition du texte de Théodulphe, *ibid.,* p. 320-351; nous suivons sa division en 87 canons. A plusieurs reprises, on laisse à la discrétion du confesseur d'admettre a la communion avant l'achèvement de la pénitence ou des abstinences prescrites, par exemple, can. 22-23, *loc. cit.,* p. 331-332; *P.* t. cv, col. 212-213. Dans le cas même d'un prêtre s'accusant d'un adultère secret, il est laissé à son choix de renoncer à l'excrclcc de scs fonctions ou de faire *dignam satisfactionem* tout en continuant à les exercer, (:an. 15. *toc. cit.,* p. 338 ou col. 215-216. Plus loin même, le canon 66 présente l'absolution comme devant suivre immédiatement la confession et l'imposition de la pénitence ; *Postquam* p/uis| *omnia peccata sua confessus fuerit... considerabit sacerdos magnitudinem culparum et juxta modum imponat ei tempus picnitentiie. Deinde super eum, septem psalmos pmnitentiates cum orationibus qtuc sunt in saeramrntario dicat, ct absolvat eum in pace.C.* de Clercq, *op. cit.,* p. 315; *P. !..,* t. cv, coi. 219 C. Le même usage apparaît comme normal dans un sacramcntaire de Poitiers qui date de In fin du îx® siècle. A propos de la confession faite au début du carême en vue de la réconciliation ou absolution à recevoir le jeudi saint, il y est spécifié que, la pénitence à faire devant s'étendre à tout k· carême ou même à toute l'année, l'absolution néanmoins peut être accordée immédiatement : .Si *interest causa aut itineris aut cujuslibet occupationis, aut si lorle hebes sit ut ei hoc sacerdos persuadere nequeat* |dc sc soumettre au rite pénitentiel du carême] *injungat ei tam quadraqcsimalrm quum annualem poenitentiam et reconciliet eum statim.* Morin, *Comment, hist. de disciplina in administr. sacr. pirnit,* append., . 55 o. Le même avis se lit dans un *(rdo* pénitentlicl de Fulda du milieu du x siècle. Jungmann, *Die latein. Hussriten,* p. 178. Sans doute est-ce par la generalisation de cet usage que s'explique une ordonnance de Théodulphe d'Orléans de la fin du vnr siècle· Après avoir recommandé aux fidèles de sc confesser et de recevoir la pénitence au début du carême, *Capitulaire,* i, can. 36, *P. L.,* t. cv, col. 203 A, il les invite tous, â l'exception des excommuniés, à communier tous les dimanches de carême, les trois derniers jours de la semaine sainte et le Jour de Pâques, can. Il, *P. L.,* t. cv, col. 204 1), ce qui suppose l'absolution reçue avant l'accomplissement de la pénitence imposée. Et de même le *Capitulaire* de Rodolphe de Bourges, cinquante ans plus tard. Faisant siennes les prescriptions de Théodulphe (c. 32. pour la confession el la pénitence à recevoir nu début du carême; . 29, pour la communion de tous les dimanches. *P. L.,* t. exix. col. 719 et 718). il n'excepte que ceux qui ont été excommuniés pour quelque crime mortel *(ibid.,* col. 718 C), ce qui ne saurait s'entendre des pécheurs ordinaires passibles au plus de quelques semaines de jeûne. Dans tous ccs cas, il est manifeste (pie la · pénitence » ou la satisfaction suit l'absolution ou le pardon divin. L'admission à la communion ne sc conçoit que dans cette hypothèse ct d'ailleurs Bonizo de Sutri va l'écrire en toutes lettres à la fin du xr siècle : *Remissio peccatorum, quit /it per absolutionem sacerdotis, non expcdal prolixitatem, sed quacumque hora peccator scelera sua sacerdoti confiteri non erubescens vere pwnitucrit, judicatus a sacerdote illico jam non est pecca or sed justus. De vita Christiana,* ix, 2. édit. Percis, 1930, p. 276. Au reste, ccttc manière de procéder se trôtive-t-elle décrite comme usuelle dans *Vordo* pénitentiel dit d'Arezzo, qui date du début du xr siècle. Jungmann, *Die latein. Russriten,* p. 190-191, et texte dans Schmitz, *op. ci/.,* p. 103-407. La confession achevée, le prêtre indique â son choix la satisfaction à accomplir : jeûnes, aumônes, ou prières : *Sacerdos indicat pivnitenti ante eum flexis genibus statim jeju nium atque eleemosynas ct orationes sacerdotales,* Jungmann. p. 193; Schmitz, p. 105; après quoi, il récite sur lui les prières de réconciliation dont la dernière réserve formellement l'obligation d'accomplir la pénitence imposée : *salvo tamen indicio jeiunio ct eleemosynis atque orationibus sacerdotum, sicut paulo ante tibi imposui. Ibid.,* p. 191 ct 406. C'est la manière de procéder qui désormais sera régulièrement observée, Jungmann, *op. cit.,* p. 250; mais elle ne date pas de cel *onto,* car lul-mênle dérive de Γοπ/ο pénitentiel par lequel s'ouvre ce qu'on appelle le *Corrector,* c'est-à-dire le livre XIX du *Decretum* de Burchard. *P. !...* t. cxi., col. 919-951 B et 977 D-978 I); cf. Jungmann. *op. cit.,* p. 190 ct 192, note 99. Ici, en effet, la confession, l'indlction <le la pénitence et la réconciliation sont envisagées comme allant ensemble; voir c. l : *De confessione cl pirnilentta et reconciliatione et interrogatione illorum qui peccata sua confiteri desiderant et ordo ad picnilcntiam cis dandam.* Col. 950 BC. Les chapitres v-vi et le début de vu, col. 950-977 l). contiennent un modèle d'interrogatoire très minutieux, avec, pour chaque cas, la pénitence à imposer: mais, l'interrogatoire fini, le prêtre récite immédiatement sur le pénitent les prières de l'absolution. Col. 978 AD. Il est vrai qu'en certains cas, par exemple celui de l'homicide volontaire, l'absolution ainsi accordée ne comporte pas l'admission à la communion; elle devra être attendue sept ans. Col. 952. Mais, porte expressément le texte de Burchard, même alors la pénitence ne sera point finie pour autant : elle devra, au contraire, se prolonger toute la vie : *Dis expletis, sacram communionem arripias, ea ratione ut non sis sine pirnilenlia quamdin vivas, sed in omni vita tua omnes sextas ferias in pane et aqua pirniteas.* Et cette addition est éclairante. Elle montre que, dans la pensée des auteurs du *Corrector.* ccs pénitences nu pain et à l'eau, seules prescrites pour les fautes moindres, sc peuvent ct sc doivent accomplir après avoir reçu l'absolution.

c) Conception de la satisfaction qu'il implique.— Le sens, par conséquent, de ces expiations ne saurait être douteux. N'ayant plus à solliciter le pardon divin, il leur reste pour but, au for externe, de réparer le scandale donné et de faire ressortir la gravité des fautes commises; mais, au for interne, elles ne peuvent viser qu'à compléter la purification des âmes, à prémunir contre les rechutes et à éteindre plus complètement, aux yeux de Dieu, la dette pénale contractée envers lui par le péché. *Ce* n'est pas encore la conception précise de la satisfaction telle que vont l'établir les théologiens. Pour la rendre possible, la distinction devra devenir plus nette dans les esprits entre la remise de la coulpc et celle de la peine, ou même entre la peine éternelle ct la peine temporelle due au péché. Mais ces distinctions vaguement perçues dès le début sc manifestent déjà dans le haut Moyen Age. On les discerne dans l'usage désormais général de renvoyer après l'absolution l'accomplissement total ou partiel des pénitences prescrites; elles vont apparaître mieux encore dans un autre trait caractéristique de la pénitence à celte époque, dans la pratique des « rédemptions » ct des « indulgences ».

3° *AlDnuations définitives : « rédemptions · et « indulgences ».* — Les deux pratiques groupées ici sc font suite dans l'histoire de la pénitence. Logiquement et chronologiquement, la première achemine à la seconde, mais elle ne la réalise pas encore. Par · rédemption », on n'entend que le remplacement d'un mode d'expiation ou ‹ e satisfaction préalablement imposé, que le pécheur est autorisé à lui substituer. Il s'agit donc d'un échange mais rien que d'un échange. L'intéressé peut y trouver l'avantage de sc libérer plus commodément ou plus rapidement de ses obligations pénitentielles; mais il peut en résulter aussi pour lui une moindre valeur, aux yeux de Dieu, de sa satisfaction et, dans Ci cas. rien n'indique que l'Églisc ait l'intention de combler par ses moyens à elle le déficit résultant.

Elle le fera, au contraire, quand elle accordera une Indulgence proprement dite, et c'est par là précisément que se distinguent les deux pratiques. Dans le cas de l'indulgence, il n'y aura pas seulement substitution d'une bonne œuvre à une autre; il y aura en plus cl surtout· de la part de l'Églisc, promesse ct volonté de pourvoir elle-même auprès de Dieu, à l'acquittement de la dette pour le péché qu'aurait dû éteindre l'œuvre satisfactoirc ainsi omise.

L *Redemptions.* — Nous l'avons déjà dit, l'idée de « rédemption » est sous-jacente à la doctrine traditionnelle de la pénitence. Les œuvres salisfactoires, en particulier, ont toujours été considérées comme le moyen de se racheter du péché, c'est-à-dire d'obtenir de la miséricorde divine remise partielle ou totale des châtiments qu'il entraîne.

a) A\ *lion.* — Mais il ne s'agit plus ici de la rédemption entendue en cc sens général. L'objet propre et direct de In « rédemption » n'est plus la dette ou l'obligation contractée envers Dieu; il est l'œuvie satisfactoire à accomplir pour en obtenir la remise. Dans ce sens, on pourrait être tenté d'en découvrir un

exemple chez saint Grégoire de Nysse. A propos d'un vol secret, il indique l'aumône comme en étant le remède approprié. Mais, prévoyant le ca où le voleur qui sc confesse ℮ hors d'étal de la faire, il suggère qui. conformément au précepte de l'Apôtre, Eph., iv, 28. la fatigue dc son travail corporel pourra y suppléer. *Epist. can,,* 6, *P. G.,* t. xi.v, col. 233 (M). De même avon«-nous vu saint Césairc d'Arles attribuer à l'aumône un? valeur exceptionnelle pour tenir lieu de la pénitence publique (.'est surtout à cause d'elle, si elle a précédé ou si tout au moins il y est pourvu au moment même, que l'absolution demandée et reçue à l'heure dc la mort lui paraît pouvoir et devoir être efficace. Ci-dessin. col. 1157.

Cependant, en aucun dc ces cas. il n'y a ‹ rédemption » au sens propre où nous l'entendons ici. La substitution d'un mode de satisfaction à l'autre n'est point le fait du pénitent lui-même; c'est le prêtre qui fait choix pour lui de celui qu'il estime seul possible, suffisant ou mieux approprié aux circonstances.

b) Origine Les véritables « rédemptions » n'apparaissent qu'avec la pénitence « tarifée » et avec les pénitcntiels irlandais.

Malgré l'analogie qui s'y peut observer, la pratique celtique ou germanique du *tuergeld* ne saurait non plus s'identifier avec celle des rédemptions » dont nous avons à nous occuper maintenant. Le *tuergeld* correspondrait plutôt û la peine, â la satisfaction exigée dc tout temps, dans l'Église, pour n'avoir pas à subir le châtiment du péché. Il y avait là comme une compensation offerte à Dieu et à l'Église; or. le *ivcrgctd* est aussi une compensation ; par lui le coupable se libère dc la responsabilité encourue. Le rachat, en somme, consiste ici en une indemnité à verser. Ainsi ce qu'on appelle les *Canones Waltici,* can. 1, prescrivent-ils que le meurtrier volontaire devra livrer trois esclaves des deux sexes : *S*'i *quis homicidium ex intentione commiserit, ancillas 3 et servos 3 reddat et securitatem accipiat.* Wasscrschlcben, *Die liussordnungen tier abendhind. Kirche,* p. 121. En cas de rixe, l'indemnité est moindre, can. 7 : Si *(piis rixa mactaverit hominem sive manum siue pedem siue oculum excusserit, ancillam siue servum se redditurum cognoscat. Quodsi pollicem manus excusserit, ancilhv medium, id est, dimidium pretii siue servi medium reddat. Ibid.,* p. 125-126. De même au canon 9 : *Si quis alterius caput percusserit sic ut cerebricutem inspicia!. argenti libras VI cogatur exsolvere. Ibid.,* p. 126.

Les rédemptions » dont nous avons à parler ici peuvent bien, elles aussi, être considérées comme une indemnité; mais, à proprement parler, c'est d'une peine déjà encourue el imposée qu'elles permettent dc se libérer. La pratique en a été déjà signalée ci-dessus, t. xn, col. 850, 873. 881 ct 1162; voir aussi (îougaud, *Les chrétientés celtiques,* p. 276-277. Sous le nom *d'arreu,* du vieil irlandais *area,* qui signi lle « équivalent ». - substitution ». on les trouve mentionnées dans un des fragments irlandais connus sous le nom de *Canones hibernenses.* Voir t. xn. col. 1162 et Wasscrschlcben. *op. cit.,* p. 139-140. Il a pour litre : *De arrêts* et compte 12 paragraphes dont 9 sont consacrés aux *arrea* possibles pour une pénitence d'une année. L'un d'eux consiste à passer trois jours dans une église sans boire, ni manger, ni dormir, ni s'asseclr. en chantant des psaumes et des cantiques, récitant les heures et faisant douze génuflexions après chacune, η. I ; mais un autre se réduit à trois jours de jeûne par mois, n. 6; voir Poschmarin, *Die abendliind. Kirchenbusse im frtlhen Mittelalter,* p. 19-21. Dans le texte, rien n'indique si ces commutations · étaient laissées au choix du pénitent ou suggérées par le confesseur; mais on peut croire que celui-ci «levait au moins les autoriser. Dans les recueils pénitcntiels mis sous le patronage «le Théodore, le *Discipulus t mbrcnsiurn,* I. L c. vt. § 5, attribue au grand évêque de les avoir approuvées. Il aurait approuvé, en particulier, la commutation d'une année de pénitence en douze Lrlduums de jeûne. Pour les malades, la compensation aurait pu consister en une aumône évaluée au prix d'un esclave ou s'inspirant de la parole «le Zachée au Christ : *Item xn triduana pro anno pensanda Theodorus laudavit. De irgns quoque pretium viri vel ăncilla pro anno, vel dimidium omnium ᵭua possidet dare, et, si aliquem fraudaret, reddere quadruplum, ut Christus judicavit.* Schmitz. *Dic Hussbficher und die Hussdisciplin der Kirche,* t. i, p. 550; Wasserschlebcn. *op. cit.,* p. 191.

c) Les ‹ rédemptions · dans les pénitcntiels du 17//· *siècle.* Ces suggestions et autres semblables se retrouvent dans le *Pcnitentiel* de Cumméan, c. vin. *De pirnitentia,* § 25-28. édit. Zctlinger, *loc. cit.,* p. 517; mais on peut se demander si elles n'y ont pas été interpolées *(supra,* t. xn. col. 1166), comme certains l'admettent pour les indications du même genre contenues dans les pénitcntiels attribués soit à Bède, soit à Egbert. Wasserschleben. *op. cit.,* p. 229-230 cl 244-217 ct *supra,* l. xn, col. 1168; en sens contraire, Poschmann. *op. cit.,* p. 50. Toujours est-il «pie le texte qu'on appelle Γ*Extrait de Cumméan (Excarpsus Cummeani)* et qui. Jusqu'à la publication de Zellingcr passait pour le vrai Cumméan (publié comme tel par Wasserschleben. *op. cit.,* p. I6O-193), est précédé «le deux chapitres sur la manière «le faire les pénitences : *De modis ℘irnitentia Dc dinite uel potente, quomodo se redimit pro criminalibus culpis.* Schmitz, *op. cil.,* t. n. p. 601-ct 603. Après y avoir rappelé les commutations autorisées par d'autres, l'auteur suggère les siennes. D'abord pour ceux qu'il appelle les faibles, *imbecillioribus corpore vel anima :* quand ils ont à *pieniterc,* c'est-à-dire à jeûner au pain et à l'eau, pour chaque jour de pénitence qu'ils chantent 50 psaumes à genoux ou 70 sans sc mettre à genoux; pour une semaine dc penitence, 300 ou 120 psaumes, mais à l'église ou à l'écart. *infra ecclesiam vel in secreto loco.* A cc prix, les jours où l'on devrait *pernitere in pane ct aqua,* il suffira de s'abstenir dc vin et de viande ct l'on pourra prendre son repas à sexte; encore pourra-t-on manger aussi quelque chose après avoir récité ses psaumes. *Loc. cit.,* p. 603. Au cas où l'on ne saurait point les psaumes ct où l'on serait hors d'état de jeûner, on pourrait se faire remplacer par quelqu'un et on aurait alors à compenser en donnant aux pauvres, pour chaque jour de jeûne, la valeur d'un denier : *Qui psalmos non novit et jejunare non potest, elegat justum qui pro illo hoc impleat, et de suo precio aut labore hoc redimat, id per unumquemque diem de precio valente denario in pauperibus eroget.* Voir aussi t. xn, coi. 87 I.

Suivent les instructions pour les riches. Elles s'inspirent toutes de l'exemple dc Zachée : riches ct puissants peuvent y apprendre comment racheter leurs crimes. Mais, avant tout, qu'ils réparent les injustices commises el. s'ils n'en connaissent pas les victimes, la réparation pourra consister à doter des églises, à libérer des esclaves ou à racheter «les captifs. Après cela, changement de vie ; *Quod injuste egit ab illo die non repetat et de quo desinierit peccare, non desinat corpus et sanguinem Christi communicare.*

Itestent les personnes de condition inférieure, *ex inferion gradu, id est, si servus aut libertus.* Ici encore, en cas «l'impossibilité, *ex infirmitate aut ex alia necessitate,* le mode de rédemption » est prévu. Pour une première année dc pénitence au pain et à l'eau, moyennant une aumône de vingt-six sols, le jeûne prescrit pourra une fois sur deux être rompu à mine et l'on pourra manger dc ce qu'on n. Pendant les trois carêmes dc celle année, on fera en outre une aumône équivalant à la moitié de ce qu'on mange. Pour la seconde année, il sutlira de donner vingt sols et la pénitence sera sus-

pendue de la Noël à l'Épiphanie ainsi que dc Pâques à la Pentecôte. La troisième année, l'aumône sera de dix-huit sols, ce qui fait en tout, pour les trois ans, soixante-quatre sols.

On peut juger par cet exemple du genre des ‹ rédemptions » prévues et autorisées au vnt· siècle. Les manuscrits, d'ailleurs, présentent de très nombreuses variantes et, pour aucun, l'on ne saurait garantir l'exactitude des chiffres donnés. On constate seulement que les grands moyens dc - rédemption » pour les jeûnes ct les abstinences sont la récitation des psaumes et l'aumône.

d) *Opposition ; les rédemplions-aumônes.-* Tout ceci prêtait à des aims, comme font toutes les prescriptions d'œuvres extérieures dc pénitence : les âmes ou les populations de culture morale ou religieuse rudimentaire seront toujours exposées à y réduire leur réaction contre le péché. Et tel était bien le niveau des populations pour lesquelles étaient faits ces pénitcntiels du vir et du vnr siècle. En Angleterre, en particulier, certaine lettre de saint Boniface à saint Cuthbert, sur les coutumes à réformer dans son Église (Mansi, *Concil.,* t. xn, col. 387-393) aide singulièrement à comprendre qu'on y ail été porté à substituer trop aisément la psalmodie ou l'aumône aux pénitences avec jeûnes el abstinence de vin el de viande, \ussi le concile de Cloveshoe. tenu en 717 sous la présidence dc saint Cuthbert, condamne-t-il comme une nouveauté et comme une méconnaissance du véritable esprit dc pénitence des substitutions semblables à celles que conseillait, en cas de nécessité, *VExcarpsus Cummeani.*

Certain personnage, note à ce propos le 27e décret, ne s'était-il pas prévalu de l'abondance de ses aumônes ct dc la quantité de psaumes récités à sa demande pour exiger d'être absous sans retard? Ainsi le lui avait-on promis : vivrait-il trois cents ans, il avait fait assez pour être dispensé de toute pénitence personnelle. Mansi, *Concil.,* t. xn, col. 106 A. Non. rappelle le concile. aumônes ct psalmodie n'ont pas pour but d'exonérer le coupable et de lui laisser toute liberté de se livrer aux plaisirs île la table, col. 103 D-404 A: elles doivent seulement se joindre aux jeûnes pour obtenir <pie Dieu remette le péché *citius el plemus,* col. 103 B: *ad augmentandam emendationem, ut eo citius placetur divime indignationis ira; ad majorem expiationem delictorum.* Col. 104 C.

Or. voilà ce que porte à oublier la pratique des substitutions : elle permet à chacun de changer ou de diminuer à son gré les pénitences sous forme de jeûne ou d'autres œuvres expiatoires que, conformément aux canons, le prêtre lui avait imposées. Et c'est où le concile dénonce une innovation dangereuse. *Igitur — sicut nova adinventio, juxta placitum scilicet proprise voluntatis siue. nunc plurimis periculosa consuetudo est - non sit eleemosyna porrecta ad minuendam vel ad mutandam satisfactionem per jejunium et reliqua erpiationis opera a sacerdote Dei pro suis criminibus jure canonico indictam.* Coi. 401 A.

Il n'est pas sûr que cette réprobation vise *VExcarpsus* même de Cumméan. Son auteur, nous l'avons vu. ne songeait nullement à exonérer le coupable de toute expiation ni même de tout jeûne personnel. Encore moins entendait-il laisser à son caprice de prononcer sur l'opportunité dc la substitution. Par ailleurs, le concile se trouve d'accord avec lui sur les conditions requises pour la communion fréquente : l'un et l'autre n'y exigent que le renoncement au péché, cl ils le font tous les deux dans les mêmes termes : *de quo desinierit peccare,* avons-nous lu dans *VExcarpsus* à propos du riche (pii veut imiter Zachée; ct le concile, dans un canon spécial sur la fréquente communion, prescrit de la recommander non seulement aux enfants, *qui, necdum lascivientes a latis corruptela sunt vitiati.* mais aussi aux adultes, célibataires ou mariés, *qui peccare desinunt.* Can. 23, Mansi. *Concit.,* t. xn, col. 102 C. Dans ces conditions, il est permis de sc demander si le concile de Cloveshoe a voulu condamner la pratique même des substitutions ou seulement en écarter les abus. Toujours est-il que s'y reconnaît déjà, contre les pénitenticls, la réaction destinée à sc marquer si fortement au concile de Chalon-sur-Saône en 813.

Ces ‹ livrets anonymes », comme on dira alors, manquent d'autorité et. plus que tout sans doute, les modes de pénitence qu'ils autorisent donnent aux réformateurs carolingiens l'impression de · coussins » mis sous les coudes des pénitents : *Quorum sunt certi errores, incerti anciores;... qui. dum prn peccatis gravibus leves quosdam el inusitatos imponunt pienitentur modos, consuunt pulvillos, secundum propheticum sermonem. sub omni cubito manus ct jaciunt cervicalia sub capite universa' .viatis ad capiendas animas.* Can. 38, dans *Concilia trvi karolini.* t. i, p. 281 el cf. *supra.* t. xn, coi. 865; 873-871.

e) Consécration officielle. — A cela près cependant qu'on demanda à des évêques dc les rédiger eux-mêmes, nous avons vu qu'on ne parvint pas alors à sc passer de pénitcntiels. De même, et à condition d'en écarter un usage arbitraire, ne pouvait-on songer à supprimer le principe ct la pratique des · redemptions * Dès 779 ou 780. on les trouve officiellement autorisées dans un capitulaire de Charlemagne sur les prières et pénitences prescrites à tout le monde pour conjurer les calamités publiques. Les comtes, avec leurs hommes, seront tenus eux aussi à deux jours dc jeûne, *biduanas;* mais on les autorise d'avance, s'ils le veulent, à les racheter par une aumône proportionnée à leurs ressources : *Qui redimere voluerit, fortiores comites uncias 1res. mediocres unciam et dimidiam, minores solidum unum. Capitularia.* t. i, p. 52. ou *Concilia avi karol..* t. i. p. 109. De même avons-nous vu. *supra,* col. 1167, un capitulaire de 813 prévoir, pour celui qui reçoit à sa table un pénitent tenu à l'abstinence du vin cl dc la viande, l'obligation de faire en compensation une aumône proportionnée à la pénitence due par son invité. Prescription que feront passer dans leurs statuts synodaux les évêques Isaac de Langrès. *P. L..* t. cxxiv, col. 1077 C.el I lérard de 'l'ours. Celui-ci, seulement, précisera davantage : *l 't nullus panitentem cogat manducare vet bibrre. nisi redemptio permissa sit, ita tamen ut prius pro eo donet coram ipso redemptionem. P. L..* t. cxxi, coi. 766 B : Il marquera la nécessité, pour bénéficier de la rédemption. qu'elle ail été autorisée par celui qui a imposé la pénitence. Et telle sera, en effet, la pratique courante : on préviendra l'abus en spec!liant si l'on permet ou non la rédemption. Mais, à cela près, l'usage en est désormais considéré comme normal.

Halitgaire, vers 830, dans l'instruction préliminaire au confesseur dont il fait précéder son second *ordo pénitenliel,* dresse pour lui comme une table des commutations à proposer : *S'i qttis forte non potuerit jejunare el habuerit unde dare ad redimendum, si dives luent, pro vn hebdomadibus det solidos XX; si autem non habuerit tantum unde dare, det solidos x. Si autem multum pauper luerit, det solidos nt.* Schmitz, *op. cit.,* t. n. p. 292; *P. L.,* t. cv, coi. 690 CD. Et l'évêque sc borne à faire remarquer la légitimité du tarif proportionnel ainsi établi : *Neminem conturbet, quia jussimus ΛΛ solidos dare aut minus : quia, si dives fuerit, facilius ₵ illi dare solidos .v.v quam pauperi solidos tn.*

Aussi ne conçoit-on plus dès lors un pénitent ici sans ces sortes d'indications. On les ajoute aux anciens que l'on transcrit : ainsi a-t-on expliqué ici même *(supra.* t. xn, col. 1168) la présence dans les pénitrnticls de Bède ct d'Egbcrl ucs chapitres relatifs aux mutations. A la lin du ix siècle, d'ailleurs, en 895, le concile de I ribur fera une application ollicielle de la théorie en

déterminant lui-même comment pourra être progressivement rachetée une pénitence destinée en principe à durer foute la vie.

Il s'agit de celle qu'un vieux canon d'Ancyre prescrivait pour les meurtres volontaires. Le concile proteste de sa volonté de conserver à cette prescription toute sa valeur : *Instituta canonica ct sanctorum Patrum decreta... inviolabilem habeant firmitatem.* Mais des pasteurs d'Ames ont aussi A tenir compte des conditions nouvelles dc la vie et des difficultés particulières de leurs ouailles, *pro moderni temporis qualitate et hominum fragilitate.* Aussi, *ne prolixum tempus pœnitentiæ generat fastidium negligentibus, sed cursim exercitatis accrescat opus salutis,* leur paraît-il utile de préciser exactement le mode ct la durée de la pénitence à accomplir. Can. 54, Mansi. *Coneil.,* t. xvm, col. 156. Les quarante premiers jours en seront donc très rigoureux : interdiction d'entrer à l'église, jeûne de tous les jours au pain, au sel et à l'eau. Ces quarante jours passés, une année encore d'interdiction dc l'église; sauf les dimanches ct fêtes, abstinence totale de vin, dc viande cl dc fromage, â moins qu'on ne soit malade, qu'on ne fasse quelque long voyage ou qu'on ne doive séjourner longuement à la cour. La « rédemption » dc cette abstinence est prévue pour trois jours de la semaine, le mardi, le jeudi et le samedi. Elle s'obtiendra movennant un denier ou sa valeur ou bien encore en donnant à manger à trois pauvres : *Licitum sit... tertiam feriam ct quintam atque sabbatum redimere uno denario, vel pretio denarii, sive lres pauperes pro nomine Domini pascendo.* Can. 56. col. 157 A. Au terme de cette année, le coupable pourra être reçu dans l'église. Mais il lui reste encore six années dc pénitence à faire. Pendant les deux premières, il ne pourra racheter ses abstinences que comme précédemment; mais il pourra le faire partout, chez lui et en voyage. Les quatre autres, en dehors des trois carêmes de l'année, il ne sera tenu qu'à trois jours d'abstinence par semaine, les lundi, mercredi ct vendredi, et encore pourra-t-il racheter les deux premiers : *secundam atque quartam feriam denario aut priedicto denarii pretio redimere jus habent.* Can. 58, col. 157 D.

Quelques années plus tard, en 923, les évêques de la province de Reims déterminent de même les « rédemptions » permises à ceux qui ont pris part à la guerre, dite dc Soissons, entre Robert comte dc Paris et Charles III le Simple. Pendant les trois carêmes dc trois ans, ils auront à jeûner trois jours par semaine au pain, nu sel ct à l'eau, sauf « rédemption »: *in pane, sale ct aqua abstineant aut redimant.* De même les vendredis de toute l'année, *nisi redemerint.* Mansi, t. χνιπ, col. 316 D.

I) Généralisation. — Cette consécration officielle des « rédemptions » ne pouvait manquer d'en généraliser l'usage. Autorisées d'abord et uniquement à raison de circonstances personnelles rendant impossible ou par trop difficile l'accomplissement de la pénitence imposée, clics l'étaient devenues ensuite pour tous ceux â qui leur confesseur les permettrait. Désormais le principe général en était admis. Aussi, dès le début du ᵡ siècle, la pratique en est elle assez courante pour que Réginon dc Priim consacre huit chapitres de son *Dc synodalibus causis disciplinisque ecclesiasticis,* \. II. c. 438-446, *P. L.,* t. cxxxil, col. 369-370, aux divers modes qu'il trouve dans Ilalitgaire cl les autres pénitenticls en cours. Γη siècle plus tard, l'évêque de Worms, Burchard, leur fait encore plus dc place au I. XIX de son *Décret.*

Lui-même d'abord, dans ce qu'on pourrait appeler son *Pénitrntiel,* c'est-à-dire au cours de l'interrogatoire détaillé qu'il rédige à l'usage des confesseurs, L XIX. c .v -v ii, P. t. cxi.. col. 951-978, indique les rédemptions que comportent régulièrement les longues pénitences imposées pour certains crimes. Dès le premier cas, par exemple, â propos du meurtre proprement volontaire, il reproduit textuellement, apres Réginon, I. II, c. vi-ix, *P. I..,* t. cxxxn, col. 387-388, lrs prescriptions que nous avons relevées dans le canon 58 de Trlbur /< *t..,* t. cxi., col. 951-952 B. En cas de meurtre involontaire, la pénitence prévue est dc quarante jours ou pain et à l'eau, plus dc sept années au cours desquelles pourront jouer les rédemptions. La première année, elles seront permises pour trois Jours par semaine à raison d'un denier par jour ou dc l'entretien de trois pauvres, col. 952 C. Même pénitence et même faculté dc rédemption pour le parjure intéressé, col. 956 B. Pour le parjure commis afin dc se soustraire à un danger de mort, la pénitence au pain cl à l'eau n'est que de quarante jours et dc tous les vendredis d'une année, mais la faculté de rédemption n'est pas de droit : *in pane et aqua picniteas et non redimas* Ce!. 956 C.

Son *Pénitenticl,* c'est-à-dire son modèle d'interrogation achevé, Burchard indique au confesseur comment il doit absoudre, c. vn, col. 977 D-978 D; après quoi, revenant à la manière générale de procéder avec les pénitents ct à l'usage à faire des pénitentiels. col. 978 D-980 C. il s'arrête de nouveau aux « rédemptions » prévues pour les pénitences plus ou moins rigoureuses qui s'y trouvent prescrites. Elles font l'objet des chapitres ix-xxv et l'on retrouve là toutes les formes de commutations déjà signalées par Réginon ou par les pénitentiels en cours : ciiitj psaumes à genoux pour un jour dc pénitence au pain ct à l'eau, c. xn ; au cas où l'on ne saurait pas les psaumes, aumônes dc trois deniers si l'on est riche, el d'un denier si l'on est pauvre, mais, en plus, abstinence de vin et de viande, c. xv. Pour cette même pénitence, il peut encore suffire de donner à manger à trois pauvres, c. xvî. Pour sept semaines, la rédemption peut être dc 20, dc 10 ou de 3 sols, suivant le degré de fortune, c. xxn; clic est dc 300 psaumes à genoux ou de 350 debout pour une semaine. c. xvm. La pénitence de trois ans. pour celui qui ne peut pas jeûner, peut être ainsi rachetée moyennant une aumône de 64 sols. c. xxm et cf. *supra,* col. 1180. les tarifs de *VExcarpsus* de Cumméan. Pour qui n'est pas en état de verser pareille somme mais connaît les psaumes, la rédemption prévue est, par jour dc pénitence au pain et à l'eau, 3 fois le *Beati immaculati in via,* 6 fols le *Miserere* ct 70 génuflexions en disant le *Pater noster.* Si l'on ne sait pas les psaumes, il suffira dc cent génuflexions accompagnées du Notre-Père. C. xxiv.

y) Influence sur la pratique et la conception de la satisfaction. — Ces quelques indications suffisent à faire comprendre l'influence qu'ont exercée les « rédemptions · sur l'évolution de la pratique pénilentlellc dans le haut Moyen Age. Elles ont progressivement atténué l'aspect par trop administratif ct pénal (pic tendaient à lui donner les « taxations » empruntées aux conciles ou aux pénitentiels.

Etablies d'office, ces « taxations » n'avaient égard qu'à la gravité objective des fautes; clics ne tenaient pas compte des circonstances et des dispositions dans lesquelles sc trouvaient ou pouvaient se trouver ceux qui avaient à les expier. De ce point de vue, qui est capital, les « rédemptions » en sont donc une très réelle et très heureuse correction. Aussi les voit-on qui, sous leurs formes les plus usuelles, récitations de psaumes cl aumônes, se substituent pratiquement aux pénitences ainsi prescrites. De celles-ci on retient les appellations; mais, comme on l'a déjà noté ici, t. xn, col. 926, il ne se trouve bientôt plus personne pour les accomplir à la lettre. On les transpose en rédemptions, et celte transposition devient si courante qu'elle finit par entrer dans le langage le plus usuel. Parler d'un certain nombre d'années dc pénitence, c'est parler dr leur équivalent en psaumes à réciter. Ainsi saint Pierre Damien racontc-t-il d'un dc ses moines qu'il lui demandait couramment une pénitence de cent ans : *Crebro centum annorum pirnitentlum suscipit. Opusc.,* i.i, 8, *P. I..,* t. cxi.v, coi. 757 B. (ne fois même, à un début de carême, il lui en demanda une dr mille ans : *Mille annos imponi sibi per nos ad pienitenliam petiit. Ibid.,* 9. col. 957 C. D'après les explications données a cc propos par lui-même, col. 757 B. cela revenait à réciter 20 fois ou 200 fois le psautier en sc flagrllnnl soi-rneme des deux mains. Il existait, en effet, comme un taux couramment admis pour la rédemption dc ccs années de pénitence : il était de 3 000 coups de verge, dc 20 psautiers ou de 25 messes. *Dantur ex mare tria millia scoparum pro unius anni pirnitentia, sive viginti psalteria aut viginti quinque ṁissu Opusc..* xiv. *P. I..,* I. cxi.v, coi. 332 A.

Car les messes à faire célébrer étaient devenues, clics aussi, un mode courant de rédemption. On les trouve déjà signalées par Burchard. *Decretum,* I. XIX, c. xxi. *P. L..* t. exi., col. 983 ct cf. Schmit/, *op. cit..* t. n. p. 160, Elles représentaient une forme d'aumône. Saint Pierre Damien atteste cet usage : *Cum sacerdotes...annosam indicunt quibusdam precatoribus pœnitentiam, numquid non aliquando certam pecunur pm figunt pro annorum redemptione mensuram, ut nimirum facinora sua eleemosynis redimant, qui longa jejunia perhorrescunt? Epist.,* v, 8. *P. L.,* t. cxliv, coi. 351 D. Un siècle phis lard à peu près, l'évêque de Paris. Odon de Sully, signalera encore les messes comme une des pénitences couramment imposées par ᵏ confesseurs. *Synod, constitutiones,* vi, 11. *P. L.,* t. ccxn, col. 61 D; il interdira seulement que ceux (pii les imposent acceptent de les célébrer eux-mêmes ; *Nullus missas quas injunxerit celebret Ibid.,* 12. col. 61 I).

Sous ces formes multiples, la pratique des rédemptions était donc bien une application du principe traditionnel que la satisfaction pour le péché se doit adapter aux possibilités des pécheurs. Elle n'avait pas seulement pour effet de rendre phis humain ct d'assouplir un régime pénitenticl que les mœurs de l'époque ct les usages des peuples du Nord avaient empreint d'une rudesse et d'une rigidité extrêmes; le vrai caractère des pénitences tarifées en apparaissait aussi beaucoup mieux. Elles n'étaient donc pas uniquement une expiation légale ou pénale : un for purement externe, civil ou ecclésiastique, ne se fût pas accommodé d'une commutation de peines laissées ainsi au choix des coupables. Manifestement, et même, avons-nous vu, après avoir reçu l'absolution, on songeait ainsi à s'acquitter envers Dieu.

Telle quelle cependant, cette pratique laissait encore à la satisfaction un caractère très officiel, à In fois bien matériel et bien formel. L'idée s'y marquait très fortement d'une peine à subir, d'une obligation d'ordre ecclésiastique à remplir. La distinction, par conséquent, du for interne et du for externe n'y apparaissait encore (pie fort vague. C'est en acheminant à l'usage des « indulgences » (pie la pratique des · rédemptions › aura le plus contribué à la faire ressortir.

2. *Indulgences.* *a) Point dc départ : les rédemptions.* Les indulgences, en effet, se sont présentées d'abord sous la forme de · rédemptions . N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mitlclaltcr,* t. i. p. 13-17. En les accordant, on permettait à (pii les gagnait de se décharger en tout ou en partie des pénitences qui lui avaient été imposées, (‘elle idée d'un adoucissement ou d'une commutation de |M?.lne s'exprime très nettement dans les premières concessions d'indulgences ; *Hcr illud pro omni pirnitentia reputetur,* disait le concile de Clermont (1095) à propos de l'indulgence dc la croisade accordée parle pape t rbain II, Mansi.*Concit.,* l. xx, col. «16; et le pape, dans son discours au même concile, avait dit en propres termes : *Fidelibus qui arma susceperint ct onus sibi hujus peregrinationis assumpserint, immensas pro delictis suis pirnitentias relaxamus. Ibid.,* col. 823 D. De même dans sa lettre à la ville de Bologne â cc propos : *Pirnitentiam totam peccatorum, de quibus veram et perfectam confessionem fecerint... dimittimus.* Jaffé, n. 5678; *P. L·.* t. c l i. coi. 483. De même encore dans les autres formules de concession dc la même époque : *Benefacientibus et eumdcm locum colentibus quartum partem pénitentisr ab episcopo sive a presbytero illis injuncta condonamus.* JafTé. n. 5 52; cf. *Anal. fur. pont.,* t. x. 1869, p. 528. *Ipsis quadraginta dies pirnilentiir sibi injuncto: remissimus.* JafTé, n. 7518; *P. I...* t. c l x x i x. coi. 127. Ainsi Tentendait-on birn d'ailleurs. Ordvric Vital, contemporain d'Lrbain IL dit dc l'indulgence accordée par ce pape aux croisés : *Pénitentes cunctos ex illa hora, qua crucem Domini sumerent, ex auctoritate Dei ab omnibus suis peccatis absolvit et ab omni gravedine quir fit in jejuniis aliisque macerationibus carnis, pie relaxavit. P. I..,* t. c.LXXXsnn, coi. 652 B.

Ce sens est aussi celui qui s'exprime dans le nom primitivement donné à ^indulgence : elle est un adoucissement dc la pénitence à laquelle on est tenu : *Relaxatio,* écrit Alexandre de Halès. *est pénitentié injunctir pro peccatis ex virtute clavium diminutio, imposita poena ejusdem genens. Summa theol.,* part. IV, q. xxin, memb. 2. Et Albert le Grand le note également : *Magistri definiunt relaxationem sic : ... satisfactionis majoris in minorem competens ct discreta commutatio In* dist. XX. a. 16. Gela est si vrai qu'on trouve parfois l'efTct de l'indulgence restreint aux pénitences pour lesquelles a été prevu et autorisé ce mode de rémission : *Cum a non suo judice ligari nullus valeat vel absolvi, remissiones praedictas prodesse illis tantummodo arbitramur, quibus, ut prosint, proprii judices specialiter mdutscrint. Décret. Greg.,* l. V, tit. xxxνιπ. r. t.

b/ Conception ultérieure et définitive. — L'indulgence sc présente donc bien d'abord comme une « rédemption › : à la *vindicta peccati,* qu'avait exigée le prêtre, est substituée la bonne ivuvre à laquelle est attachée l'indulgence. Cependant, elle n'est pas que cela, et il y a plus ici qu'une commutation. La peine n'est pas seulement adoucie et commuée: elle est remise. N. Paulus, *Geschichte des A blesses im Miltelalter,* 1.1, p. 1 i sq.; Galtler, *De p.rnilenlia,* n. 589-600. Cette remise, de plus, ne se limite pas à la *vindicta peccati* imposée par l'Eglise; la *vindicta* décrétée par Dieu et à laquelle celle de l'Eglise devait permettre d'échapper sc trouve remise elle aussi. Tel est du moins le sens auquel sera comprise l'indulgence, lorsqu'aura fini de s'en préciser la notion. Dès l'époque d'Abélard, elle y tend. Lui-même, en protestant contre ce qu'il appelle un abus, atteste l'usage : ceux qui accordent des indulgences sont considérés ct se considèrent eux-mêmes comme remettant ainsi jusqu'à la peine due au for divin. *Ethica, e.* xxv. *P. L..* I. cLXXvni. col. 673; voir N. Paulus, *op. cit.,* t. i, p. 18 et 213. Et c'est bien ainsi, en effet, que l'entend Alexandre de Hales : Si *Ecclesia,* écrit-ll. sï *Ecclesia relaxat et Deus non, magis esset deceptio quam relaxatio, ct crudelitas quam pietas, quia tunc ad diminutionem pirna· prie sentis sequeretur alia incomparabiliter gravior joroDci Summa theol., partA* q. xxiti, ɳ. 1. a. 1. Par quoi se trouve écartée d'avance l'accusation que Luther portera un jour contre les indulgences : les accorder, dira-t-il. c'est uniquement dispenser des bonnes ceuvres et donc, sous couleur dc piété, tendre un piège et porter préjudice : *Indulgen‰a sunt piir fraudes fidelium cl remissiones bonorum operum,* ⁋8 de ses propositions condamnées par Léon X. Denzingcr-Bannwart, n.758. L'objection vaudrait dans l'hypothèse d'une conception des indul-

genres purement disciplinaire; mais celte conception est précisément celle que le même raisonnement a fait écarter par les théologiens de l'Église : l'indulgence ne dit pas seulement rémission au for humain; elle dit aussi rémission au for divin : *Remissio,* écrit saint Thomas, *remissio quæ fit quantum ad forum Ecclesiæ natet etiam ad forum Del.* [Sccus enizn], *Ecclesia, hujusmodi indulgentias faciens, magis damnificaret quam adjuvaret, quia remitteret ad graviores panas, scilicet purgatorii, absolvendo a pœnitentiis injunctis. In I* Vuw, dist. XX, q. i, a. 3, sol. ⌊ ; voir, de même saint Bonaventure : *in* /Vu", dist. XX, p. n, a. un., q. n.

c) Influence sur la théologie de la satisfaction. – La notion précise ct définitive des indulgences ainsi rappelée, il est facile de se rendre compte comment elle a aidé la théologie à préciser aussi la notion de satisfaction. Elle v a contribué en faisant ressortir le parallélisme ct donc la distinction du for ecclésiastique ct du for divin, autrement dit, du for externe cl du for interne; mais une autre distinction egalement accentuée par la pratique des indulgences a aidé plus encore à celte œuvre de dégagement : la distinction entre la rémission du péché lui-même et la rémission de la peine temporelle, qui peut encore lui rester due.

Les indulgences, en effet, ont lci leur présupposé fondamental. Elles n'ont jamais été conçues comme visant le péché lui-même. Leur objet propre ct unique est la *vindicta,* la peine temporelle, dont, même après le pardon, le pécheur peut rester passible de la part de Dieu ct de l'Église. Or, cet objet, nous savons comment elles l'atteignent : en éteignant, au for divin, la peine correspondant à la satisfaction dont elles font remise au for ecclésiastique. C'est donc que cette satisfaction est ordonnée elle-même ft l'extinction de cette peine, ct ainsi en apparaît le but ct le sens propre : quoique destinée à la réparation du péché en général, clic vise en particulier à obtenir la rémission de la peine temporelle dont le pardon peut laisser subsister la dette.

Cette conception plus étroite de la satisfaction nous avait paru résulter du fait général que l'accomplissement de la pénitence ecclésiastique pût être, en des circonstances exceptionnelles, omis ou renvoyé après l'absolution; mais elle est manifestement aussi ft la base de la conception des Indulgences.

1° Λ *boutissemenl de révolution.* — l. *l.a satisfaction et les autres actes du pénitent.* — L'évolution de l'idée de satisfaction peut être considérée comme achevée. La théologie scolûstique l'acceptera telle qu'elle ressort de la pratique des indulgences. On continuera à parler de la satisfaction pour le péché en général; en ce sens, comme il a été dit plus liant (col. 1137), on l'identifiera avec la vertu de pénitence. Mais, quand on l'opposera à la *contritio cordis* cl â la *confessio oris* comme « partie de la pénitence ·, ce qu'on y verra surtout, ce seront les œuvres dites de pénitence destinées â compenser les peines temporelles dues au péché ou. plutôt, Λ obtenir de Dieu qu'il en accorde la remise.

Le triptyque pénitcntiel dont fait ainsi partie la satisfaction est fort ancien. Aux mots près, il se découvre dans la formule attribuée à saint Grégoire le Grand que nous avons citée plus haut (col. 1175) : *Conversio mentis, confessio oris el vindicta peccati.* On le reconnaît équivalemment dans saint Pierre Damien. La verbosité de ce dernier lui fait distinguer dans la conversion sept étapes, dont la troisième est la *dolor cordis,* la quatrième la *confessio oris,* la cinquième la *maceratio carnis* ct la sixième la *correctio operis. Serm.,* Lvm, *P. L.,* t. cxliv, col. 831-833; mais, quand ii sc résume, lui aussi les ramène à trois : *Con/ltens pastori suo puritatem cordis, veritatem oris, macerationem carnis debet exhibere. Serm.,* lxix, *ibid.,* col. 901 B.

Les « maîtres », à l'école, seront plus concis et plus uniformes. Ils répéteront tous ft leur manière cc que prêchait Itaoul Ardent a la lin du xi siècle : *Actio pœnilentiæ fit in corde, ore cl opere : corde per contritionem, ore per confessionem, opere per satisfactionem. Horn.,* i, 10, *P. L.,* l. ci.v, coi. 1810 \. Ces trois acies, expliquera Anselme de Laon, correspondent aux trois manières dont sc commet le péché, *cogitatione, verbo, opere.* Ils en sont comme le remède approprié. Le premier est *cordis contritio;* le second *quasi emplastrum esl oris confessio. Tertium est injuncLc satisfactionis diligens expletio. Sententia Anselmi,* vin. édit. Bliemelzrledcr, dans les *lieitrûge tu: Gesch. der Philos, des Mittelalters,* de B.iumkcr, t. xvm. fasc. 2-3, p. 121. Aussi le groupement *contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis,* restera-t-il consacré. Gratlen, dans son *Décret,* le suppose établi, quand il pose la question par laquelle s'ouvre son traité *De pienitentia : Utrum sola cordis contritione et secreta satisfactione, absque oris conjessione, quisque possit Deo satisfacere?* Édit. Ericdberg, p. 1159. Pierre Lombard écrira de même : *In perfectione pernitenti# tria consideranda sunt, scilicet compunctio cordis, confessio oris, satisfactio operis,* l. IV, dist. XVI, c. l, édit, de Quaracchi, l. n, p. 839. et son énumération sera le point de départ des questions, articles ou chapitres que ses commentateurs consacreront à chacun de ces actes du pénitent.

2. *Le but spécial de la satisfaction : la peine du purgatoire.* — Or, ce que ccs commentateurs diront de la satisfaction en particulier montrera qu'ils la considèrent comme spécialement ordonnée ft la rémission de la peine temporelle. Ils la montreront singulièrement qui met à l'abri des châtiments du purgatoire.

Dès le mc siècle, nous avons entendu saint Cyprien noter que, malgré la réconciliation reçue au moment de la mort, l'omission de la pénitence ecclésiastique laissait exposé à de longues peines qui retarderaient l'entrée au ciel *(supra,* col. 11 12). Cette pensée, où sc manifestait déjà la foi au dogme ft venir, avait toujours été se précisant dans l'Église. L'idée des peines ft subir après la mort était restée en connexion avec celle d'une pénitence ou d'une satisfaction insuffisante : *Sec tibi blandiaris,* disait saint Pierre Damien au pécheur. *nec tibi blandiaris,si graviter peccanti levior pienitentia... dicatur, cum in purgatoriis ignibus perficiendum sit quidquid hic minus feceris. Serm.,* lui, *P. L.,* t. exuv, col. 831 A. C'était clairement assigner à la pénitence ou ft la satisfaction imposée par le prêtre le but mémo que poursuivent les châtiments du purgatoire : s'acquitter envers Dieu pour la peine restant duc au péché déjà remis. Ainsi l'entendait bien Xbélard, lorsqu'il mettait en garde contre les inconvénients d'une satisfaction trop légère : *Magnum hinc incommodum pœnitcntes incurrunt, cum, male* [inde] *confisi, gravioribus pernis, postmodum plectentur, unde hic per leviores satisfacere potuerunt. Ethica, c.* xxv, *P. L.,* t. clxxviii, coi. 672 C.

Ainsi surtout l'avait entendu le traité *De vera et /alsa pitnitrntia,* auquel son attribution ft saint Augustin devait valoir si longtemps une si grande autorité. Le pécheur y était formellement prévenu que, si une pénitence sincère suffisait, même au moment de la mort, à assurer le pardon du péché, elle ne mettait pas pour autant ft l'abri de toute peine, *non tamen promittimus quod evadat omnem pernam.* Qui aura ainsi omis de faire de dignes fruits de pénitence, aura d'abord, à son entrée dans l'autre monde, Λ être purifié par le feu du purgatoire, *prius purgandus est igne purgationis.* A chacun, par conséquent, de réagir contre son péché pendant la vie, s'il ne veut pas en être châtié après la mort : car certains péchés mortels, pour être devenus susceptibles de pardon grâce ft la pénitence, *per pnnitentiam fiunt venialia,* n'ont pas été pour

autant Immédiatement guéris, *non lumen stalim sanata.* C. xvm, *P. L.,* t. xi., col. 1128,

La satisfaction, en d'autres termes, reste ft accomplir pour que soit achevée cette guérison ou pour que soit évitée cette peine. Et telle est exactement la doctrine ft l'appui de laquelle Pierre Lombard, sans le dire, cite le passage du *De vera ct falsa pœnitentia* que nous venons de résumer, qui meurt sans avoir accompli la pénitence qui lui a rte imposée ou sans une contrition assez ardente pour lui obtenir le pardon de toutes les peines dues au péché, sera condamné au purgatoire ct le châtiment de son péché lui sera donc plus onéreux que s'il l'eût expié en ce monde en s'acquittant Jusqu'au bout de sa pénitence : *Ignem purgatorii sentiet, et graidus punietur quam si hic implesset pirnUeniiam.* L. IV, dist. XX. c. 2 : *de his qui pvnitrntiam non complent,* édit, de Quaracchi, t. il, p. 875.

lien serait de même, poursuit le Maître des Sentences, pour celui ⊰|ui aurait accompli toute la pénitence imposée, dans le cas où celle-ci aurait été trop légère : *Si de illo qiurritur, qui satisfactionem injunctam impleverit, quæ ignorantia vel negligentia sacerdotis peccato condigna non luit, utrum de vita migrans ab omni pana liber sit, idem respondeo quod supra de illo qui pienilentiam non impleverit... addet Deus panam. Ibid.,* c. 3 : *de illo, cui sacerdos injungit parvam pœnitentiam,* p. 876.

On ne saurait signifier plus clairement l'efiet propre qu'on attend de la satisfaction : obtenir la rémission de la peine temporelle qui se devrait, autrement, purger en purgatoire.

3. *La théologie de la satisfaction.* — La doctrine de la satisfaction exposée par le Maître des Sentences est devenue et reste celle de tous les théologiens. On peut en juger par saint Bonaventure ct par saint Thomas.

Tous les deux traitent d'abord. *In I* V"·, dist. XV. de la satisfaction en général et des œuvres le plus communément imposées comme satisfactoires. Ils les rattachent toutes au groupement traditionnel : l'aumône, le jeûne et la prière. S. Bonaventure, dist. XV, p. n, a. I, q. iv; S. Thomas, dist. X\, q. l, η. I. sol. 3. Ils examinent ensuite, dist. XX. si la satisfaction imposée au pécheur doit être nécessairement accomplie par lui ou s'il peut y être suppléé par autrui : ce qui les amène ft traiter des indulgences. L'un cl l'autre, ft propos de ccs diverses questions, distinguent soigneusement les divers aspects de la satisfaction imposée par l'Église. S. Bonaventure, dist. XV, p. n, a. l, q. π ct m; dist. XX, p. n. a. un., q. i ct m; S. Thomas. dist. XV, q. i, a. l. sol. 3; a. I, sol. L; q. n, a. l, sol. 2; (list. XX. q. i. n. 2, sol. l et 3. Destinée Λ réparer le scandale, elle est aussi médicinale et vindicative ct ce dernier point de vue est le plus constant; c'est par lui et uniquement par lui que s'explique à la fols la nécessite d'imposer toujours une pénitence ct la possibilité néanmoins de la laisser omise ou d'en admettre des suppléances. Mais cette explication se fonde toute elle-même sur la persistance, même après le pardon, d'une peine temporelle duc au péché. S. Bonaventure, dist. XV, p. n, a. l, |. îi; S. Thomas, dist. XIV, q. n, a. l, sol. 2; dist. XX, q. i, a. !» sol. 3 cl a. 2, *Sum. theol.*. Ill·, q. ixxxvi, a. I.

Cette dette, ajoutent les docteurs, est si réelle qu'au cas où. faute d'avoir clé imposée assez rigoureuse par le prôtre ou intégralement accomplie par le pénitent, la satisfaction ne suffit pas ft l'éteindre· elle doit être acquittée au purgatoire. S. Bonaventure,(list. XX. p. i, a. un., q. i; S. Thomas, dist. XX, q. i, a. 2. sol. 2. Mais, précisément, poursuivent-ils, parce qu'il s'agit d'une dette, elle peut être acquittée par d'autres que le débiteur lui-même. S. Bonaventure, dist. XX, p. n, a. un., q. i; S. Thomas, dist. XX, q. i, a. 2, sol. 3. cl de lft vient que les indulgences puissent valoir au for divin : elles suppléent aux satisfactions qui ont fait défaut. S. Bonaventure, dist. XX, p. n. a. un., q. n; S. Thomas, dist. XX, q. i, a. 3.

Mais les indulgences ne «ont pas seules à suppléer aux satisfactions. Saint Bonaventure rattache ft la satisfaction par l'aumône tout cc qui met ft contribution notre patience, dist. XV, p. n, a. l. q. iv : ce qui est reconnaître aux maux ct aux peines de la vie en général une valeur dr compensation pour la peine duc au péché. Saint Thomas l'enseigne plus nettement encore : l'acceptation des afflictions de tout/ sorte, qui sont le châtiment infligé par Dieu au péché, suffit ft les rendre satisfactoires. Dist. XV, q. i. a. f, sol. 2. Elles peuvent même devenir sacramentelles, si le prêtre, comme il lui est loisible de le faire, en ajoutant à l'absolution la formule *Passio Domini nostri J. C.,* a l'intention de les proposer comme telles ft l'acceptation du pénitent. Olui-ci, dès lors, peut satisfaire à Dieu par toutes scs œuvres ct le confesseur peut tenir compte de celte considération pour réduire les œuvres spéciales ft lui imposer comme pénitence. *Quodli* IV. a. 28.

HL La SATISFACTION A l/ÉPOQU'C MODF.BXF. - /. l.A SATISrÂCTIOX *paut/t r»r sacrjssïext* DE Pf.XI-TEXCE. — Ie *l.a théologie moderne de la satisfaction.* - Nous venons de voir la netteté el la fermeté de l'enseignement des grands docteurs scolastiques sur la notion ct sur le but de la satisfaction sacramentelle. Elle tend à parfaire la rémission du péché. En ce sens, et abstraction faite de son utilité sociale ou de son efficacité médicinale, elle est requise pour que cette rémission soit totale. Ainsi la définira le concile de Trente, qui. de re point de vue, la mettra sur le même pied que la contrition et la confession · *Ad integram ct perfectam peccatorum remissionem requiruntur.* Sess. xiv, can. L Elle aussi (ait partie de la pénitence, *lres pœnitentiir partes, ibid.,* et le concile In présentera comme appartenant à ce titre, ft la *quasi materia* du sacrement. Sess. xiv. c. m. Mais la doctrine ainsi proposée ou imposée au xvr siècle est exactement celle qui a cours dans toute l'Église depuis que s'y est constituée la théologie du sacrement de pénitence.

C'est en fonction de cette théologie que la satisfaction a été universellement comprise et expliquée dans l'Église depuis le ⁋m siècle et les théologiens qui ont suivi le concile de Trente n'ont vu qu'a le paraphraser pour en tirer les principes dont il est nécessaire de s'inspirer dans le traitement des pécheurs. Les règles ft suivre pour adapter la satisfaction à leurs besoins ct ft leurs dispositions sont devenues un chapitre de la théologie pastorale. A titre d'exemple cl de modèle. Il convient de citer en cc sens la *Theologia moralis* de saint Alphonse de Uguori, *De pienitentia,* c. i, dub. iv, et sa *Praxis confessarii.* c. i, § 2 : *Circa medici officium.* Mais la théologie spéculative n'a rien ajouté de notable à la théorie qui en avait déjà été faite. Tout au plus, ft mesure (pie se précisait davantage la notion du sacrement el de son efficacité propre, la place qu'y occupe la satisfaction a-t-elle été plus exactement et plus fermement déterminée. On s'est rendu compte que, partie integrante de sa *quasi materia,* elle y était toutefois moins indispensable que les deux autres parties pour en assurer l'existence : le péché pouvant être rends sans que le soit toute la peine temporelle qu'il entraîne, on comprend que le sacrement puisse exister ou produire son efiet primaire malgré l'absence de celui des actes du pénitent qui est spécialement ordonné ft son efiet secondaire.

De même s'est-on appliqué à montrer comment, ft quelle condition et dans quelle mesure la satisfaction, qu'elle fût accomplie avant ou apres l'absolution, pouvait agir sacramcntellement ou même concourir â produire lu rémission du péché comme tel. Ccs diverses questions n'avaient pas échappe aux docteurs sco

(astiques; voir, pur exemple saint Bonaventure» dlst. XV. p.i. a. un., q. m et iv ; saint Thomas, dist. XV, q. r, a. 3; les modernes, eux, les ont dégagées et groupées. Ils les ont étudiées plus en détail; surtout Ils les ont Intégrées dans une théologie sacramentaire plus ferme et plus synthélhpie : voir, par exemple Suarez, *In ffff m,* q. i.x.x.xiv-.xc, disp. XXXVII-XXXV ll f; Salman licenses, *Dc pirnil.,* disp. XI; résumés dans les manuels, par exemple (initier. *Dc pirni-(entia.* n. 191-197.

2e *Erreurs doctrinales modernes.* En sens inverse, les hérésies cl les erreurs (pie l'Église a dû condamner en matière de satisfaction ont toutes leur origine dans l'ignorance ou la méconnaissance du caractère ct de reffet propre du sacrement de pénitence ou des conditions auxquelles, depuis son institutiim, peut être remis le péché.

I. *Pierre d'Osma.* Nous avons déjà vu en quoi consistait sur ce point l'erreur protestante et comment le concile de Trente l'avait condamnée. Cinquante ans avant Luther, un docteur de l'université de Salamanque. Pierre d'Osma. avait enseigné une doctrine qui, dès lors, avait été condamnée comme hérétique. Bulle *Licet ea* de Sixte IV. le 9 août l 179. L'une de scs propositions ainsi proscrites portait sur la satisfaction : elle devrait nécessairement précéder l'absolution : A on *peracta picnitcntia, confitcnlcs absolvi non debere.* Denz.-Bannw.. n. 728. El ainsi le comportait la conception (pie se faisait le docteur espagnol du sacrement de pénitence. Tel que, d'après lui, il avait été institue par l'Église, avec confession cl absolution; il n'avait qu'un but disciplinaire. Le pouvoir des clefs ne s'exercait point sur le péché lui-même; le prêtre, par son absolution, ne faisait que réconcilier avec l'Église. H donnait décharge au pécheur de la peine, dc la pénitence à laquelle il avait été condamné par son confesseur; mais cela même exigeait de toute nécessité que hi satisfaction eût été préalablement accomplie. Sur celle doctrine, voir lïiedr. SIegmÛller, *Pedro dr Osma.* dans la *ROm. Quartalschrift,* 1935, p. 221-266. Ci-dessus, L xn, col. In l7 sq.; col. 2032 sq.

2. Les jansénistes. - Sans réduire ainsi le sacrement à une procédure purement disciplinaire et sans contester (pic l'absolution fût ordonnée à la rémission du péché lui-même, les jansénistes, au ẍvn cl au xvnr siècle, condamnèrent aussi comme abusif et contraire à la pensée du Christ le renvoi de la satisfaction après l'absolution. L'usage contraire ne leur paraissait pas seulement traditionnel et primitif; ils le tenaient pour institué et prescrit par le Christ lui-même cl la nature même des choses leur semblait commander (pie racconqdissemcnt de la satisfaction précédât l'absolution. Ainsi Je portail expressément la ⁋6 des propositions ft eux attribuées que condamna en 1696 Alexandre VIII : *Ordinem pnrmittendi satisfactionem absolutioni induxit non politia aut institutio Ecclesiir sed ipsa Christi lex et pnvscriptio, natura rei id quodammodo dictante.* Denz.-Bannw., n. 1306. La sui vante dénonçait dans la pratique moderne d'absoudre aussitôt après la confession comme un renversement dc l'ordre naturel à observer dans la pénitence : /Vr *illam praxim mox absolvendi ordo pirnitentiir est inversus.* Et la troisième concernant cette matière lirait très légitimement la conclusion des prémisses ainsi posées : ni l'autorité du plus grand nombre, ni l'argument dc prescription ne sauraient légitimer la coutume ainsi dénoncée et condamnée. Aux yeux de l'Église col Usage ne pouvait être qu'un abus ; *Consuetudo moderna quoad adnunistrationem sacramenti pirnitentiir, etiamsi eam plurimorum hominum sustentet auctoritas ct multi temporis diuturnitas confirmet, nihilominus ab Ecclesia non habetur pro usu sed abusu.* N. 1308.

Comme on l'a fait remarquer ici même (t. i, col. 757), ces trois propositions mumnient la pensée et les projets de réforme sous-jacents nu livre d'Antoine Arnould intitulé : *Dr* Ai *fréquente communion,* En les condamnant, le pape ne dénonçait pas seulement l'usurpation qu'il y avait, de la part de leurs auteurs, à faire endosser à l'Église leurs appréciations et leurs théories; il rejetait ces appréciations cl ces théories elles-mêmes. Le vrai motif de leur condamnation était d'ordre doctrinal : elles impliquaient ou elles suggéraient une conception du sacrement de pénitence d des dispositions requises pour lui permetire de produire ses effets, que l'Églisc désavouait.

Ainsi apparut-il mieux encore, un siècle plus tard, lorsque les jansénistes de Pistole les reprirent. Voir art. Pistou; *(Synode de),* t. xn, col. ⁋152 sq.

Eux aussi partaient d'une interprétation dc l'ancienne législation canonique en matière de pénitence : établie par l'Église conformément à l'exemple donné par les apôtres, elle aurait vise toutes les catégories dc pécheurs, *ut esset communis omnibus,* et elle aurait eu pour but, d'assurer non pas seulement le châtiment du péché, *pro punitione culpœ,* mais aussi cl surtout les dispositions requises pour recevoir la grâce, *pnrcipue pro dispositione ad gratiam.* Or, poursuivaient-ils, c'est celte organisation dc la pénitence qui assurait toute la dignité de ce sacrement et les subtilités qui s'y sont ajoutées plus tard n'ont fait que l'altérer : se *in ordine illo mirabili et augusto totam agnoscere dignitatem sacramenti adeo necessarii, liberam a ⁋ubtilitati bus (pur ipsi, decursu temporis, ⁋adjunctu sunt.*

Sous ces formules enveloppées, il était aisé de découvrir la condamnation de l'usage devenu universel dans l'Église d'administrer le sacrement de pénitence sans exiger l'accomplissement préalable de la pénitence canonique. Aussi leur proposition, pour autant qu'elle dénonçait dans cet usage un amoindrissement de la dignité du sacrement, *quasi per ordinem quo, sine peracto ⁋anonico pirnitentiir cursu, hoc sacramentum per totam Ecclesiam administrari consuerit,* tut-elle condamnée par Pie \ l comme « téméraire, scandaleuse. induisant fi mépriser la dignité du sacrement tel que toute l'Église a pris l'habitude de l'administrer. injurieuse pour l'Église elle-même ». Bulle *Auctorem fidei* du 28 août 1791. Denz.-Bannw., n. 1534.

(.c n'est pas tout et l'on ne s'était pas borné, à Pistole, ft dénoncer cette dégradation ruineuse du sacrement. On avait expressément condamné l'usage moderne de renvoyer la satisfaction apres l'absolution comme mécQnnafssant la nécessité, pour recevoir cette dernière, d'une certaine ferveur de charité. Aussi, le synode avait-il déclaré nécessaire, *dr via ordinaria,* «pie le prêtre la fît précéder des actes d'humiliation ct de pénitence qui furent de tout temps recommandés par l'Église. Déduire ces actes ft quelques prières ou A quelques jeûnes ʌ faire après l'absolution, c'était peut-être témoigner du désir dc conserver à cc sacrement le nom de pénitence, mais ce n'était pas employer le moyen propre d'augmenter la ferveur de charité requise avant l'absolut ion : *Redigere. hos actus ad paucas orationes aut ad aliquod jejunium post jam collutam absolutionem, videtur potius materiale desiderium conservandi huic sacramento nudum nomen pivnitcnliir quam medium illuminatum ct aptum ad augendum illum fervorem caritatis qui debet prircedere absolutionem.* Toutefois, avait-on pris soin d'ajouter. Γusage des pénitences h accomplir encore après l'absolution n'était pas à blâmer, et le synode Indiquait, en clïct, les avantages qui lui semblaient pouvoir en résulter: elles remédiaient très heureusement aux défauts (pii, sc mêlant toujours à nos bonnes œuvres» ne pouvaient manquer de gâter également une œuvre aussi difficile ct aussi importante que celle de notre réconciliation avec Dieu. Mais celle précision même achevait de faire ressortir â quel point ces sortes de pénitences étaient tenues pour étrangères nu sacrement lui-même ct pour impropres à cri assurer l'efficacité.

Aussi, est-ce en parlant dc là cl en remontant nu principe d'où dérivait toute celle doctrine que le pape Pie VI l'a condamnée. Suggérer ainsi *(quatenus innuit)* (pie les pénitences imposées pour être accomplies après l'absolution sont a considérer comme un supplément pour lrs defauts ayant entaché l'œuvre de notre réconciliation plutôt que comme des pénitences vraiment sacramentelles et satisfaisant pour les péchés confessés, comme si le caractère propre du sacrement — et pas uniquement le nom ne pouvait être conserve qu'à condition de faire normalement *(de via ordinaria)* précéder l'absolution drs actes d'humiliation ct dc pénitence Imposés en forme dc satisfaction suggérer cela, concluait rt prononçait la bulle *Auctorem fidei,* J 35, c'est énoncer une proposition fausse, téméraire. Injurieuse pour la pratique courante de l'Église et entraînant à l'erreur qui, à propos de Pierre dc Osma. a été notée d'hérésie, *inducens in errorem hn retirait nota in Petro de Osma confixam* ». Denz.-Bannw., n. 1535.

*//. ʌʌ TliflOLniilK hC SACfiE*K*/.XT ET LES VARIATIONS /n: t a ⁋AT/EFACT/OX.* — Les conceptions ainsi condamnées sur la place à faire ft la satisfaction dans l'administration du sacrement de pénitence sc rattachent ft une même erreur : l'erreur sur le caractère propre et le but direct de l'absolution donnée par le prêtre. (S'est donc aussi de cc point dc vue théologiquc que se doivent apprécier en dernier ressort les changements si profonds (pii se sont produits dans l'Église. à l'époque moderne surtout, dans le choix de la pénitence à exiger des pécheurs pour les absoudre.

1° *Le problème du relâchement pénitentiel » dans l'Église,* — \u xvir siècle, quand le livre *Dr la fréquente communion* dénonça cc qu'il appelait le scandale de l'administration moderne du sacrement de pénitence. on lui opposa l'infaillibilité de l'Églisc, qui l'approuvait et qui donc cn garantissait la légitimité. Telle fut en particulier la réponse dc Petau dans son livre *Dc la pénitence publique et de la préparation ⁋ la communion.* 1611. La réponse était juste au moins en gros et, ft ne vouloir pas aborder en détail l'examen des faits, elle était la meilleure ou même la seule possible. Mais on peut aller plus loin ct remonter plus haut : sans contester sauf à cn déterminer exactement la réalité et la portée — les variations survenues au cours des âges dans la nature cl la rigueur des satisfactions demandées aux pénitents, tout en cn maintenant hors de cause la légitimité de ccs changements, on peut regarder aux principes sur lesquels sc fonde l'Eglisc elle-même pour les autoriser, ou plutôt à la conception du pouvoir des clefs qui rend cette autorisation possible \ vrai dirc même, c'est ft la lumière de ccs principes que sc doit discuter le problème fondamental auquel aboutit l'histoire de la satisfaction et qui est le problème de ce qu'on appelle volontiers le relâchement de l'Église dans radmiidstration de la pénitence. Il serait ft la fois injuste et vain de chercher à le résoudre sans tenir compte de la doctrine catholique sur le sacrement de pénitence en général et sur la satisfaction sacramentelle cn particulier.

L *('annexions doctrinales : reffet de l'absolution et les dispositions requises.* Pour s'expliquer cl pour apprécier l'évolution ⁋ui s'est produite ft cc sujet dans l'Église. il faut «l'abord comprendre le sens auquel s'y est exercé le pouvoir d'absoudre : portalt-ll vraiment sur le péché lui-même et visait-il donc A réconcilier avec Dieu ou se restreignait-il à rendre une sentence d'ordre disciplinaire?

Le réduire, avec les premiers protestants et avec Pierre d'Osma, au pouvoir de réconcilier avec l'Église cl de remettre pour cela la peine ecclésiastique encourue pour le péché, c'est sc condamner ft ne voir dans la satisfaction que l'accomplissement même de cette peine, ct ll va de soi. dès lors, qu'elle doive précéder l'absolution : après coup, elle n'aurait plus, au moins normalement, sa raison d'être.

Et, lors même qu'on sc défendrait dr comprendre ainsi le pouvoir d'absoudre, on se condamnerait à la même conclusion dès là qu'on exigerait du pénitent, pour le disposer à recevoir le pardon du prêtre, des actes d'une perfection morale et d'une charité propres à lui faire obtenir par eux-mêmes le pardon de Dieu. Non seulement H serait indispensable que ces actes précédassent l'absolution — ct ainsi s'explique très exactement que l exigeât le synode de Pistole mais i) y aurait lieu dr se demander à quoi, dans cette hypothèse, sc trouverait forcément réduit le pouvoir d'absoudre; normalement, de droit comme de fait, cn vertu même des conditions dans lesquelles il devrait s'exercer, il ne devrait jamais porter que sur des péchés déjà pardonnes par égard pour les actes de pénitence préalablement accomplis. L'inexplicable, dès lors, serait que le recours â ce pouvoir eût été voulu absolument nécessaire pour tous les péchés mortels ou même tout simplement que cc pouvoir eût été établi (voir notre *De pirnitenlia.* n. 388). Sa seule explication plausible resterait â chercher dans les avantages disciplinaires que présenterait cc recours au prêtre ct dans les secours ou les fruits d'ordre moral que l'on pourrait s'en promettre.

Et c'est bien, en effet ce sur quoi l'on se rabattait récemment pour essayer de montrer que. dans l'hypothèse envisagée ici, « la réception du sacrement ne resterait pas superflue. Elle répondrait au besoin psychologique... dc sc raccrocher â quelque chose de sensible... L'usage du sacrement donnerait entière et excellente satisfaction au besoin psychologique qu'éprouve l'homme « d'une autorité qui lui parle. Il aiderait aussi a discipliner la pénitence. Il ferait de la pénitence un ensemble réglé par l'autorité... En lin il permettait l'intervention pédagogique du prêtre, tant pour aider â produire la bonne contrition que pour la formation solide de la conscience ». De X ooght. *La causalité du sacrement de pénitence.* dans *Ephemerides lheolog. i.ovaŋ.,* t. vn. 1930, p. 672-673.

Et tout cela, sans doute, est vrai; mais rien dc tout cela n'est proprement sacramentel ni ne suppose le recours à un vrai sacrement. Tout cela, par conséquent, ramènerait exactement A la conception purement disciplinaire de Pierre d'Osma et des premiers protestants : le docteur de Salamanque avait voulu, lui aussi, expliquer, parles bienfaits ft en résulter pour la société, que l'Églisc eût prescrit la confession des fautes secrètes. Stegmüller. *op. cit.,* p. 222 sq.. et Luther de même : tout en rejetant la nécessité de la confession, ni lui ni les protestants en général n'en ont jamais contesté l'utilité morale, psychologique ou disciplinaire. Voir Ici I. tu. col. 936 ˙IO.

C'est donc bien en fonction du sens auquel s'est exercé, dans l'Églisc. le pouvoir d'absoudre que se peut déterminer le rôle reconnu par elle à la satisfaction pénitentielle; mais c'est aussi et seulement cn conséquence de ce rôle que se devra apprécier la rigueur variable avec laquelle elle l'a exigée.

2. *La pensée dc l'Église.* Or. Il n'y u pas ft sc méprendre sur le sens et la vertu qui. de tout temps, dans l'Église. ont été reconnus aux absolutions légitimement accordées par le prêtre. Pas plus à l'origine que plus tard, elles ne furent considérées comme se limitant à remettre une peine ecclésiastique ct à réconcilier avec l'Église. L'est proprement avec Dieu qu'otl entendait réconcilier les pénitents et c'est précisément, nous l'avons vu, à cause du sens ainsi attribué à

l'absolution que. même aux époques où l'on Insistait le plus sur la nécessité de la pénitence publique, on n'hésitait pas, cn divers cas, Λ réconcilier ou à absoudre sans quelle eût été ou pût être accomplie. Ces faits, que nous avons vu se produire à toutes les époques, ne prouvent pas seulement que l'absolution était considérée comme réconciliant par elle-même avec Dieu; ils impliquent aussi nécessairement, cc que nous avons d'ailleurs entendu expliquer en propres termes, que la satisfaction, normalement exigée mais susceptible d'être omise, n'était point indispensable pour l'essentiel de celte réconciliation. Elle était surtout ordonnée à l'acquittement d'une peine temporelle susceptible de persister après le pardon du péché lui-même et tel est, par suite» le rôle propre à lui reconnaître dans l'administration de la pénitence par l'Eglise.

3. *E'enseigncment des théologiens.* Ce rôle est celui-là même que lui ont assigné les théologiens, lorsqu'ils ont fait la synthèse du sacrement de la réconciliation postbaptismalc : quoique partie intégrante du sacrement, à raison même de sa nature et de son but spécial, elle peut non seulement être renvoyée après l'absolution; elle peut même cire totalement omise. Si, de par ailleurs, la conversion à Dieu par la contrition et la confession est suffisante pour permettre au pouvoir d'absoudre de produire son effet, la réconciliation avec lui aura été réelle elle aussi et il restera seulement au pécheur ainsi justifie à subir la peine temporelle dont une satisfaction plus ou moins parfaite aurait pu lui obtenir aussi la rémission.

2® *Solution théorique.* Théoriquement el du point de vue de l'efficacité sacramentelle, il est donc indifférent que la satisfaction soit faite avant ou après l'absolution; indifférent même, peut-on dire, que la satisfaction Imposée soit plus ou moins rigoureuse : le pis qui puisse arriver au cas d'une trop grande indulgence â l'endroit du pénitent préalablement absous, est que la peine â remettre en vertu de cette satisfaction persiste partiellement ou même totalement.

Nous avons entendu les docteurs du Moyen Age en prévenir les fidèles et saint Thomas en prend son parti : *Si contingat quod sacerdos minorem satisfactionem imponat quam sit illa ad quam obligatur ex quantitate sui peccati, subtracto eo quod remittitur virtute clavium et contritionis praecedentis, picnitens nihilominus ad aliquid ulterius obligatur; quod, si in hac vita non perficiat, in purgatorio exsolvet. Quodhb.,* ui. a. 28. Ainsi font aujourd'hui encore les moralistes qui se montrent le plus indulgents en celte matière. Plus s'est précisée dans l'Église la notion de l'efficacité proprement sacramentelle. plus aussi la rémission du péché lui-même s'est distinguée de la rémission de la peine temporelle.

La théorie, par conséquent, justifie à la fois la pratique courante de renvoyer la satisfaction après l'absolution et celle de l'alléger Jusqu'à la rendre parfois à peine perceptible, (.'est appuyé sur elle que saint Thomas suggérait aux confesseurs de savoir, en certains cas, se contenter de la pénitence qu'il plairait au pénitent d'accepter. *Sacerdos potest pernitenti satisfactionem injungere vel ex proprio arbitrio vel etiam ex alieno consilio. Est ergo dicendum quod, sicut potest* (ru/nj *injungere ex arbitrio alieno, ita ct ex arbitrio ipsius pirnitentis, sicut si dicat : ‹ Facias hoc, si potes, ct, si non potes, facias hoc ›; ct simile videtur cum sacerdos dicit « quidquid boni feceris, sil tibi in remissionem peccaturum ». Videtur autem satis conveniens quod sacerdos non oneret pirnitentem gravi pondere satisfactionis, quia, sicut parvus ignis a multis lignis superpositis de facili attinguitur, ita posset contingere quod parvus affectus contritionis in pernitente supcrexcitatus, propter grane onus satisfactionis extingiierctur, peccatore totaliter desperante. I nde melius est quod sacerdos p/enitenti indicet quanta pivnitentia esset sibi pro peccatis injungenda, el injungat sibi nihilominus aliquid quod picnitens tolerabiliter ferat, ex cujus impletione assuefiat ut majora impicat, qutr etiam sacerdos sibi injungere non attentasse!. Quodhb.,* III, a. 28. Pour apprécier le texte, il ne faut pas néanmoins perdre de vue la rigueur des satisfactions communément Imposées à cette époque.

Du point de vue théorique, par conséquent, h· problème que pose l'histoire de la satisfaction se ramène à celui de l'évolution de la doc trine des sacrements cn général et de la théologie du sacrement de pénitencecn particulier. La clef s'en trouve où l'a défini le concile de Trente et où l'avaient établi dès longtemps les docteurs catholiques, dans la distinction entre la rémission de la coulpe el celle de la peine temporelle. En principe, rien n'empêche que l'une soit obtenue, à peu de chose près, sans l'autre, cl il n'en faut pas davantage pour que puisse être poussée à la limite In dissociation soit de la Justificat ion el de la condamnation aux feux du purgatoire soit de l'absolution el de la satisfaction sacramentelle.

///. ΜΝ; PÂW//.£jrA· *historique* DES *adoucissements de I.a* SATISFACTION. Le problème théorique ainsi résolu, reste le problème historique : comment s'est produit, dans l'Église, le passage de ce qu'on pourrait appeler l'extrême sévérité à l'extrême indulgence dans l'administration du sacrement de pénitence? Le contraste est tel entre cc qui fut ct ce qui est qu'il fait crier au scandale. Qu'elle précède ou qu'elle suive l'absolution, la satisfaction sacramentelle actuellement estimée suffisante dénote un véritable abandon des préoccupations morales de jadis. En accepter une telle atténuation, c'est, de la part de l'Église, prendre son parti d'un réel el universel relâchement de la vie chrétienne el d'un véritable abus de ses sacrements les plus saints.

1“ *Comment il a été posé par les jansénistes.* On reconnaît le thème fondamental des accusations d'Arnauld dans le livre *De la fréquente communion.* Les jansénistes n'ont jamais cessé de les reprendre. Elles culminent, peut-on dire, dans la 38· des propositions de Pistole, où le synode proclame son admiration pour la discipline ancienne. Elle allait, y est-il dit, jusqu'à refuser ou à n'accorder que difficilement une nouvelle absolution à ceux qui retombaient dans une faute déjà pardonné?. Dans la crainte (le se voir ainsi exclu de la communion ct de la paix, même à l'article de la mort, les auteurs de la proposition voyaient un frein très puissant à appliquer à ceux qui attachent trop peu d'importance au péché. Denz.-Bannw., n. 1538.

2 *Comment il résulte de Thistoire de la satisfaction.* — Cette impression de relâchement n'est cependant pas propre aux jansénistes; elle se communique à tous ceux qui comparent les usages d'aujourd'hui avec les prescriptions ou les pratiques pénitcntielles de jadis : même résumée comme elle a dû l'être dans le présent article, l'histoire de la satisfaction la doit imposer à tout le monde.

Et matériellement, en effet, la disproportion des peines infligées est énorme. Vainement, d'ailleurs, essaierait-on de l'expliquer par la différence des mœurs et des mentalités. Cette différence est incontestable; elle a toujours existé et. même aux premiers siècles, elle a engendré des divergences profondes dans la manière d'apprécier cl de traiter les mêmes fautes : l'évêque Antonianus auquel saint Cyprien adresse sa lettre i.v, sc scandalisait de la paix » qu'à Borne el à Carthage l'on avait accordée d'emblée aux « libcllatiques » et aux malades en danger de mort. Nous savons par saint Augustin que, dans certaines Églises, on ne considérait cl on ne traitait comme fautes · capitales » que les péchés de la chair, d'apostasie et d'homicide. Certains canons du concile d'Elvlre parurent toujours

Λ beaucoup d'une sévérité out rcc. Comparée λ celle d'autres Eglises d'Orirnt ou d'OccIdent, la pratique pénltentiellc de Borne semble avoir été toujours empreinte de la discrétion qui caractérise son administration cn général. Par contre. Il est bien incontestable que les usages pénllentiels des peuples du Nord doivent cn grande partie leur rudesse à leurs habitudes de vie ct au tempérament de leurs missionnaires. Mais, on aurait beau accumuler les diversités ainsi engendrées, elles n'approcheraient en rien de celle qui s'observe partout entre la pratique pénltentiellc moderne ct celle des Ages antérieurs.

3° *La question préalable : y a-bil ru baisse de la moralité et du respect des sacrements?* 11 ne saurait donc venir à l'esprit de personne de contester la disproportion des modes de satisfaction qui caractérisent ces deux manières. Seulement, puisque l'on condamne la moderne â cause de l'abus des sacrements ct du relâchement moral qui cn serait la conséquence, la première chose à faire est de vérifier cc qu'il cn est exactement du fait mis ainsi â son compte : est-il bien sûr, est-il réellement établi qu'en approuvant la manière moderne d'administrer la pénitence, l'Église ait laissé s'oblitérer chez les fidèles le sens du péché ct ait pris son parti de les voir abuser des sacrements?

La question ainsi posée ne saurait manifestement porter que sur des ensembles. Elle revient à se demander si, aux siècles passés, aux époques notamment dont l'histoire nous est plus exactement connue et où fonctionnait un régime pénitenllel comportant, par exemple, la pénitence publique ou les sévères expiations que nous avons dites, le niveau moral et religieux des populations chrétiennes était supérieur à celui des populations chrétiennes de nos jours; si l'admission, cn particulier, à la communion s'entourait de garanties plus sérieuses que dans le régime moderne.

C'est IA vraiment la question préalable à poser aux détracteurs de ce dernier et il est surprenant qu'elle n'ait pas été posée à Arnauld el à ses disciples. Beaucoup sans doute auraient été et seraient encore portés à y répondre allirmati veinent : le mirage du passé en impose toujours aux défenseurs de la tradition ct l'observnnlln Bonal le dénonçait justement â ce propos, au xvir siècle. *Le chrétien du temps,* IV part., c. ix, n. 14-15, Lyon, 1668. Peut-être aussi un certain esprit juridique expose-t-il les théologiens cl les historiens de la théologie à juger des réalités du passé d'après les prescriptions canoniques qu'ils trouvent consignées dans leurs collections de documents ecclésiastiques. L'illusion, en tout cas, serait grande de juger du fait d'après ccs reliques du droit. D'autant plus, nous l'avons déjà remarqué» que les collections canoniques ne témoignent pas nécessairement d'un droit qui persiste. Pour n'avoir jamais été abrogés et pour avoir été fidèlement transcrits, il ne n'en suit nullement que les décrets ou canons ainsi conservés continuent à être observés : les livres pénltentlclsoù sc trouvent accumulés tous ces vieux textes nous ont fourni la preuve du contraire.

Cependant il s'agit ici des époques dont datent ccs prescriplions ct où l'on sali qu'elles étalent en vigueur. A constater la manière dont était prêcher ct administrée alors la pénitence, peut-on alllnncr que l'accès de l'eucharistie fût alors plus diflicile au commun des pécheurs qu'il ne l'est devenu depuis la loi de la communion pascale et de la confession annuelle ou depuis le décret qui interdit, en cas de péché mortel, d'aller communier sans s'être remis en état de grâce par le sacrement de pénitence? Sur ce point voir art. Pé x î-TKNC K, col. 1018 sq.

1. *Quelques sondages.* Voyons, par exemple, au me, au îv·, au v< siècles, âge d'or de la pénitence publique.

Peut-on dire que les « libellai iques · dont parle saint Cyprien aient eu beaucoup à faire pénitence pour être admis à la communion? Le concile de Carthage, en 251, les y admet d'emblée, alors même que beaucoup d'entre eux acceptent à peine de sc reconnaître coupables et menacent, cn cas de refus, de passer au schisme. Ci-dessus, col. 11 12. Et le pape saint Corneille, à la même époque, ne s'est pas montré moins condescendant pour les fidèles d'une Église qui avalent suivi dans la défection leur évêque Tuflma. Comme ils sc rcfuîaicnl à être réconcilies eux-mèmes si leur évêque ne l'était cn même temps, satisfaction leur fut accordée: le retour des brebis, écrit saint Cyprien. *kpisL,* î.v, 11. Martel, p. 631-632, valut au pasteur d'être admis lui aussi â la communion laïque : ni chez les uns ni chez les autres, on ne saurait reconnaître â ces traits des dispositions très parfaites. Encore moins les estimeralt-on telles chez ces apostats ou ces libellatiqucs, retour du schisme ou précédemment adultères, dont la réconciliation par saint Cyprien fait frémir d'indignation les chrétiens restés fideles. Lui-même s'effraie dK· son indulgence à leur égard; mais, dans son désir de les sauver cl de rétablir la paix dans son Église, pour leur ouvrir les bras, il ne leur demande d'autre satisfaction que celle de sc reconnaître sincèrement coupables. *Epist.,* 1 ix, 15-16, Martel, 684-686.

2. *Comment se fait la pénitence.* — Cas exceptionnels; mais ce qui ne l'est pas. nous l'avons vu (ci-dessus col. 1153), c'est que des « pénitents » condamnés à une longue expiation fassent consister toute leur expiation a demeurer ainsi exclus des sacrements ct à attendre que soit écoulé le temps de leur peine. Le concile d· Nicée cn parle, can. 12. fin; saint Ambroise le déplore : *Arbitrantur hoc esse pcrnilentiam. si abstinent a sacramentis arlestibus. De pienit.,* II, ix, 89. Saint Paden de Barcelone le reproche en face aux « pénitents ▮ : *Quid dicitis, pernitentes? Cbi est vestrnr carnis interitus? An quod, in ipsa pernitentia, lautiores semper inceditis, convivio /arti, balneis expositi, veste compositi? Paraenesis ad pirnitcntiam.* 10, *P. /...* t. xm. coi. 1087 B, 1088 A. Nous avons entendu saint Augustin dénoncer de même la contradiction de cette attitude : c'cst continuer à mal vivre tout cn faisant profession de pénitence, *Scrm.,* cxxxxn. 8. *P. L.,* t. xxxvm, col. 111, mais son attestation reste que tel était l'usage trop fréquent et personne ne saurait dire que, pour prolongé qu'il fût, cc mode de pénitence fût la garantie d'une disposition à l'absolution et à la communion particulièrement parfaite.

3. *Combien peu font la pénitence.* — Encore ceux-là faisaient-ils la pénitence. Mais, qu'ils l'eussent demandée ou qu'elle leur eût été imposée par sentence ecclésiastique, quel encore qu'en fût le nombre, ils restaient une exception dans l'Église. Le commun des fidèles continuait, tout le long de la vie, ù participer aux sacrements sans recourir aux prêtres pour sc faire absoudre. On peut leur supposer toute la ferveur que l'on voudra; on peut tirer de leur adaptation au milieu toutes les conclusions que l'on jugera à propos sur leur immunisation contre les tentations ct contre les inclinations au mal. on ne saurait supprimer le témoignage des auteurs ecclésiastiques sur leurs vices et leur inconduite. Qu'il suffise de rappeler celui de saint Augustin : parjures, voleurs, adultères, ivrognes, etc., abondent dans ΓÉglise. *!n Epist. Joa.,* tract, m, 9, *P. L.,* t. xxxv, col. 2002. Malgré leur énormité, par suite de l'habitude, les fautes les plus graves sont tenues pour insignifiantes : on n'ose plus les frapper d'excommunication chez les Iniques ou de la dégradation chez les clercs. *Enchiridion,* 80. *P. L.,* t. xl, col. 270-271. L'évêque d'IIlppone dénonce cn particulier la facilite avec laquelle les hommes se pe rmettent l'adultère : dès là qu'il se limite au cercle de leurs esclaves, on ne parvient pas à les faire convenir de sa

gravité. Cette ignorance, d'nlllcun, ou cette absence de sens moral est très commune : « Baptises lout enfants, beaucoup cio chrétiens n'ont reçu aucune éducation. Ils mènent, dans les ténèbres de l'ignorance, la vie la plus honteuse, sans rien savoir de cc que la doctrine chrétienne prescrit ou défend. » Leur pasteur n'hésite pas à mettre leur inconduite au compte de l'ignorance el de la faiblesse. *In Hom. inch, expos.,* η. 16, P. L·., t. xxxv, col. 2100. Mais ce qu'il en dit nous permet à nous de comparer leur niveau moral ù celui des chrétiens modernes et de juger s'ils apportent de meilleures dispositions à la réception des sacrements.

I. *La préparation aux communions de /etc.* Car tout ce monde-là communie régulièrement, au moins à certaines fêles de l'année, ct les évêques ne sc font pas illusion sur l'étal de leurs âmes; saint Augustin redoute que la tolérance dont certains paraissent bénéficier ne permette à d'autres d'opposer une fin de nonrecevoir aux exhortations des prédicateurs. *Serin.,* cccl i, 10-11, *P. L.,* t. xxxix, col. 1515-1516. Mais lui-même le déclare en propres termes, à leur égard les évêques ont les mains liées. A cette époque, ils ne peuvent écarter quelqu'un de la communion qu'autanl que lui-même sc reconnaît coupable ou qu'il a été dénoncé ct convaincu dans un jugement ecclesiastique ou civil ». C'est dire qu'en dehors des fautes passibles d'une sanction au for externe, les pécheurs sont laissés, plus encore que de nos jours, au jugement de leur propre conscience.

Sans doute connaissent-ils la nécessité de la pénitence ou du repentir; les prédicateurs y insistent el les intéressés eux-mêmes entendent bien recourir un jour au pouvoir des clefs; plusieurs le font sans plus de retard ct vont parfois jusqu'à demander ou accepter la pénitence publique; mais, pour beaucoup d'autres, le moment choisi pour cela sera celui d'une maladie grave ou d'un danger de mort. Alors, comme il arrive encore, on les verra s'empresser de demander la pénitence comme d'autres demandent alors le baptême ou l'absolution. *Epist.,* r.c.xxvni, 8, *P. L.,* t. xxxin, col. ÎÔÏ6.

Sauf ccs cas d'extrême urgence, ils attendent ct continuent à participer aux sacrements. Aux approches des grandes fêles, eux ct beaucoup d'autres qui viennent rarement à l'église el plus rarement encore à la communion s'entendent rappeler avec force, par saint Jean Chrysostome par exemple ou par saint Léon, lu nécessité de faire pénitence pour recevoir dignement le corps du Christ; mais, pas plus à Borne qu'à Antioche ou à Constantinople, ces sermons de carême ne leur demandent de satisfaire à Dieu par la pénitence publique. Bien qu'ils la connaissent, bien que par ailleurs on sache ces deux illustres pontifes attentifs à en faire observer les lois, on ne les entend jamais, dans leurs sermons, la recommander à leurs auditoires. Cc qu'ils leur demandent, alors même qu'ils les supposent expressément chargés de lourdes fautes, - - par exemple, saint Jean Chrysostome, *De bcalo Philogonio,* i. *P. G.,* t. xi.vm, col. 731-735 — c'est uniquement la conversion du cœur, celle dont peut suffire à témoigner le mot *peccavi.* Comme garantie de sa sincérité ct de sa fermeté, on ne saurait dire que cc soit plus que ce qu'on exige aujourd'hui. Saint Jean Chrysostome s'en contente : *In Ecclesiam ingredere. Dic Deo : peccavi. Nihil aliud abs te nisi solum istud exigo. De pirnitentia,* hom. m, I. *P. G.,* t. XLViii, coi. 285. Il est vrai qu'au concile du Chêne, ses adversaires lui reprochèrent sa bienveillance à l'égard des pécheurs. En leur disant : *Quoties peccaveritis, venite, ad me ct ego vos sanabo,* il les aurait induits à pécher. Ce qui est le grief même des jansénistes contre la pratique moderne des absolutions; mais ce qui confirme ce qilc nous venons de constater : les conditions dans lesquelles h commun des fidèles ct des pécheurs de Jadis participaient normalement à lu sainte communion ne témoignent point par elles-mêmes d'un niveau moral ou religieux supérieur à celui des chrétiens d'aujourd'hui.

5. *La pénitence renvoyée à la mort.* Et la comparaison peut se poursuivre. A Borne, le pape saint Léon atteste lui aussi que l'usage est courant d'attendre le moment de la mort pour offrir à Dieu la satisfaction qu'on lui doit pour scs péchés : *Satisfactionis sibi tempus in fine vitas sure constituunt, Ad Theodorum Forojuliensem, Epist.,* cvm. 5, *P. L.,* t. i.iv, col. 1013 B, mais il n'ajoute pas qu'on s'interdise, pour autant, de participer aux sacrements. En Gaule, à l'époque de saint Avit el de saint Césairc d'Arles, l'empressement est le même à demander la *pirnitentia momentanea de* la dernière heure. Les deux évêques en affirment l'elllcacile, ci-dessus, col. 1156, mais sans donner aucunement à entendre que ces tard-venus à la pénitence se fussent montrés Jusque-là moins assidus à communier que le commun des fidèles,

La même observation s'applique à saint Grégoire le Grand. Bien de plus et de mieux attesté chez lui que l'absolution donnée aux mourants; mais l'absolution demandée ou reçue au cours de la vie l'est beaucoup moins. On a meme pu contester qu'il s'en trouvât chez lui aucune trace. De son temps, en dehors des approches de la mort, l'Église n'aurait pratiquement plus administré de pénitence sacramentelle. Poschmann, *Die abendland. Kirchen busse im Ausgang des christl. Altertums,* p. 304-305. C'est une exagération, voir Goller, dans la *Rômische Quartalschrift,* 1931, p. 211, 218. 223. 228, 239, 217, 259; 1932, p. 311-312. Mais il reste qu'à cettc époque où la barbarie matérielle gagne progressivement tout le monde latin, la persistance de la législation ou des coutumes pénitenlicllcs héritées des premiers siècles n'empêche nullement la barbarie morale de s'abattre sur les consciences. C'est l'impression qu'éprouvent les moines irlandais, quand ils abordent, alors, les Églises du continent : la pénitence y est à peu près inconnue. (J-dessus, col. 1166. Si l'on admet, et il semble qu'on doive l'admettre, que la participation à la liturgie ne laissait pas de s'accompagner en général d'une participation à la communion, quelles dispositions pensera-l-on qu'aient pu y apporter le commun des fidèles?

6. *Conclusion.* — Inutile, croyons-nous, de poursuivre cette empiète. Le niveau moral cl religieux des populations venues au christianisme pendant les siècles qui ont suivi saint Grégoire le Grand est trop connu pour qu'on puisse songer à l'estimer supérieur. Ni avant, ni apres la réforme carolingienne, la sévérité des tarifs pénitentiels n'a fait que la participation générale aux sacrements correspondît à des dispositions morales ou religieuses présentant des garanties spéciales de sincérité, de profondeur cl de durée.

La question préalable est donc bien résolue. Elle écarte manifestement le présupposé d'un ideal de vie chrétienne à mettre au compte de régimes pénitcntiels particulièrement rigoureux. Sans doute, en celte matière, les comparaisons d'époque à époque sont-elles plus qu'odieuses; la difficulté en est extrême. Inconsciemment, on s'y pose en *laudator temporis acti.* Volontiers, en outre, parce que le Christ a voulu et veut une « Église sans tache ni ride, sainte el immaculée », on s'imagine que cet idéal s'est trouvé réalisé au début, aux premiers siècles. Mais, quoi qu'il en soit de cette réalisation sur terre de cet idéal divin, nous en savons assez pour contester qu'aux régimes pénitentiels les plus rigoureux et les plus rigoureusement observés aient correspondu, chez le commun des fidèles, dans leur participation à l'eucharistie, des dispositions morales et religieuses l'emportant sur celles qui sc

constatent chez eux a des époques de moindre sévérité.

Cc n'est pus que l'on conteste le. heureux fruits de pénitence que <es régimes sévères ont produits chez ceux <|ui acceptaient loyalement de s'y soumettre. On ne prétend donc pas que la rigueur des expiations exigées soit sans influence sur l'efficacité morale d'un régime pénilentiel. Seulement elle n'en est pas le facteur unique ni le plus important. D'autre* y interviennent qui peuvent aller Jusqu'à la suppléer. Oux-ci mêmes y sont indispensables : à elles seules, les pénalités les plus rigoureuses resteraient sans valeur morale. Qu'importe, faisait remarquer en 813 le concile de Chalon-sur-Saône, qu'importe que les pénitents observent l'interdiction qui leur est faite du vin et de la viande, s'ils sc gorgent d'autres boissons cl d'autres mets? *Multi, quod non sine dolore dicendum est, in pœnitcntia non tam peccati remissionem quam temporis constituti expectant expletionem, et, si carnium cl Pini usus eis interdictus est, mutata non voluntate sed ejusdem cibi aut potus perceptione, in tantum deliciis suis indulgent ut deliciosius, his interdictis, aliorum ciborum vcl [Kdionum appetitu vivere cognoscantur.* Can. 35, dom *Concilia /rvi korol.,* I. i, p. 286. Qu'importe, pourrait-on dire également, qu'on reste exclu de longues années de la communion et (pie l'on soit congédié comme les catéchumènes après les lectures ct les prédications de la messe, si c'est là à quoi se réduit la vie de pénitence?

C'est donc à l'ensemble d'un régime pénitcnticl qu'il s'impose de regarder pour en apprécier le dynamisme moral et religieux, ct le régime moderne ne doit pas se juger uniquement d'après les satisfactions minimes dont on s'y contente couramment. Pas plus que jadis. l'Église ne laisse aujourd'hui sans sanctions, même publiques, certaines fautes plus odieuses et à répercussions plus considérables. Surtout, et pour tous les péchés mortels, elle exige qu'il en soit demande pardon en confession au moins tous les ans; à quiconque pèche mortellement el veut néanmoins communier, elle impose de sc confesser d'abord, serait-ce tous les jours. Ni l'un ni l'autre de ccs assujettissements n'existait aux premiers siècles. Que. pour plusieurs, pour la masse, si l'on veut, le résultat en soit médiocre cl peu durable, c'est possible; mais, comme on fait pour les pénitences plus sévères de jadis, c'est chez ceux qui s'y soumettent consciencieusement que s'en doivent observer les vlfcts : peut-être, à y regarder de près, constaterait-on qu'ils ne sont nullement inférieurs.

1° *L'explication historique des adoucissemcxits de la satisfaction.* Une fols écartée celte mauvaise querelle. il reste à résoudre le problème historique sur lequel on l'a greffée : dans le matériel de la satisfaction à imposer pour le sacrement de pénitence, pourquoi et comment, au cours nés âges, se sont produits tant de changements cl d'adoucissements?

1. *La prédominance du [Mint de vue sacramentel.* - Pour le comprendre, il n'est que de regarder à la solution doctrinale déjà indiquée. La pratique, ici. s'est vraiment inspirée de In théorie, laquelle, à son tour, s'est plus ou moins inspirée de la pratique. Plus s'est précisée la conception du sacrement de pénitence et de son etllcac.ité propre ou essentielle, plus aussi s'est précisée la distinction vaguement entrevue dès l'origine entre la rémission de la coulpe ct celle de la peine temporelle. Par là même aussi est apparue plus distinct le râle propre de la satisfactionem de la peine imposée par l'Église; en tant que distincte de la pénitence intérieure ou contrition, la satisfaction s'est révélée moins indispensable pour la rémission du péché lui-même. I.'clTct auquel elle était proprement el directement ordonnée pouvant être réservé à plus lard ou suppléé en diverses manières, l'attention, pourrait-on dire, s'est toute concentrée sur le fruit à retirer du sacrement en tant que tel et, dès là quelle a été Jugée suffisante pour le rendre possible, nn a passé outre à *ce* que la satisfaction elle-même pouvait avoir d'insuffisant pour atteindre son objet particulier. Du point de vue proprement sacramentel la simplification a paru pouvoir en être pointée jusqu'à l'extrême limite. Il est vrai que l'efficacité expiatoire n'ctl pas la seule qu*il faille considérer dans la satisfaction. Olle-ci a aussi d'autres buts, qui auraient pu lui faire conserver une plus large place. Nous les avons vm énumérés par le concile de Trente; de tout temps,dans l'Église,on y fut attentif. Destinée à réparer lr scandale,lu satisfaction a aussi un but pénal ct social; elle doit faire ressortir la gravité du péché cl contribuer ainsi à en détourner. Elle est également un remède· c'est-à-dire qu'elle pourvoit à guérir le mal que, même pardonné· le péché laisse nécessairement après lui : elle doit armer contre les rechutes et faire prendre «les forces contre les nouvelles tentations à prévoir.

Aucun de ccs effets n'est donc à perdre de vue dans l'administration de la pénitence; mais ni les uns ni les autres n'ont rien «le proprement sacramentel. Pour autant qu'il est ordonné à la production de la griiee, le rite institue par le Christ ne les produit pas *ex opere operat);* il est le gage de grâces actuelles qui les assureront. si l'on y correspond; Il en est aussi l'occasion; mais on peut les obtenir et on les obtient, de fait, par d'autres voies qur par celle du sacrement. L'enseignement, par exemple, l'enseignement catéchétique, en particulier, tel qu'il sc donne dans l'Église depuis des siècles, remplace très heureusement les leçons qu'on tirait Jadis de la condamnation à la pénitence publique. Pour n'en avoir plus sous les yeux «les exemples comme ceux auxquels saint Augustin se plaisait à rendre attentifs les catéchumènes. *De sgmbolo ad caiechum.,* vu, 15, *P. L.,* t. xu col. 636; *Serm.*. ccLXXvtri. 12 el cccui· 8, *P. L·,* t. xxxviii» col. 1273 cl L xxxix, col. 1558, les fidèles ct les enfants n'en apprennent pas moins la distinction a faire entre les dix erses sortes de péchés cl la nécessité de s'en purifier par la pénitence, si l'on veut participer à la sainte communion.

Être assujetti ou s'assujettir a recourir au prêtre chaque fois que l'on a pcché ne va pas sans de grandes victoires à remporter sur soi el n'est donc pas d'une pelite efficacité pour aider ou entraîner les âmes a se dégager elles-mêmes des emprises du péché.

La vertu médicinale des privations cl austérités auxquelles se peuvent astreindre les particuliers est indépendante de la prescription qu'aurait pu en faire un confesseur : celle-ci n'aurait pu y ajouter que très indirectement.

2. *La régression du point de vue penal et social.* — Seul, sans être lui non plus proprement sacramentel, le but répressif, pénal ou social, que poursuit la satisfaction. la met en plus étroite dépendance du pousoir des clefs. Aussi, plus qu'aucune autre, celte considération a-t-elle longtemps contribué à lui conserver sa rigueur. C'est ici le domaine propre du fur externe et ce n'est que lentement, nous l avons vu. que s'en est distingue le for interne. L'administration de la pénitence releva donc d'abord des deux : la pénitence publique, en particulier, répondait à une préoccupation d'ordre nettement social. L'Église pourvoyait ainsi, comme société, à réprimer et à écarter le mal résultant du péché de chacun pour l'ensemble de scs membres. Delà venait, avons-nous entendu dire à saint Augustin, la durée et la rigidité des peines destinées à lui donner satisfaction à elle. *Enchiridion,* c. 1 x \. *P. L.,* t. XL. col. 262-263. Par la même raison s'expliquait que seuls pussent être absolument contraints à les subir les pécheurs reconnus coupables au for externe.

Plus tard, alors même qu elle eut laissé tomber totalement ou en partie ces prescriptions et ces rites, l'administration de la pénitence conserva longtemps encore

ce caractère d'institution sociale. Parfois même, nous l'avons vu, le pouvoir civil tint la main à en assurer le fonctionnement régulier. La loi ecclésiastique de la confession annuelle n'était pas faite pour modifier celte conception. Elle parlait de la confession au • propre prêtre », c'est-à-dire au propre curé et la discussion fut aussi âpre que longue pour savoir si elle édictait par là une obligation stricte ct indispensable. Voir Chardon, *Hist, des sacrements,* l. ni, *t e la pénitence,* ir section, c. vin, p. 1-29; Glorieux. *Prélats français contre religieux mendiants,* dans *Hevue d'hist. de l'Église de France,* l. xi. 1925. p. 309-332 et 471-495; Kunt Schlcyer. *Anfünge des Gallikanismus im Λ/fi. /ahrhundert. Der Widerstand des jranziisischen Klerus gegen die Privilegierung der liettelorden,* Berlin. 1937.

Même une fois éteintes ces controverses, la tendance persista chez maints pasteurs d'âmes, à voir dans la confession un des moyens les plus sûrs et les plus efficaces de pourvoir à leur bon gouvernement. Peut-être même cette tendance ne fut-elle pas étrangère à la faveur que témoignèrent certains d'entre eux. sinon aux doctrines, du moins aux doléances ct aux suggestions des jansénistes. C'est bien, en tout cas, à ces sortes de préoccupations que répondent la sévérité et la rigueur qui caractérisèrent, en certains pays, au xvm® siècle ct au début du xtx·, l'administration du sacrement de pénitence. Saint Alphonse de Liguori, qui l'avait constate, le déplorait : pour guérir les pécheurs Invétérés, on comptait uniquement ou surtout sur la sévérité de la satisfaction à leur imposer ct l'on aboutissait en pratique à les éloigner des sacrements : *O quant places confessorii indocti inveniuntur — loquor experientia doctus in missionibus, in quibus fere triginta annos sum versatus qui non dubitant absolvere eos qui sunt in proxima occasione peccandi, vel recidivos indispositos, ct insipienter putant cos curare graves eis imponendo pamitentias! Ex quo /it quod illi, etsi pirnitentiam acceptent ut absolutionem carpant, tamen, post absolutionem, quia nullum cis remedium prascrtbilur quo præservcntur, misere retabuntur, pirnitentiam non implent, ct, ab ejus gravitate deterriti, deinde a con/essione abhorrent ct in peccatis diutius tabescunt. Theol. mor.. De pirnit.,* c. i, dub. iv, a. 1. n. 150, édit. Gaudé, t. ni, p. 521.

Cependant, l'importance attachée à ce point de vue disciplinaire et pénal décroissait-elle aussi de jour en jour. La distinction toujours plus marquée du for interne, la fréquence ct la régularité des confessions, la conception plus nettement acquise et plus largement répandue de la nature du sacrement ct dc ses effets propres, tout contribuait à faire dc l'absolution à accorder et dc la satisfaction à imposer pour cela une question d'ordre strictement individuel.

Cc n'est point qu'on y perdît de vue les responsabilités de tout ordre, même social, encourues par le pécheur et l'obligation pouvant résulter pour lui dc certaines restitutions ou dc certaines compensations; certaines fautes plus graves et plus odieuses restaient, comme elles restent, frappées dc censures, c'est-à-dire de peines ecclésiastiques spéciales; l'Église, enfin, comme pour mieux s'assurer du sérieux avec lequel seraient traités certains péchés ou certains pécheurs, réservait el réserve le pouvoir de le* absoudre définitivement au pape, aux évêques ou à certains prêtres plus qualifiés; mais, à cela près, on s'inquiétait de moins en moins de la portée sociale dc la pénitence à imposer. L'essentiel restait le profil moral et religieux à en résulter pour le pénitent; dans le choix à en faire, il y avait donc à s'inspirer d'abord de la capacité dc cc dernier. Même son bon vouloir demandait à être pris en considération. Les malades nc sont pas pour les remèdes ct les remèdes, pour agir ou même seulement pour ne pas nuire, ont besoin d'être dosés. Il n'en faut admlnistrcr nu malade que cc que son tempérament peut porter et lorsque, comme ici, l'essentiel du remède à administrer est le sacrement lui même, dont In satisfaction est seulement une partie et en quelque sorte le complément, la loi première dc qui veut en faire bénéficier le malade est de tout subordonner au fruit sacramentel à obtenir.

Aussi, sans être exclusif, ce point de vue avait-il fini, dans l'administration dc la pénitence, par dominer et commander tous les autres. Plus on s'y est attache et plus aussi, dans le choix de la satisfaction à imposer, a-t-on eu égard aux dispositions actuelles du pécheur. Elles aussi, en un certain sens, commandent tout et ainsi arrive-t-il que la perfection comme l'imperfection dc la contrition permette ou suggère d'imposer une satisfaction plus légère. Où le regret du péché esl plus parfait ct plus profond, on peut croire que la peine temporelle restant due se trouve aussi plus réduite, et i) n'y a donc lieu qu'à une satisfaction moindre; mais même au cas où, par suite d'une contrition très imparfaite quoique suffisante, la dette persistante peut être présumée considérable, par égard pour les dispositions où se trouve l'intéressé, c'est-à-dire, comme on s'exprime en théologie morale el pastorale, par égard pour son infirmité physique ou morale, on peut être également amené à se contenter pour lui d'une satisfaction légère.

3. *Les directives traditionnelles et modernes.* — Suggérée déjà par saint Paul. II Cor., n, 7, cette règle de conduite n'a jamais été perdue de vue dans l'Église. Cf. (initier. *La pénitence à imposer,* dans *Nouv. revue théologique,* t. L, 1923, p. 1-22. Les bons pasteurs de tous les temps s'en sont inspirés. Nous l'avons vue commander les diverses adaptations de la pénitence qui se sont produites au cours des Ages; mais c'est la doctrine définitive dc l'Église sur l'clTct propre du sacrement qui en a le mieux fait ressortir la portée. Nous avons déjà entendu les théologiens du Moyen Age la proposer comme la norme dernière dc la satisfaction à imposer C'est par elle aussi que se résout le problème posé par les atténuations progressives de la pénitence : elles sont l'cfTet de renseignement commun sur le rôle secondaire qu'il convient de reconnaître à la satisfaction dans la rémission sacramentelle du péché.

Cet enseignement, en effet, sc traduit désormais en acte dans l'administration de la pénitence. Les confesseurs sont Invités à s'en inspirer el il leur fait envisager couramment comme possibles les atténuations dc la satisfaction les plus complètes : l'excellence comme la médiocrité des dispositions des pénitents peut les permettre ou les rendre nécessaires.

Nous avons déjà vu les principes posés par saint Thomas. En voici quelques applicat Ions qu'il a faites lui-même : la crainte même que le pécheur nc s'éloigne totalement de la pénitence peut être un motif suffisant de réduire la satisfaction à lui imposer : *Sictil medicus aliquando prudenter non dat medicinum ita efficacem qun· ad morbi curationem sufficiat, nc, propter debilitatem nuturir, majus periculum oriatur, ita sa·cerdos divino instinctu motus non semper totam panam, quir uni peccato debetur, injungit, nc infirmus, aliquis rx magnitudine parue desperet et a pimitentia totaliter recedat. Jη* / V"m,dlst. XVIII, q.i, a. 3, · ol. 1; *Supplem.,* q. xvnr, a. 4. Direction reproduite dans son opuscule lxv (*alias* 1 v iii) : *Dr officio sacerdotis : De cautela in confessione habenda. · Sit sacerdos ita eau:us ut non imponat pirnitentiam ila gravem ct austeram prrnitenti ut pa nitens totam dimittat, sicut adolescens qui/ascem dejecit a tergo quem super humeros portarc non potuit... Faciat ergo quoddam temperamentum ex misericordia ct severitate, ut pirnitcntia non sit nimis dissoluta nec nimis rigida .. Tamen melius excusamus apud Deum propter multam misericordiam quam per nimiam severitatem* ». Édit, de Panne, t. xvn, p. 326.

Même doctrine et mêmes conseils chez Scot. Après avoir indiqué la conduite à suivre avec un ouvrier, à qui son travail nc permet pas de jeûner, ct avec une personne riche, à qui sa délicatesse fait rejeter toute autre pénitence que quelque prière ou l'aumône, il conclut en général : *Si omnino nullam pirnitentiam velit redpeer a sacerdote impositam, dicit tamen se habere displicentiam de peccata commisso ct firmum propositum non recidivandi, absolvendus est, et non est respuendus, ne cadat in desperationem, et nuntianda est sibi pana quir esset pro peccatis jacienda, et quod earn in sc vel in irquivalenti absque impositione studeat adimplere, alioquin solvet ad plenum in purgatorio. Dire misericordia salis consonat illi prophetiæ de. Christo* | Is., x l ii.9), *quam Malt,* (xii. 29) *recitat :* ‹ *Arundinem quassatam non confringet, et lineum fumigans non extinguet* ». *In l* V»·, (list. XV. q. n. n. 14.

Gerson, au xiv siècle, ne sera pas moins catégorique: comme saint Thomas, il prendra son parti dc voir le pénitent se condamner lui-même au purgatoire, faute de vouloir accepter la pénitence plus sévère qui conviendrait. *Tutius est cum parva pirnitentia, quir sponte suscipitur ct verisimilius adimplebitur, ducere confessos in purgatorium quam, cum magna non implenda, praecipitare in infernum. Heg. mor.. De pa*nit.,* n. 138.

Tel est aussi l'enseignement de saint Antonin de Florence : *Est salis rationabilis causa non dandi pœnitentias* [canonicas], *indtsposilio pœnitcntium... Et, si sacerdos non potest gaudere dc omnimodo purgatione ejus, saltem gaudeat quod liberatum a gehenna Iransmittit ad purgatorium. Itaque... nullo modo debel permittere peccatorem desperatum recedere a sc..., sed potius imponat ei unum « Pater noster » vel aliud leve et quod alia bona quie jecerit ct mala qua toleraverit sint ei in pirnitentiam... Si alias ipsum picnitct ct paratum dicit se jacere quod debet, sed onus pœnitcntiæ dicit non posse sufferre, tunc, propter hoc, quantumcumque deliquerit, non debet dimitti sine absolutione nc desperet. Summa,* part. HI, tit. xvn. p. 20. Cnjétan n'hésite pas à aller jusqu'au bout de ccs déductions. *In tribus casibus potest omitti satisjactio... Primus est, si constaret pœnHentern satisfecisse integre... Tertius est, indispositio pamitentis, quia nullam vult pirnitentiam hic peragere sed offert se in purgatorio subditurum* [ou mieux : *subiturum]. Talis enim videtur absolvendus ct relinquendus purgatorio ad satisfaciendum, si casus sit possibilis, quia saltem se semel signare signo crucis nullus refutaret. Summa peccatorum, satisfactio.*

Le concile de Trente ne descend pas à ccs détails ct nc donne pas ces précisions; il s'applique surtout, nous l'avons vu, à rappeler la nécessité générale de la satisfaction; mais, dans scs directives aux prêtres sur le choix dc celles qui sc doivent Imposer dans le sacrement de pénitence, il met sur le même plan les dispositions du pécheur el la gravité du pèche : *pro qualitate criminum et pirnitentium facultate.* Ainsi sanctionne-t-il ct confirme-t-il la ligne de conduite empruntée aux docteurs du Moyen Age. Aussi théologiens ct moralistes continueront-ils à s'y tenir. Des deux facteurs en fonction desquels sc doit déterminer la satisfaction, la prééminence revient pratiquement au second : cc sont les dispositions du pécheur qui doivent en commander la mesure.

Telles sont, par exemple, les instructions données par saint Charles Borroméc aux confesseurs de son diocèse. Tout en accentuant, plus que l'on nc faisait à l'époque la note de sévérité, tout en recommandant d'avoir égard à la gravité cl au nombre des péchés accusés ct de s'inspirer des anciens canons dc l'Église, il leur demande dc ne pas imposer, entre autres, une pénitence propre à abattre ou à décourager. *Videbit ne... eam pirnitentiam injungat... qua... ipse p/rnitens nimium deterreri possit.* Finalement donc, on doit s'arrêter à celle qu'on estime pouvoir être accomplie par l'intéressé : *Quamobrcm tatem imponet, qualem ab eo prirslari posse judicet. Instructio de sacram, pirnitentiæ : Le modo imponendi pirnitentiam.*

Le cardinal dc Lugo aboutira à la même conclusion. Partant du fait que les pénitences demandées par le cnnclle dc Trente doivent être « salutaires », H expliquera que, pour les donner telles, on doit avoir égard avant tout au profil qu'en peuvent retirer les pénitents : *Debet esse salutaris ci conveniens, hoc est. primo loco attendi debet ad utilitatem spiritualem pernitentis, nc, scilicet, laquei ipsi injiciantur ut nova peccata committat. Et ex hoc potissimum capite excusari potest hodierna praxis, qua lèves pirmlentil? imponuntur pro gravissimis peccatis : id enim s/rpe fit propter spiritualem infirmitatem pandentium, qui gravioribus panilentils scandalizabuntur ct vel conjessionem fugient vel certe con/essores inaplos adibunt, qui cos curare nesciant. Denique, in dubio, inclinandum in partem benigniorem in qua est minus periculum quam in opposito. De sacram, pirnit.,* disp. XXV, s. I. n. 60.

Goncl ne parle pas autrement. *Ex causa rationabili potest interdum confessorius pixnitenti leviorem satisjactionem injungere. Est autem rationabilis causa... tertio imbecillitas ac jragilitas pœnitentis, si nimirum periculum esset ne deinde aliquod peccatum mortale relicerel in aliis confessionibus vel ne deterreretur a conjessione, vel ut non impleret pxnitenham injunctam, cum. in hoc sacramento, magis intendi debent salus pœnitentis et ejus emendatio quam satisjactio pro [xrna... el, alias, nihil propterea de satisfactione Deo debita pro perna temporali excidat, quia, si peccator, in pnesenti vita, non plene satis/aciat, solvet in alia usque ad novissimum quadrantem. De pœnit..* disp. XIII, a. 3. } 3. ŋ. 45.

En Sorbonne, à la même époque, vers le milieu du xvir siècle, le docteur Grandin fait écho a cc langage. Sans doute, écrit-il, la satisfaction devrait être proportionnée à la gravité des fautes; mais comment établir celle proportion? Sans ambages, il exclut qu'on ait à le faire d'après les anciens canons pcnilenticls, car *dubium est utrum pro interno an pro externo /oro constituti essent, et, quamvis positi essent pro interno, nunc amplius non vigent nec semper in omni rigore usurpati sunt.* Arrlvcrail-on d'ailleurs à déterminer exactement la peine due aux fautes accusées, il resterait à tenir compte de la faiblesse du pé 'itent, de sa faiblesse spirituelle en particulier : *Attendenda esset... pivnilentis IacuUns sive corporalis sive spiritualis, ne... pienitentiæ gravitate deterreretur a confessione posthac jacienda, ut recurreret ad confessorios non valentes eadem curare, uliudve periculum subiret.* Pratiquement donc, avec le commun des théologiens, en particulier axec Gerson dont il transcrit le passage cité tout à l'heure, il conclut *plerumque moderandam esse pirnitentiam, si pœnitens de ejus gravitate queratur ct probabilem asserat causam qua cognoscatur non posse eam absolvere nisi nimis incommode. De pœnitenl.a,* c. v, q. 2, a. 2.

Les *Salmanticenses* tiennent beaucoup à l'exacte proportion de la satisfaction aux péchés accusés. Ils s'escriment contre la conclusion de Cnjétan ct d'autres, que, à la rigueur, un pénitent de par ailleurs bien disposé pourrait être absous alors même qu'il se refuserait à accomplir ici-bas aucune satisfaction pour la peine temporelle; mais, à cc propos, eux aussi reconnaissent que, pour être *condigna et justa,* il peut suffire parfois à une pénitence d'être *pirntlenlis utribus proportionata.* Ainsi leur parait le garantir la pratique de l'Églisc romaine : *juxta benignum Ecclesiir i ornante usum, qutv pirnitentiam consuevit injungere mitiorem quam illa qua· per sc injungenda erat, ut pivnitentes foveat, ad sacramenta allidat et salutis potius quam*

interitus tribuat occasionem. De pamiL, disp. NI. diib. n. ii. 23. Finalement même, ils se rendent à la considération du but A poursuivre dans l'exercice du pouvoir des clefs : on ne saurait cn user pour aggraver le mal du pêcheur. Aussi, concluent-ils, *si pion i(entes congruam satisfactionem acceptare renuunt, curandum est sacerdotibus — idque efficiunt timoratir conscientur - aptiori modo quo possint cos allicere ad mitiorem ocl aliquam respective levem admittendam, ne, si totam, quir justa erat, canentur infligere et aliter non absolvere, pienitentes acerbitate satisfactionis gravatos in desperationem adducant Ibid.,* n. 21.

Inutile d'ajouter à ces témoignages. On cn trouvera d'autres dans saint Alphonse de l.iguori. *Dc pivnit.,* cap. i. dub. ıv. a. l. n. 510. Ils aident â comprendre cc (pie nous lui avons entendu dire, col. 1203, des confesseurs (pii rabaissent leur rôle à la simple imposition d'une pénitence. Ils expliquent (pie, de fait, dans l'esprit des confesseurs et (les pénitents, la préoccupation de la satisfaction a été rejetée au second plan. L'attention s'est toute concentrée sur la rentrée en grâce avec Dieu et donc sur l'absolution (pii la procure. Le reste, la rémission de la peine temporelle a paru importer peu ou moins : cn dehors de la satisfaction imposée par le confesseur, il existe tant de moyens de l'obtenir!

Entraînés par cette considération exclusive du sacrement, certains théologiens sont même allés, nous l'avons vu. jusqu'à envisager l'hypothèse d'une absolution vnlidement reçue sans l'acceptation d'aucune satisfaction. Cajétan. par exemple, voir dans S. Alphonse, *toc. cit.,* n. 51 G. El peut-être, cn effet, abstraction faite des prescriptions de l'Égiise et de la tradition, n'y aurait-il là rien de théoriquement insoutenable. Tout au moins l'opinion pourrait-elle s'autoriser du fait cpie, cn cas d'impossibilité physique, l'on puisse validement absoudre sans avoir imposé aucune satisfaction. Mais il n'en fallait pas tant, on en conviendra, pour rendre possibles les atténuations de la pénitence poussées Jusqu'aux extremes limites.

Voilà donc bien résolu notre problème historique. */» riïAU^vt; et mn:>‹t/ves λ‹ nui.t.s — ^Obligation d'imposer une satisfaction.*— Quelque légitimes qu'aient été ou puissent être les adoucissements de la satisfaction, l'obligation n'en persiste pas moins de lui faire une place dans l'administration dc la pénitence. Elle y est requise pour (pic soient assurés, même cn faveur des individus, tous les effets (pie le sacrement est destiné à produire en eux. A l'omettre, on risquerait d'altérer jusqu'à la nature propre dc l'institution du Christ. Il n'y apparaîtrait plus (pie la rémission du péché par le prêtre comme par Dieu cn exige une certaine expiation. On renoncerait à remettre aussi par voie sacramentelle une partie tout au moins de la peine temporelle. Le rôle du prêtre enfin n'y serait plus ce qu'il doit être : il s'y réduirait à celui d'un distributeur d'absolutions. Jadis, on avait paru craindre que l'usage des livres pénitentiels ne fît de lui un pur répartiteur ou percepteur de taxes; maintenant, il n'interviendrait plus que pour délivrer aux pécheurs repentants des lettres dc grâce. Ce n'est pas ainsi que l'Egiise l'a jamais compris. A ses yeux, il est essentiellement un juge. C'est comme juge (pie, pour pardonner. il doit exiger une certaine expiation du péché : ainsi exerce-t-il le pouvoir de lier en même temps que celui de délier. Le concile de Trente le lui a rappelé et c'est un des motifs pour lesquels il lui a prescrit d'imposer la satisfaction (voir *supra,* col. 1205). Mais le juge, chez lui. se double d'un médecin : le péché qu'il doit remettre, il doit aussi le guérir. El, sans doute, le remède essentiel dont il dispose à cet effet est-il encore l'absolution. Cependant l'absolution, dans cet ordre, ne fait pas tout. En particulier, elle n'arrache

pas la racine du mal qu'elle guérit. C'est à la satlv fnction qu'il est réservé de parfaire celle cure morale, el c'est encore là un des motifs (pic rappelle le concile de Trente.

2° *X^ccssitê ct difficulté dc la choisir ntédicinale.* Aussi les théologiens insistent-ils pour que h· conte*, seur la choisisse propre à produire les effets de préservation et de redressement ‹pii restent nécessaires. Certains actes, certains sacrifices, certaines privations ou certains assujettissements répondent mieux que d'autres à ce dessein; on peut continuer à les grouper sous les rubriques traditionnelles : l'aumône, la prière cl le jeûne; mais c'est de préférence sous l'une ou l'autre de ces formes (pie la satisfaction devra être imposée. Elle ne se réduira pas aux restitutions ou réparations (pie peut exiger la justice. Pas davantage à l'éloignement des occasions de péché qu'il est Indispensable d'écarter ou d'éviter ; ceci relève plutôt de la sincérité dans la contrition. Du point de vue strictement médicinal, les œuvres proprement satisfactoircs vont plus loin ct tendent à un autre but. (Cependant, ici encore, l'ellicacité qu'on peut en attendre reste nécessairement relative. Elle aussi, elle surtout, peut-on dire, se doit apprécier d'après la psychologie du pénitent et c'est pourquoi saint Alphonse de Lfguori déplorait, nous l'avons vu. (pi'on y prît la sévérité pour règle exclusive et pour mesure. L'illusion lui paraissait être de croire le fruit médicinal de la satisfaction proportionné à la rigueur de l'expiation : fréquemment, au contraire, il sera de sens inverse.

Malgré leur connexion, les deux points de vue sont donc à distinguer. Travailler à guérir quelqu'un du péché, n'est point nécessairement lui demander d'en subir la peine, el voilà encore qui, dans l'administration de la pénitence, a contribué et contribue à rejeter au second plan Insatisfaction proprement sacramentelle.

Nous l'avons déjà dit, moins encore qu'à propos de la rémission de la peine temporelle, il s'agit ici d'un effet proprement ou exclusivement sacramentel. Tout au moins ne saurait-on dire (pi'il résulte directement de l'absolution sacerdotale. Il est surtout fonction de la confiance et de la docilité du pénitent aux prescriptions ou aux conseils du confesseur, ainsi que de la sagesse avec laquelle celui-ci a su adapter les unes cl les autres â scs besoins, à ses habitudes ou à son tempérament moral ou religieux.

Or, il va de soi que ni cette docilité d'une part ni cette sagesse ou cette expérience psychologique de l'autre ne tiennent à la réception ou à l'administration du sacrement de pénitence. Elles peuvent se rencontrer aussi en dehors ct, moyennant l'assistance de la grâce (pii. elle non plus, n'est point liée au sacrement, elles peuvent y produire les mêmes effets. Ainsi arrivera-t-il. comme il est arrivé cl il arrive tous les jours, que ce qu'on appelle la direction spirituelle supplée parfois Ires heureusement à l'insufllsance médicinale de la satisfaction sacramentelle. La disjonction. par conséquent, du sacrement el de l'œuvre proprement médicinale à accomplir par celui (pii l'administre est donc dans l'ordre des choses possibles et courantes. A mesure que s'est multiplié dans l'Égiise le nombre des confessions cl des confesseurs, on peut dire qu'elle est devenue inévitable.

A cela près cependant, il n'est point de confesseur à (pii n'incombe la lâche dc guérir, aussi complètement et aussi radicalement que le comportent les circonstances. les péchés ‹pii lui sont accusés, (/est en partie dans ce but que la manifestation lui en est faite; normalement donc c'est de lui (pie le pécheur doit recevoir les remèdes appropriés à la nature spéciale de son mal el à son tempérament personnel.

3° *La responsabilité et l'action personnelle des confesseurs.* Aussi les maîtres de la théologie morale et

pastorale sont-ils unanimes à parler ici d'un devoir grave s'imposant a la conscience de chacun. Ils se hâtent d'ajouter (pie l'exact accomplissement cn exige une connaissance du pénitent parfois ditheile à obtenir el un discernement (les remèdes à lui appliquer, dont l'acquisition ne va pas sans de patientes observations ct une assez longue experience. Dc la les multiples conseils, instructions ou règles à suivre dans le choix des pénitences (pie l'on trouve chez eux. Voir, par exemple, Lchmkuhl. *Theot. moralis,* t. π, η. 158-167; Vvrmeersch. *Theol. moralis,* t. m, n. 546-547.

Nous ne pouvons que renvoyer à ces sortes d'ouvrages. On y apprend (pie la gravité d'une pénitence est chose essentiellement relative. On ne saurait en juger d'après les usages d'une époque ou d'un pays auxquels le pénitent se trouve lui-même totalement étranger; pas même ou uniquement d'après la nature ou la difficulté intrinsèque dc l'œuvre ou des œuvres qu'elle comporte : il ne s'agit pas dc sa gravité cn soi mais de sa gravité pour celui â qui elle est imposée.

En cette matière, par conséquent, les directives données restent forcément générales. Elles ont toutes à s'inspirer des principes posés par le concile de Trente : *pro quantitate criminum ct pernitentium facultate; non tantum ad nomr vitiv custodiam ct infirmitatis medicamentum sed etiam ad prirtcritorum peccaturum vindictam el castigationem.* Mais le concile luimêjnc s'en remet, pour l'application de ces principes, à la sagesse el à l'esprit surnaturel des confesseurs : *quantum spiritus ct prudentia suggesserit.* C'est une manière de charger leur conscience, et c'est bien, en elfet, de la science et du zèle des prêtres chargés d'administrer le sacrement dc pénitence qu'en dépend le rendement satisfactoire et médicinal.

Obtenir des pécheurs qu'avec leurs fautes ils manifestent leurs dispositions morales et religieuses; les convaincre de la nécessité de réparer le péché ct de se garder contre ses retours; s'appliquer a discerner pour les leur proposer el les leur faire accepter les œuvres satisfactoircs répondant à leurs besoins particuliers et propres à mettre cn activité leur bonne volonté personnelle, voilà, pour chaque confesseur et cn vue dc chaque pénitent, non pas seulement un idéal à poursuis rc mais aussi une tâche à réaliser sur le champ. Ainsi leur appartient-il de rendre manifeste el rayonnante la fécondité du sacrement de pénitence. Voir, à cc sujet, les suggestions du P. M. Clacys-Boùùaerl, *L'effort personnel dans le sacrement de penitence,* dans la *Nouvelle revue théol.,* t. xi.ix. 1922. p. 23-31. De même. *La religion catholique en esprit ct cn vente, ibid.*. t. L. 1923. p. 23. 210, 512.

Désormais, celte fécondité du sacrement est surtout d'ordre individuel. L'Église pourvoit maintenant par d'autres voies aux fins disciplinaires el sociales auxquelles était ordonnée jadis l'administration dc la pénitence; c'est ce qui lui a permis d'en réduire aux extremes limites l'appareil liturgique cl canonique. Mais cotte œuvre de dégagement n'a pas eu seulement pour effet dc mettre plus en relief l'action personnelle du prêtre; elle lui a laissé aussi plus libre jeu. Pas de sacrement qui fasse une aussi large place à l'initiative du ministre. Sans qu'il lui appartienne de donner à l'absolution sa vertu proprement sanctifiante, il dépend très réellement de lui que les effets s'en prolongent en fruits de purl lient Ion plus profonds ct plus durables. C'est ce qu'il obtient surtout par la satisfaction.

Le soin qu'il met à la choisir rappelle aux pénitents l'importance du sacrement qu'ils reçoivent. En l'adaptant à leurs besoins, il les entraîne à réagir eux-mêmes contre le péché el à se libérer de ses servitudes. S'il s'applique à obtenir qu'elle soit sincèrement acceptée et fidèlement accomplie, on peut se tenir pour assuré des

fruits durables du sacrement. Ils sc produiront au dehors cl ainsi le pouvoir des clefs devra-t-il aujourd'hui comme jadis à la pénitence imposée par le prêtre dc manifester au monde son efficacité moralisatrice et sanctificatrice.

Iji bibliographie est la même que pour 1rs divers articles Pésitescb, *supra.* t. xn. Les travaux spéciaux ou plus actuels ont été signalés au cours de l'article,

P. Galtieh.

SATORNIL, gnostique dc la première moitié du ir siècle. — Saint Justin, *Dialog.,* xxxv. ct Hégésippc, dans Eusèbc, *Hist, ecctés.,* L IV, c. xxu, nomment les satomiliens panni les hérétiques dont la secte tire son nom dc celui de son auteur; mais ils ne nous renseignent pas autrement, ni sur la personne de Satornil ni sur sa doctrine. Nos principales sources sont saint Irénée. *Cont. hares.*. L xxiv. *P. (L,* t. vu. col. 673; saint l lippolyte, *Philosophél* Lui,28.édit. Wcndland, p. 208; pseudo-Tertullien, *Advers. omn. hier.,* t; saint Épiphane, *Hares.,* xxm. édit. l loll, t. i, p. 217-256; Filastrios, *Hares.,* xxxi. édit. Marx. p. 16; Tertullien. *De anima,* xxm. Il est à peine besoin de rappeler que saint Hippolyte, pscudo-Tertullicn et saint Épiphane s'inspirent de saint Irénée, de sorte que l'évêque dc Lyon est à peu près le seul, sinon le seul, à nous livrer tout cc que nous savons sur Satornil. Ce n'est d'ailleurs pas une raison pour ranger les satorniliens panni les gnostiques de la légende, comme le fait E. de Faye. *Gnostiques et gnosticisme.* 2* édit.. Paris, 1925. p. 432-133. Nous pouvons nous fier aux renseignements fournis par saint Irénée. si incomplets soient-ils.

Satornil est dit avoir enseigné à Antioche. Irénée, *Cont. har.,* L xxiv, 1; Épiphane, *Har.,* xxiu. t. l. Les auteurs, ceux qui se contentent d'énumérer les sectes comme Justin ct Hégésippe. et ceux qui les décrivent, sont d'accord pour placer Satornil après Simon el Ménandre et avant Basilidc, de sorte qu'on peut par conjecture placer son activité au temps de Trajan ou au commencement du règne d'Hadrien. Comme Clément d'Alexandrie ne parle pas de lui. ce silence permet de penser que Satomil n'était pas connu cn Égypte et fournit une sorte de confirmation à la donnée de saint Irénée sur son origine syrienne.

Sa doctrine peut se résumer ainsi ; à l'origine, il y a un Père que nul ne peut connaître ni nommer; c'est lui qui a fait les anges, les archanges, les vertus, les puissances. Mais le monde avec tout cc qu'il renferme a été créé par sept anges. Ce sont aussi ces sept anges qui ont fait l'homme, d'après une image brillante venue du Dieu suprême. Ils auraient, paraît-il, désiré la lumière elle-même; el c'est parce (pi'ils ne pouvaient pas s'en emparer (pi'ils ont créé l'homme, en disant : ' Faisons l'homme à l'image et à la ressemblance. » Les anciens auteurs, Irénée et Hippolyte, nous apprennent déjà (pie les sntomllicns auraient supprimé de la sorte le mot : « notre ». du texte de la Genèse,

L'homme ainsi créé restait imparfait; il rampait sur la terre el ne pouvait pas se lever. Irénée. *Coni, hares.,* I, xxiv. 1; Épiphane, *Hares.,* x.xxiii. 1. 8, Dieu en eut pitié el lui envoya une étincelle dc vie (pii lui permit de marcher; cf. Tertullien. *De anima,* xxm. A la mort, cette étincelle se dégage ct va rejoindre son principe divin tandis (pie le reste des éléments humains, tout ce qui a été fait par les anges, se dissout.

Le Dieu des Juifs est un des anges créateurs, et c'est d'après ces anges (pie les prophètes ont parlé. Toutefois, (piehpics-uns d'entre eux ont été inspirés par Satan, qui est leur ennemi, cl spécialement celui du Dieu des Juifs. Les anges créateurs sont en état de révolte contre le Dieu inconnu : c'est pour cela que le Christ est venu, afin de les combattre ct de les vaincre, surtout le Dieu des Juifs. En même temps, le Christ

est venu pour sauver tous les hommes qui possédaient une étincelle de vie. Il faut avouer qu'le! l'exposé de saint Irénée et de ses copistes présente quelque incohérence. 'l'ont à l'heure il avait été dit (pic tous les hommes avalent reçu cette étincelle qui leur permettait de so leveret de marcher; maintenant, nous apprenons que les anges avaient formé deux sortes d'hommes, les uns bons, les autres mauvais et qu'ils s'étaient mis du côté des méchants, tandis (pie le Sauveur était venu pour détruire ccs derniers ainsi que les anges, et pour sauver les bons. Irénée, *Cont. lucres.,* I, xxiv, 2. Nous ne savons pas comment concilier ces deux nfllr-mntlons. Le rôle de Satan lui aussi est assez obscur. Il faut noter en tout cas que le Christ n'a de l'homme que l'apparence: il est sans naissance, αγέννητο , et incorporel.

Le mariage et la procréation des enfants étaient regardés comme l'œuvre de Satan. D'autre part, le plus grand nombre des membres de la secte s'abstenaient de manger des choses (pii avaient eu vie ; saint Irénée ct les autres ajoutent (pie cette abstinence leur permettait de séduire beaucoup de monde.

Tous ccs détails ont un air plus primitif que ce qui sc trouve dans les gnoses d'Alexandrie. La théogonie est assez simple et parait reposer sur des données empruntées au judaïsme : on notera surtout le rôle réservé aux sept anges. D'autre part, les hommes ne sont divisés qu'en deux classes, les bons ct les mauvais ct l'on ne signale pas encore la classe intermédiaire des psychiques. La théorie d'un élément divin répandu sur les hommes et dégagé par l'œuvre du salut a également une forme moins compliquée que dans les systèmes égyptiens. Tout compte fait, on peut croire que la gnose de Satornil est en effet ancienne cl (pic l'exposé donné par saint Irénée mérite créance. Il est d'ailleurs regrettable que certains points importants soient mal précisés, en particulier ceux qui concernent l'origine du Sauveur, (pii apparaît sans qu'on dise rien de sa véritable nature.

Les destinées de la secte sont totalement Inconnues. On Ignore si elle a survécu à son fondateur.

A. ↑Inrnack, *Geichichte tier altchrisIIIchen Literatur, Die Uebcrlicferung,* Leipzig, 1897, p. 157; *Die Chronologie,* t. î. 1901, p. 289-290; L. .Duchesne, *Le* origines chrétiennes* (lilhogr.), Paris. 1885, p. 173-175.

G. Baudy.

SAUDUBOIS DE CHALINIÈRE Jean-François, est le nom de l'auteur qui a été appelé par erreur, t. i, col. 2265, Aupeoois; né à Angers (18 octobre 1680), moit le 6 août 1759. Rectifier à l'article Baiiix, t. n, col. 5, le nom d'Audubois, et noter (pic Babin est mort le 25 janvier 1731.

SAULNIER CharloB, chanoine régulier de l'ordre des prémontrés au xvur siècle. Né a Nancy en 1690 et entré en religion vers 1709, il enseigna d'abord la philosophie et la théologie à l'abbaye de Sainte-Marie de Pont-à-Mousson, puis vint à l'abbaye d'Elival, ou il se montra l'un des disciples les plus distingués du savant abbé Hugo. Sur l'abbaye d'fttival à celte époque, cf. la bibliographie de l'article Hugo, t. va, col. 203. Il fut nommé successivement prieur, olllcial cl, en 1735, coadjuteur de l'abbé Hugo, *cum Jutura successione.* Il mourut en 1738, laissant le souvenir d'un religieux modèle, trop tôt disparu. Dans un manuscrit postérieur de peu d'années à sa mort, puisqu'il s'y trouve l'un des derniers clics, cl qui relate les personnages célèbres de l'ordre des prémontrés, il est appelé *coadjutor benedictus,* ms. *100l* de la bibliothèque municipale de Nancy. En dehors même de son couvent, il était assez connu pour que la mort du ‹ savant prémontré lorrain fût inscrite dans *VAbrégé chronologique de Ihistoire ecclésiastique du* .vr///esiècle de l'abbé Chatrlan, t. n, p. 257, ms. 7.5 du catalogue Vacant de la bibliothèque du grand séminaire de Nnncy.

L'ouvrage capital de Saulnier est une belle édition des statuts de l'ordre des prémontrés, In- l°dc 590pages, qu'il lit paraître eu 1725 chez Martin Heller ∧ EtivaJ sous le titre : *Statuta candidi ct canonici ordinis Pricmonstratensis renorutq, ac anno IG.i0 a capitulo generati plene resoluta, acceptata et omnibus suis subditis ad stricte observandum imposita, editio 2*, variis generalium ct provincialium capitulorum decretis illustrata, notis ac commentariis adornata.*

On a attribué à Saulnier une biographie des écrivains prémunirés avec des notes critiques sur chacun d'eux, depuis l'origine de l'ordre jusqu'à l'époque où il vécut, (:et ouvrage interrompu par sa mort n'a jamais été édité. Le manuscrit n'est pas, comme on l'a prétendu, à la bibliothèque du grand séminaire de Nancy; il ne sc trouve pas non plus à la bibliothèque municipale de Nancy (pii possède un fonds important d'écrits provenant de l'abbaye d'Ëtlval.

Michaud, *Biographie universelle,* t. xxxvm, p. 17; F.-X. de Feller, *Dictionnaire historique,* t. v, p. 118.

L. Bιιιουϋ.

SAUSSAY (André Du), érudit français (1589-1675). — Né à Paris vers 1589 d'une famille fort appauvrie, André Du Saussay, apres avoir étudié chez les jésuites, reçut les ordres et devint curé de Sajnt-Lcu et Saint-Gilles, puis conseiller, aumônier ct prédicateur du roi, ofllcial ct grand vicaire de Paris. Il était docteur *in utroque.* Il fut nommé par la cour, en 1619. évêque de Tout Mais le pape Innocent X, se réservant la nomination directe au siège de Toul, refusa les bulles. Cf. E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy cl de Saint-Dié,* t. n, p. 236 sq. Alexandre VII accorda au roi par induit le droit de nommer aux Troisftvêchés; Du Saussay put ainsi être confirmé au consistoire du 11 octobre 1655. Il reçut scs bulles le 17 novembre, sc Ht sacrer à Polssy le 16 juillet 1656 et entra à Toul le 9 juin 1657. Cf. *Gallia Christiana,* t. xm, col. 1055.

Son diocèse était dans un état lamentable, par suite d'une longue vacance du siège épiscopal (1637-1657). Il déploya tout son zèle pour remédier aux mines spirituelles el nu désordre du temporel de son évêché. Il le lit avec succès, sc montrant */urium ecclesiir episcopalisque dignitatis defensor acerrimus. Gallia Christiana,* t. xm, col. 1056. Après sa mort survenue à Toul le 9 septembre 1675, son troisième successeur, Fr. dcCainilly, lit graver son épitaphe : *...vir multiplici lectione et scriptione suo tempore celebris...* Mais sa vraie gloire se trouve dans son action pastorale cl dans la réforme heureuse de son diocèse.

(Euvkes. 1° *Ouvrages de controverse. — La généalogie des hérétiques sacramentaires, ou catalogue des sectes qui otd oppugné le saint sacrement de l'eucharistie, depuis Notre Seigneur Jésus-Christ jusqu'à présent,* Paris, 161 I, in-8°. Quelques années après, en 1617, paraissait une nouvelle édition, considérablement augmentée, pourvue de ce long titre : *Histoire chronologique du combat eucharistique contre l'hérésie rt la foy, représentée par la généalogie des sectes qui ont oppugné le saint sacrement de l'eucharistie cl) réalité en icelui du précieux corps de Notre-Seigncur Jésus-Christ, depuis son institution jusqu'à présent, ct par un catalogue des pères ct docteurs, qui ont défendu contre lesdits hérétiques teelui saint sacrement ct réalité depuis le premier siècle jusqu'à présent. Avec plusieurs conciles ct miracles, et une ample préface apologétique pour l'autorité desdils saints pères contre les modernes hérétiques sacramentaires. — Apologie pour le jubilé célébré à Paris contre le jubilé des ministres de Charenton,* Paris, 1617, in-8·. — *Les censures prononcées par le sér. Hog d'Angleterre contre, les princif/aux points de la doctrine des ministres, extrades de la Méditation dudit Seigneur sur t'Üratsôn dominicale,* Paris, 1621, in-80. *Nullité de la religion prétendue réformée démontrée par lrs premiers principes du christianisme à .L J.e Sueur, minisire de la l'crlè-sous-Jouarre,* Paris, 1633, in-8°.

Autres controverses : *De sacro ritu prirferendi crucem majoribus prudalis Eccleslæ libellus apologeticus pro archieptscopo Partsirnsi contra novum conatum archianlistitis /jigdunensis, Gallite celtieir primatis,* Paris, 1628, in- l°. *De episcopali monogamia et unitale ecclesiastica dissertatio, seu insignis ecclesia· Lingonensis divortium et scissuram detrectantis pia ac necessaria dejensio ad SS. papam Urbanum VIII,* Paris, 1613, In-l°. Celle dissertation, jointe nux sollicitations du chapitre de Langres obtint le résultat cherché et lit échouer le projet d'« établir un second siège de l'évêché de Langres dans la chapelle de Dijon ». Moréri, *l.c grand dictionnaire hist.,* t. vî, p. 335.

2° *Ouvrages historiques. — Opusculorum miscellaneorum fasciculus,* Paris, 1629, in-4·. Il comprend quatre opuscules : 1. *Opusculum chron.-historicum de vero stcculo quo claruit Ægidius abbas, deque bini Casarii Arclatensis episcopi necessaria existentia;* 2. *Epistola chron.-historica de falso et commentitio Altergerio, episcopo C.arnotensi, a Blondo supposito, et vero Halilcario, episcopo Camcracensi;* 3. *Martyrii SS. Sixli ct Sinicii Remensis ecclesia: et Sucssionensis apostolorum assertio;* t. *Metropolis Parisiensis, seu tractatus apologeticus pro erectione archiepiseopatus Parisiensis, facta a Gregorio XV, adversus encijhcam capituli Senoncnsis epistolam.* Ce dernier opuscule est la traduction de la *Métropole parisienne ou traité des causes légitimes de l'érection de l'évêché de Paris en archevêché,* Paris, 1625, in-8°, avec toutes les pièces relatives à cette érection. Cet ouvrage, qui avait pour but de justifier l'érection de l'archevêché de Paris, valut à son auteur la bienveillance du premier archevêque, Fr. de Gondi, qui le nomma vicaire général.

De mysticis Galliir scriptoribus, muttiplicique in ea Christianorum rituum origine selector dissertationes in singulas Ecclesiir relates digestae. Quarum prima centuria·, vice coronidis, accessit polemicus de apostolatu gallico S. Dionysii Areopagita· tractatus,* Paris, 1639, ln-4°. En fait d'écrivains mystiques, il s'agit des premiers apôtres des Gaules, que Du Saussay place au rf siècle, cl des règlements qu'ils auraient établis sur les rites ecclesiastiques. La plus grande partie de l'ouvrage traite de saint Denys l'Aréopagile identifié avec l'évêque de Paris. Beaucoup de fatras el peu de critique. » Niccron. *Mémoires...,* t. x1, p. 19.

De causa conversionis S. Brunonis. carthusianorum patnarchir, epistola didascalica. Juxta exemplar Coloniic editum, Paris. 1644. in-8°. — *De bipartito Domini clavo Trevircnsi ct Tullcnsi crisis historica, in qua de clavo etiam Mediolanensi ac de Dionysio disseritur; nonnullivque dissertationes aliis de rebus selectione dignis interferunlur,* Toul, 1660. in-1°. L'auteur veut prouver l'authenticité de la relique de Toul. mais il manque complètement de critique dans celle étude. Il fut réfuté par le P. Masscnius, *Annales Trcvirenses,* i. 583 : *sed pace tanti viri ct Tullcnsium dixerim, hanc non minus historiam quam chronologie rationem suis adjunctis fallere, nec solida niti veritate...,* cité par E, Martin, *op. cit.,* t, ii, p. 251. n. 1.

Insignis libri de scriptoribus ecclesiasticis Em. cardinalis Bellarmini continuatio ab anno 1300 in quo desinit ad annum 1C00 quo incipit sequentis sxculi exordium, Toul, 1663, in-P. Ce n'est qu'une compilation superficielle et inexacte, rédigée sans ordre cl sans méthode. *Biographie uniwrselte,* t. xxxvui, p. 73.

3* *Ouvrages liturgiques et canoniques. - ▮ Marltjrologium gallicanum in quo sanctorum beatorum ac piorum plus quam octoginta millium, ortu, vita, factis, doctrina etc. in Gallia illustrium certi natales indicantur et elogia describuntur,* Paris, 1638,2 vol. in-fol. Composé à la demande de Louts XIII, cet ouvrage est désigné par .J. Bolland comme *illustre et magnificum. Acta sanctorum,* t. r, p. uv. Les continuateurs de ce dernier n'ont pas été si indulgents; ils lui reprochèrent d'avoir laissé parler son imagination ct fait œuvre de rhétorique plutôt que de critique. Cf. les appréciations sévères ct justifiées de Baillct, dans Niccron, *Mémoirex...,* t. x1, p. 45 sq., de I^beuf, *Prooemium* de *VHistona translationis S. Cornelii paper apud Compendium,* dans P. *L.,* t. cxxîx, col. 1371 sq.

Notre m breviarium Pansiense, Paris, 1631, in-4·. - *Statuta Synodi dûrcesanx Tullensis... die › mensis lunii /6* H *cetebralre,* Toui, 1658» in-8*. Il publia en la même circonstance, à la suite des Statuts : *Ordonnances générales de Ai. André Du Saussay. faites en son premier synode général tenu à Toul le 3 juin 1639, traitant ce qui regarde les paroissiens de chaque paroisse de son diocèse et ce qui est commun entre eux et leurs curés.*

P *Ouvrages de piété, hagiographie. — Panoplia episcopalis, seu de sacrorum episcoporum ornatu libri septem, cum analectis,* Paris, 1646. in-fol. I) ajouta à la fin de cc volume un *Appendix pro ritus defensione deosculationis pedum summi pontificis. — Panoplia clericalis seu de clericorum tonsura ct habitu, eorumque recta institutione et canonica disciplina libri XV,* Paris, 1649, in-fol. — *Panoplia sacerdotalis seu de venerando sacerdotum habitu, eorumque multiplici munere ac officio in Ecclesia Det, libri XIV, duas in partes digesti cum duplici appendice : P de invocatione Christi; P de eucharistiae adoratione,* Paris, 1653. in-fol.

Le Petit office avec te rosaire et litanies de sainte Anne, mère de la glorieuse Vierge Marie. Ensemble un pieux exercice pour entendre dévotement le S. Sacrifice de la .Messe, Paris, 1650. in-12.

Andréas frater Simonis Petri, sive de gloria S. Andrie apostoli libri XII. His accesserunt vindicte insignis epislohe presbyterorum et diaconorum Achaiæ de ejus passione ad universas ecclesias, Paris, 1636, in-fol. Il adressa a Alexandre VII. ‹ ecl autre Pierre, un autre Andre », c'est-à-dire son panégyrique de saint André, avec un long mémoire pour sc justifier des accusations portées à Rome contre lui par le cardinal de Retz, successeur de Gondi.

Divina doxologia, seu sacra glorificandi Deum in hymnis et canticis methodus, theologica paraphrasi in mysticas modulationes Te Deum laudamus et Gloria in excelsis elucidata. Toul. 1657, in-12. — *Sancti Joseph breve encomium, seu insignis hymni festi sancti Joseph paraphrasis exegetica qua selectiora ejus elogia recensentur... ad communem fidelium suar dioecesis usum el perenne solatium.* Toul, 1660, in-16. — *De gloria sancti Remigii, proprii Erancorum upostoli ct prophetic per quem adestis unctionis munus regibus christianissimts divinitus impetratum est. libri IV, quibus subnectitur assertio ventatis sacra ampulhc Remensis,* Toul. 1661. in-fol. — *Epitome vitx admirabilis S. Philippi Neri i. Oratorii romani fundatoris, cum bulla ejus canonizationts, nolis didacticis illustrata, quibus ritus hujus sacri theoria el praxis accurate describuntur,* Toul. 1667. in-l0.

A la fin de son ouvrage *Insignis libri de scriptoribus.. Bellarmini,* Du Saussay donne une liste complète de toutes ses œuvres, dont plusieurs sont demeurées manuscrites. Sur ces nombreuses el parfois volumineuses publications, on ne peut que répéter le jugement tie dom Calniet : ▮ Beaucoup d'érudition et de lecture, nuis peu de jugement et point de critique. ▮ *Bibliothèque lorraine,* col. 872.

Benoit (-Picard). *Histoire ecclésiastique et tuditique de ta ville ct du diocèse de Tout,* Toul. 1707 Niceron, *Mémoires pour servir Λ ThhlOirc des hommes illustres.,*. t. XL, Purls, 1739; Morérl, *Le grand dictionnaire historique* t. vi, Basic, 1710;(loinCalmet, *13ibliolMque lorraine,* Nancy, 1761; *Gallia Christiana,* t. xm, Paris, 1785 Michaud *Elographie universelle,* 2' éd.. t. xxxvm, Paris; H. I flirter, *Xonirnclator,*3·cd., t. iv.col.212sq.; E. Martin, *Histoire tirs diocèses dr Tool, tie Nancy et de Saint-Dté,* t. u. Nancy, 1901.

L. Mahchal.

SAUTO (Fidèle dc), frère mineur capucin catalan du xvm* siècle. — Originaire dc Sauto, pelite commune sur la frontière franco-espagnole (arr. de Prades, cant, de Mont-Louis), il appartint à la province de la Mère de Dieu dc Montserrat de Catalogne. Parti comme missionnaire en 1753 dans la Guyane espagnole de Γ Amérique du Sud, il y exerça la charge de préfet apostolique et fut délégué en 1763 à la cour dc Madrid, pour y exposer les griefs des missionnaires. Itctourné en Guyane, il régit entre 1763 et 1765 la paroisse de Guayane. On ignore l'année de sa mort.

Le P. Fidèle de Sauto est l'auteur d'une *Teoloyia dogmatica,* rédigée en espagnol, en deux volumes, que le tribunal de l'inquisition espagnole défendit de publier. Il publia le résumé de cet ouvrage en latin dans *Causa* cl judicia ex confessionibus protestantluin,* Cadix, 1761, In-8·, 181 p. Nous ne saurions dire toutefois s'il faut distinguer cet ouvrage d'un autre intitulé : *Causa prolectantium, scu impùgnatio contra turreticos protestantes,* dont un exemplaire existait jadis dans la bibliothèque du couvent de Saint-Antoine des capucins, dans la rue del Prado â Madrid, comme cela résulte d'un catalogue de cette bibliothèque, édité par André de Palazuelo, O. M. Cap., dans *Vitatidad scrafica. Semblanzas cupitchinas,* Pe série. Madrid, 1931, p. 295. dans lequel ces deux livres sont donnés explicitement comme distincts.

Torres Amat, *Escritores catalanes,* Barcelone, 1836. p. 591; Manuel de Lcte Trhiy. *Escriptors de la prw. caputxina de la .Madré de Dru dr .Montserrat (1678-1900),* clans */ raneiscalia en la conœrgéncia centenaria del transit del Pooerello (1226), de la seua canoniùació (1228) i de Tauloctonia de Corde capütxi (1628),* Barcelone. 1928, p. 236. Ces deux auteurs ne mentionnent pas le dernier ouvrage. Voir encore Balthasar de Lodarcs, O. M. Cap., *Los franciscanos capuchinos en Venezuela,* I. n, Caracas, 1930, p. 213-217 ct 281; André de Palazuelo, op. *cit.,* p. 295-296.

A. Tj.i lAi.iiT,

SAVIN Nicolas, inquisiteur dominicain du couvent dc Metz qui lutta contre le luthéranisme aux environs de 1525. On possède encore le texte d'un sermon qu'il prononça lors de l'exécution de Jean Castellan : *Traité nouveau de la désécration et execution actuelle dc Jehan Castellan, hérétique, faite à Vie en Australie le xn janvier avec une oraison de la foi laquelle prouffitera beaucoup à la religion chrcsticnnc,* 1531.

Quêtlf-Echnrd, *Scriptores S. ordinis prédicat.,* t. n, 1730, p. 63.

M.-M. Gorce.

SAVONAROLE Jérôme (1152-1198). dominicain italien. I. Vie. IL Dessein dc réformerl'Eglise. III. Prophétisme ou pseudo-prophétisme. IV. Influence dans l'ordre des frères prêcheurs. V. Doctrines ct œuvres. VI. Jugements sur Savonarolc.

L Vie. — Jérôme Savonarolc naquit à Ferraro le 21 septembre 1 152. Son grand-père, Michel Savonarolc, médecin réputé, commença l'éducation de Jérôme, qui poursuivit ensuite ses études dans les écoles universitaires de Fcrrare. Il devint un virtuose des disputes scolastiques; mais, de médiocre complexion physique, il demeura en état (l'infériorité par rapport à la jeunesse dorée qui s'ébattait à la cour de Ferraro. Jérôme était déjà réputé comme humaniste ct semblait devoir devenir un médecin célèbre. On raconte qu'il fut alors contrarié dans un projet dc mariage. Mais il est certain que c'est surtout sa ferveur chrétienne qui le poussa à prendre l'habit dominicain à l'âge de vingt-deux ans. On possède le texte de la lettre qu'il laissa à son père lorsqu'il prit la décision de quitter la maison familiale pour le cloître. On remorque dans cette lettre une Inspiration religieuse ardente, mais dont l'ardeur même a quelque chose d'excessif et qui aboutit à fausser certains jugements portés par le jeune Jérome Savonarolc. (.'est déjà le signe net d'une destinée généreuse où de graves imprudences se mêleront aux plus hautes inspirations. On lit. dans ce premier écrit de Savonarolc, des réflexions comme celles-ci : Voilà (pic des hommes grossiers cl ignorants, (pic de pauvres femmes se lèvent et ravissent le ciel. Et nous, avec toutes nos sciences nous descendons en enfer: nous nous glori lions dc notre sagesse et nous sommes tombés dans la folie... Pourquoi attendre et tarder encore? Ne vois-tu pas que le monde est rempli de souillures... Ah! fuis ces contrées barbares, fuis ce village inhospitalier, luis la terre de Sodome ct de (iomorrhe; fuis l'Egypte et Pharaon; fuis la jeunesse avare, la vieillesse luxurieuse, la pauvreté ambitieuse. On n'est un homme qu'à la condition dc savoir tirer des profondeurs d'une poitrine maudite de honteux, horribles ct effroyables blasphèmes, de tuer son prochain ou tout au moins de semer la discorde et la sédition... *// n'y en a plus qui /assent le bien, il n'y en a plus un seul.* Les pluies torrentielles, les tremblements de terre, la grêle, les tempêtes les appellent à la pénitence et ils refusent de les écouter; les inondations, les épidémies, la fièvre maligne, la famine les invitent à leur tour ct ils nc les écoutent pas. Les invasions sacrilèges des Turcs Insolents font entendre leur voix terrible ct ils restent sourds. La douce voix des prédicateurs et des serviteurs de Dieu retentit à leurs oreilles et ils nc les ouvrent pas... Pourquoi donc mon âme. lardes-tu encore*? Lève-toi ct prends ton vol... » Peu après, Jérôme Savonarolc écrivait à son père une autre lettre tout aussi fougueuse. Il l'assurait de sa constante vénération ; s'il avait donné à son entrée au couvent l'apparence insolite d'une fuite précipitée, c'est que nulle puissance au monde, si vénérable soit-elle, ne peut passer avant l'appel direct et pressant du Dieu qui Inspire et ordonne. Inspiré par Dieu, Jérome déjà ordonne à son père ce que Dieu commande, par exemple, concernant l'éducation de son frère Albert.

Est-il vrai que Savonarolc avait choisi l'ordre dc Saint-Dominique de préférence aux autres ordres religieux à cause de son attachement à la doctrine dc saint Thomas d'Aquin? Plus tard il sc révélera thomiste, méticuleux au moins dans l'intention et même assez littéral dans l'expression de la pensée. Mais au début de sa vie religieuse les études lui paraissaient de minime importance en comparaison dc l'ascèse ct de la contemplation. Il y voyait même quelque danger : « Je ne suis pas venu au couvent, disait-il, pour échanger l'Aristote du monde contre l'Aristote du cloître. » Cependant ce religieux qui employait la quasi totalité de son zèle à éviter héroïquement jusqu'aux plus petites imperfections dc la vie morale considérait le ministère de la prédication comme une mission essentielle à sa vie et au salut de son âme par la charité. Le temps venu, il s'y prépara avec une application extrême et d'abord sans succès. Afin de gagner les Ames, il voulait forcer le talent qui nc venait pas assez vite. Il avait vu recours « un professeur dc diction qui lui avait Inculqué une éloquence académique. I) y était engoncé dc manière mécanique. Scs auditoires restaient froids ou devenaient hostiles. Mais peu à peu, à l'école des échecs répétés, il retrouva la véhémence directe qui convenait si parfaitement à son caractère. Après ces essais qui l'avaient conduit dans diverses villes d'Italie, il sc fixa à Florence, au couvent de Saint-Marc. Ses fonctions dc lecteur des novices le metlai ni en relations spirituelles étroites avec les plus jeunes de ses confrères; cl Il v trouva certainement un grand profit personnel. Malheureusement en ce moment où sa parole atteignait les foules et prenait une influence sociale considérable, il sc lia d'une très vive sympathie avec l'un des novices, frère Silvestre Marulli. religieux pieux mais quelque peu faible d'esprit, agité dc troubles mentaux qui allaient jusqu'à lui faire multiplier ù l'intérieur du couvent des farces malséantes. Frère Silvestre avait des visions pour lesquelles il n'est hélas point besoin dc recourir à des causes surnaturelles. Frère Jérôme Savonarolc n'étalt déjà que trop porté à juger des choses dc l'avenir, trop porté ù croire aussi que la prédication pour lui était une mission sociale primordiale. Avec son acuité d'esprit, il devine assez bien certains cv< nements qui sc préparent autour de lui. Avec une piété dc plus en plus fervente, il soutire des maux dont souffre Γ Eglise. Avec le caractère passionné et pessimiste de ses jugements, il accuse les hommes d'Eg'lse dont les vices lui paraissent monstrueux. Aussi dès 1482, au chapitre dominicain de Rcggi-Emilio, auquel il fut envoyé comme représentant du couvent florentin de Saint-Marc, ses critiques, aussi Apres qu'émouvantes contre la corruption dc l'Eglise, frappèrent l'humaniste Pic dc La Mirandole. Cc dernier proclama partout que Savonarolc était un espoir pour l'Eglise. En diverses petites villes l'apprenti réformateur s'essaya à mieux parler et se risqua à hasarder des prophéties assez conformes aux vraisemblances pour une âme pieuse : l'Eglise serait bientôt flagellée, puis régénérée. Pic de La Mirandole s'occupa de le faire revenir définitivement à Florence.

En 1 189, à Florence, la réputation dc Savonarolc devint éclatante. Des conférences qu'il faisait aux novices attirèrent un public considérable. H parlait de manière directe dc la corruption dc l'Eglise ct du monde. La salle devint trop petite. I' parla dans le jardin, sous les rosiers, par les soirs d'été. Le jardin devint trop petit. On lui proposa d'aller à l'église et dc monter en chaire. Il hésita, différa sa decision; puis, la nuit ayant porté conseil, le lendemain tout joyeux, il déclara qu'il acceptait ct qu'il prêcherait pendant huit années consécutives. Cette prédiction devait se réaliser. C'était comme une annonce déjà de sa mission dc réformateur et dc prophète. Au fond, i) était entré en religion pour cette action apostolique ardente: et il avait longuement peiné pour trouver le moyen d'accéder aux consciences. Florence tout entière cat comme le pressentiment qu'elle allait trouver son maître. Le premier soir, pour le premier sermon, une foule immense apparut. Avec une fougue désormais irrésistible, Savonarolc développa le thème (pii lui était devenu habituel, son message de réformateur (t*r août 1489). Du même coup, Il se trouva engagé dans une sorte de pari d'honneur. Il lui fallait remporter des succès ct reformer ses compatriotes pendant huit ans. Il faut reconnailrc qu'il lutta de toutes ses forces et avec une remarquable ingéniosité afin de se maintenir à la hauteur de cette extraordinaire entreprise. On a été jusqu'à Insinuer que Savonarolc s'est pris à son propre piège. Il ne pouvait plus développer en chaire des considérations bannies; i) était obligé de frapper les esprits, de les émouvoir à jet continu, par de perpétuelles surenchères dc ses critiques contre les vices répandus, disait-il. dans l'Eglise. par ses prédictions de destruction imminente et de régénération future.

Savonarolc s'appuya de plus en plus sur le frère S Ivesirc Marulli cl aussi sur un autre religieux dévoué, frère Domini<|ue dc Pescla. On vivait dans ce petit cénacle à un niveau dc haute mysticité cl d » xallatlon spirituelle. Dans dc telles conditions Savonarolc nc craignait personne ici-bas, même pas le maître de Florence. Laurent de Médicis. Devenu prieur du couvent dc Saint-Marc en 1491, l'ardent prédicateur laissa Laurent le Magnifique se promener dans le jardin conventuel, sans venir lui présenter ses hommages. Il refusa une aumône considérable que le chancelier du prince venait dc verser dans le tronc de l'église. Il mêla dc plus en plus scs sermons aux afTaires épineuses dc la politique florentine· Des envoyés dc Laurent vinrent sc plaindre. Savonarolc déclara que saint Dominique, saint Pierre Martyr, sainte Catherine dc Sienne avaient fait dc la politique et qu'ils avaient bien fait. Il ajouta des paroles sévères contre le tyran de In cité. Comme il avait prédit la durée exacte dc son action dc réformateur, il annonça aussi que Laurent dc Médlcfo aurait une fin prompte et sans gloire. Sur ce point encore il nc se trompa nullement. Lorsque Laurent fut à l'agonie il envoya chercher Savonarolc pour le réconcilier avec Dieu. L'apôtre prophète triomphait.

Lorsque Charles VIII tenta la conquête dc l'Italie (1491-1 195), Savonarolc le considéra comme l'instrument dc Dieu envoyé pour châtier ct régénérer l'Italie. Plus que jamais le triomphateur Savonarolc intervenait dans la politique de Florence. Il devint l'homme du gouvernement. Tout n'alla pas à merveille car les Français partirent sans avoir régénéré quoi que cc soit. Mais le dévouement dc Savonarolc ά la cause commune était manifeste. Au surplus il n'avait besoin de personne pour réformer scs concitoyens. En six mois, Savonarolc élabera une nouvelle constitution, reforma la justice, réorganisa les impôts, supprima l'usure, fonda un mont-de-piété et proclama l'amnistie générale. Savonarolc était plein de confiance. Il avait tort de sous-estimer le nombre et la qualité des jaloux, des ennemis, des mécontents.

Savonarolc avait dû déjà perdre un certain contrôle moral concernant sa conduite. Il y a bien aiTaib'issement du contrôle rationnel lorsqu'on s'imagine, comme cela lui arrivait, que des démons font des calembours sur son nom. Or, le réformateur florentin entendait les dénions crier : · Jérôme, frère Girouette, Père confesseur, frère confusion. » Les réformes politiques ct morales poursuivies à Florence par Savonarole devinrent alors dc p'us en plus impérieuses et aptes ù susciter des critiques de la part des malveillants. Il fil brûler en grande pompe divers colifichets de vanité. Mais on mit aussi sur le bûcher des objets d'art précieux. des tableaux, quantité dc manuscrits (pas toujours édifiants, il est vrai). Savonarolc exerça une surveillance sur la vie privée des citoyens. Il organisa quasi-militairement les adolescents pour en faire des propagandistes. Chaque escouade avait son capitaine dont l'autorité était contrôlée par quatre conseillers et les soldats formaient des groupes : les *pacificateurs* chargés des réconciliations, les *correcteurs* qui distribuaient les punitions, les *inquisiteurs* qui découvraient les abus, les *aumôniers* qui recueillaient les offrandes, les *nettoyeurs de rues* qui veillaient à la propreté matérielle et morale de la rue. Il advint malheureusement que des enfants trop zé'és dénoncèrent leurs parents. A l'approche de ces troupes moralisatrices, le vide se faisait dans les cabarets.

Un régime d'ordre moral a toujours pour résultat de s'attirer des inimitiés. Elles furent nombreuses contre Savonarolc dans les parties les moins intéressantes de la population florentine. Mais le tribun religieux trouva le moyen d'indisposer contre lui jusqu'aux autorités romaines, spécialement le pontife régnant Alexandre VI (1492-1.03). Savonarolc avait réformé Florence ct annoncé la réforme universelle. Nc viendrait-il pus jeter le trouble jusque dans la Curie romaine? Alexandre VI était d'autant plus fondé ù le redouter qu'il ne pouvait ignorer qu'il avait panni ses

contemporains très mauvaise réputation. On l'accusait en particulier d'être simoniaque. Il était inévitable que l'édat des prédications de Savonarole ne finît un jour par l'atteindre. Promptement, Savonarole sc heurta au pape pour des questions relatives à l'administration de diverses maisons de l'ordre dominicain. l.e 15 juillet 1195, Alexandre VI demanda en termes très bienveillants au prédicateur de venir à Rome pour y rendre compte de ses prophéties qui devenaient de plus en plus sensationnelles, l.e souverain pontife ne semble pas avoir eu dès ce moment l'intention de sévir. Il se serait volontiers contenté de demander au réformateur de ne point faire d'allusion i sa conduite privée.

Savonarole refusa de sc rendre à Rome (31 juillet). Il déclarait reconnaître pleinement l'obligation de l'obéissance en sa qualité de religieux. Mais il se déclarait malade. En outre les routes n'étaient point sûres pour lui ct enfin sa présence était indispensable à Florence. Le 8 septembre, Alexandre VI interdit â Savonarole scs prédications apocalyptiques. Le 29 septembre Savonarole faisait une réponse équivoque ct qui ne pouvait suffire au Saint-Siège. Ce dernier ne pouvait admettre qu'on déclarât p eférer la voix de Dieu ù la voix du pape. Bientôt, malgré la défense faite, Savonarole réparait en chaire. Il s'y emporte jusqu'à demander la peine de mort pour ses ennemis. Victime de l'état d'exaltation où le mettent son rôle de réformateur ct son surmenage prolongé, Savonarole s'enfonce dans la révolte, sans mesurer probablement toutes les conséquences qui peuvent survenir. En février 1496, il explique en chaire que si le pape commande contre le bien, on doit lui désobéir. Pendant tout son carême il reprend cc thème et insiste sur les vices qui régnent à Rome. Néanmoins pendant tout le reste de l'année, Alexandre VI s'employa bien plutôt à sc concilier son adversaire qu'a l'attaquer. La force de Savonarole restait considérable à Florence ct Alexandre VI avait des qualités de patience. Mais le carême de 1197 proclamait une véritable révolution religieuse : · Arrive ici, Église infâme, s'écriait Savonarolc, écoute cc que dit le Seigneur : Je t'ai donné ccs beaux vêtements et tu t'en es fait des idoles... Autrefois si les prêtres avaient des fils, on les appelait leurs neveux; maintenant on n'a plus de neveux, on a des fils tout court. Tu as élevé une maison de débauche... Fille publique assise sur le trône de Salomon, l'Ég'isc fait signe à tous les passants; quiconque a de l'argent entre ct fait tout ce qui lui plaît; mais qui veut le bien est jeté dehors. Eglise prostituée... tu as étalé partout ton impudicité. » Le 19 mai 1497, le pape excommuniait Savonarole. Celui-ci saisissait toutes les occasions de manq 1er de déférence a l'égard du Saint-Siège. On avait frappé une médaille où l'on voyait sur la face les traits du *Irait* tendus par une volonté Inflexible et au revers on distinguait une épée suspendue au-dessus de la ville de Rome avec cette devise: · Le glaive de Dieu sur la terre immédiatement ct vite. › Savonarole se moquait publiquement de rexcommunication lancée par le souverain pontife : ‹ Les excommunications, disait-il, sont aujourd'hui â bon marché ct chacun pour quatre livres peut faire excommunier qui il lui plaît. On en donne à qui en veut de ces excommunications. » Il cé ébrait toujours la messe, montait en chaire, considérant comme nul le pouvoir du pape, du moins en comparaison de l'ordre de Dieu. De plus en p'us exalté, Savonarole se faisait contre les hom nus d'Église de p us en plus injuste, transform mt en loi générale des défaillances individuelles. « Les p .., criait-il en chaire, vont publiquement â Saint-Pierre. Chaque prêtre a sa concubine; on ne se gêne pas pour étaler sa honte. Le poison est tellement répandu à Rome que la France. l'Allemagne ct le monde entier en sont Infectés... Méchants... écrivez à Rome que cc moine luttera contre vous avec les siens avec la même énergie que contre les Turcs et les in Idèles. Il est venu un bref de Rome : on m'y traite de Ills de perdition, cchi est vrai : voici ce que je leur écris : celui que vous traitez ainsi n'entretient ni concubine, ni jeune garçon; il prêche l'Évangile du Christ. »

Le nouveau bref du pape auquel Savonarole venait de faire allusion menaçait Florence d'interdit (25 *février* I 198), si l'on cont in liait â y être favorable a Savonarole. Que des considérations de simple politique aient pu intervenir dans cette décision pon.ilicale, c'est fort possible. Mais il est certain que la dignité du pontificat romain ne pouvait s'acco nmoder plus longtemps d'une complicité entre un moine en rupture d'obéissance et la république florentine. Alexandre VI préférait encore amener Sivmarole ù résipiscence. A l'ambassadeur de Florence il précisait jusqu'où allait sa modération : · Je ne condamne pas ce moine â cause des doctrines qu'il prêche, mais parce qu'il refuse de demander la levée de l'excommunication, la déclare sans valeur et continue sa prédication au mépris de notre vo'onlc expresse. Tout cela constitue un mépris formel de Notre autorité et de celle du Saint-Siège et un exemple dangereux au suprême degré. · H ajoutait : ‹ De la part de Savonarole, nous ne demandons que la reconnaissance de Notre autorité suprême. ▮

Savonarole en voulait moins à l'autorité proprement dite du pape et de sa Curie considérés *in se* qu'à l'indignité personnelle de ceu c qui sc trouvaient être à la tête ne la chrétienté. Les humanistes de la Curie lui semblaient sans foi ni loi. le pape perdu de réputation, les cardinaux plus ou moins simoniaques. ('.outre des individualités qui lui paraissaient aussi blâmables il parlait de réunir un concile général lequel, autorité souveraine, saurait ct pourrait sévir.

En fait, si Savonarole avait été solidement épaulé par scs concitoyens de Florence, il eût pu obtenir la réunion d'un concile général, du moins de quelque conciliabule plus ou moins national. De la sorte il aurait peut-être pu imposer par la crainte, sinon la déposition du pape Alexandre VI. t ut au moins une réforme partielle de la Curie romaine. Mais dès l'année l 197 sa situation dans la république florentine était compromise. Les franciscains prirent la tête de l'opposition qui sc dessinait contre lui. Lors du carême si exalté de 1498. l'un de ces franciscains, François de Pouille, le jour de l'Annonciation, proposa de subir l'épreuve du feu contradictoirement avec Savonarole. Le gouvernement de Florence fut enchanté de profiter de ccttc occasion pour sc séparer du compromettant Savonarole. Il sc déclara favorable ù l'épreuve du feu ct d'une manière telle que l'honneur du dominicain y était mis en question sans que l'honneur des franciscains ail à souffrir du résultat de l'épreuve. Frère Dominique, le confident du réformateur devait le représenter dans cc jugement de Dieu. Le 6 avril, la Seigneurie de Florence déclarait : « Si le dominicain frère Dom · η o est brûlé, Savonarole devra sortir de la ville dans les trois heures qui suivront l'épreuve. · Quant aux points contestés dont il démontrerait la vérité en traversant indemne les flammes, l'astor les résume assez bien ainsi : l.'Ég ise de Dieu a besoin d'une rénovation : après de dures épreuves elle scra renouvelée. Florence, elle aussi, passera par des souffrances après lesquelles elle scra renouvelée et deviendra florissante. Les infidèles seront convertis nu Christ. Toutes ccs choses arriveront de notre vivant. L'excommunication récemment décrétée contre notre vénéré Père J. Savonarole est nulle, il n'y a point péché a ne pas s'y soumettre. »

Le souverain pontife blâma, A juste raison, cette procédure étrange de l'épreuve du feu. dependant les Florentins ne tinrent pas compte de ce blâme prudent. Ils s'occupèrent à réaliser l'aventure. Le 7 avril, sur la place de la Seigneurie, deux bûchers de quarante aunes de long, arrosés d'huile ct de résine, s'élevaient parallèlement; entre eux on avait ménagé un Intervalle suffisant pour le passage d'un homme. Mais frère Dominique prétendit n'y pénétrer qu'en portant le saint-sacrement. Le public jugea ce projet exorbitant et sacrilège. On discuta. Il plut. Le dominicain ne passa pas dans le feu. Savonarole perdit la face. Le lendemain, il aggrava son cas en montant, pour le dimanche des Rameaux, dans la chaire de Saint-Marc. La Seigneurie prit contre lui un décret de bannissement. Il y eut émeute. l.e malheureux fut emmené en prison avec frère Dominique. Les Florentins demandèrent au pape d'envoyer scs délégués pour juger le faux prophète, l.e 19 mai. pour remplir cet office. arrivèrent à Florence le général des dominicains et un évêque. Alexandre VI permettait qu'on tirât des aveux de Savonarole « même par la torture ». Supplicié par la question, le prisonnier avoua que ses prophéties provenaient de son inspiration ct non point de Dieu. Il fut abandonné de tous, de tous ceux qui l'avait loué et adulé. 1.'exécution de la sentence de mort eut lieu le 23 mai I 198. apres qu·· la victime eut reçu le·» sacrements ‹ e ' éniten e et d'eu haristie. Les frères Dominique et Silvestre péri eut avec Jérôme. Ils furent tous trois pendus, puis leurs cadavres furent brûlés cl les cendres jetées dans l'Arno, de crainte que des partisans secrets en tissent des rçjiqucs.

Il advint qu'au cours de la cérémonie de dégradation ecclésiastique, Colliciant sc trompa : « Je vous sépare, dit-il, de l'Églisc militante cl triomphante. » Savonarole le reprit fièrement, disant : · De l'Églisc militante, non de la triomphante: cela n'est pas en votre pouvoir. » Cc dernier trait le peint tout entier. Peu d'instants apres, sc confiant au Christ, Savonarole n'était plus qu'un pendu au bout de la potence.

IL Dessein de héfohmer l'Église. — On ne comprendra rien au cas de Savonarole si on le sépare de cc qui constitue historiquement son · contexte » : les hommes panni lesquels il a vécu si dissemblables de lui à de multiples égards, le font au contraire saisir à d'autres points de vue, par analogie avec leur propre cas. L'un des auteurs qui ont jugé Savonarole avec le plus de sévérité, voi e de dureté. Pastor, fournil â son insu tout un plaidoyer en faveur des libertés de langage et des audaces pseudo-prophétiques du fougueux dominicain. Les procédés de cc dernier apparurent moins insolites en son temps qu'ils n'apparaîtraient dans le notre : « l.es plus graves el les meilleurs prédicat· ms ne se faisaient point faute de blâmer les écarts de langage que certains de leurs confrères se permettaient en chaire, (.'est ainsi qu'on les voit tour à tour s'en prendre à ceux qui sc plaisaient â faire un étalage excessif de leur érudition, à ceux qui se perdaient dans des subtilités théologiques, ù ceux qui s'abaissaient â des trivialités, pour flatterie goût populaire. D'autres, éblouis par les beautés nouvellement découvertes dans la philosophie païenne, s'oubliaient jusqu'à les développer dans lrs églises...· même jusqu'à (aire de leurs serinons un mélange de mythologie païenne el de dogmatique chrétienne. D'autres, entrant dans une voie plus dangereuse encore et épris de vaine gloire, au lieu de ne songer qu'à l'instruction cl à l'édification du peuple, racontaient du haut de la chaire des miracles inventés de toutes pièces, publiaient dans le 'ieu saint des prophctics modernes controns ées cl des histoires à dormir debout, exagéraient les maux déjà trop réels de la société, dépeignaient les vices dans les termes les plus inconvenants, sc permettaient des attaques grossières contre les hauts dignitaires de l'Église ct même contre le pape, représentaient l'Églisc comme corrompue jusqu'à la moelle, sc faisaient un argument de présages fallacieux ct de révélations supposées, pour annoncer comme imminents de terribles effets de la justice divine, la destruction de Home, la désolation de l'Église, la venue de l'Antéchrist ; parlaient de tout, de la politique ct des choses du siècle, excepté de la seule chose dont il eût été nécessaire de parler. » Pastor, *Histoire des papes,* édit, française, t. v, p. 178-179. citant saint Antonio, *Summa lheol.*. pars HI*, til. xvni, cap. 4. el les décrets du concile du Lalran de 1215

Au milieu de la prédication la plus fulgurante de Savonarole contre Borne, contre la Curie cl le pape, au moment où i) annonce que loul va périr cl Home d'abord, cc sont les crédules Bomains qui les premiers, proclament l'imminence de cette destruction céleste : ct ils sc fondent non pas sur une parole de Savonarole, mais sur une · miraculeuse inondation du Tibre › qui eut lieu le 7 ct 8 céccmbrc 1495. Pastor, *op. cil.*. p. 459-460, a compris l'importance de ce fait ct le synchronisme avec les prophéties de Savonarole : ‹ Ce terrible événement (l'inondation) frappa vivement l'imagination d'un peuple si facilement impressionnable; i) y avait de quoi en effet. On sc ressouvint du sort de Sodomc rt Gomorrhe. Quelques-uns, écrit un Vénitien, redoutent un jugement de Dieu ct la destruction de la ville entière. » On racontait toutes sortes de faits merveilleux rt, comme ils reflétaient l'émotion générale, ils trouvaient créance. L'opinion publique s'occupa spécialement d'un monstre trouvé, disait-on. sur la rive du Tibre, au mois de janvier 1496. Les ambassadeurs vénitiens en donnent la description : corps de femme, tête d'âne, longues oreilles, bras gauche à forme humaine, bras droit terminé en trompe d'éléphant « le postérieur présente la figure d'un vieillard barbu. En guise de queue il a un long cou sur lequel se dresse une tète de serpent à la gueule ouverte. Le pied droit a la forme d'une serre d'aigle avec scs griffes, le pied gauche est celui d'un bœuf. Les jambes à partir des pieds cl le corps entier sont couverts d'êcai les comme un poisson. » Les Romains voulaient voir dans ce phénomène un présage de fléaux prochains tels que la guerre, la famine ct la peste... Partout on entrevoyait l'avenir avec un sentiment d'angoisse et de terreur. Pendant cc temps, la voix éloquente de Savonarole ne cessait de lancer du haut de la chaire les prophéties effrayantes : ‹ Je vous annonce, disait-il au peuple de Florence, dans un sermon du carême de 1496, que l'Italie scra bouleversée de fond en comble : les premiers deviendront les derniers. Malheureuse Italie! ·

Au milieu de ce dégoût universel, de celle réprobation qui semblait frapper les abus de la Curie romaine (selon le jugement des contemporains), Savonarole ne pense aucunement à modifier les dogmes de la foi. Dans son livre *Le triomphe de la Croix,* c'est une probante apologétique du catholicisme orthodoxe qu'il a voulu rédiger. Il considère l'Églisc comme un système judiciaire. I. III, c. xm, il y dé lare que les sacrements ont été institués par Jésus, c. xiv, comme les moyens normaux de conférer la grâce. Il étudie en détail, avec la plus parfaite orthodoxie thomiste, chacun des sept sacrements catholiques. C. xv. Les rites mêmes des sacrements loi paraissent parfaits et inchan- eables. ‹ . xvi. Pour cc qui concerne l'cucharistic, hi présence réelle e l expliquée pur la transsubstantiation sans que Faut ur rccour à aucun des subterfuges dont useront bientôt les théologiens réformés.C. xvn.Tous les menus usages traditionnels de l'Église romaine sont loués comme « conformes à la raison In plus sage ·.

c. xvin.rl Savonarolc se montre fervent du culte de la Vierge ct des saints. Pour lui, les belles ég'ises, leurs tours, leurs autels, leurs cloches proclament la gloire de Dieu. Il aime y voir les croix, les cierges, la lampe du sanctuaire, le bénitier avec Peau bénite. ‹ fontaine de larmes qui lave les fautes des pénitents ». Sans exception, grandes ou petites, « toutes les institutions de l'Église sont admirables. Quant à ceux qui désireraient s'instruire plus complètement sur cc point, qu'ils lisent attentivement les œuvres de nos docteurs, qu'ils les examinent avec soin, ct ils connaîtront que le culte de l'Église ne vient pas des hommes, mais de Dieu. · Qu'on ne croie pas qu'il s'agisse ici d'une opinion de jeunesse de Savonarolc. Il s'agit d'un traité rédigé par lui dans les plus mauvais derniers jours de son fatal conflit avec la papauté.

Malheureusement, en ce qui concerne la papauté, la doctrine de Savonarolc n'a pas toujours été aussi sûre. Si en 1496, bien qu'excommunié par le pape, Savonarolc continue sa prédication, c'est parce qu'Alexandrc VI formule un ordre « contraire aux ordres de Dieu ». Pour Savonarolc. en tant que représentant l'Église romaine, le successeur de saint Pierre doit toujours être obéi, même dans le cas où Pen met en doute la conformité de son commandement avec l'ordre chrétien, charitable ct moral. « S'il subsiste seulement un doute, si faible qu'il soit, il faut obéir. » On saisit la partie faible des principes de conduite qui guident Savonarolc : son malheur est de se croire directement prophète de Dieu en sorte que le pape ne pourrait rien contre sa prédication. Au moment le plus tragique de sa destinée, dans ccs prédications violentes de 1198 qui vont amener sa perte, Savonarolc se réclame toujours de la même doctrine et. pensc-t-il, de la même justification. Il en tire non seulement en faveur de lui-même mais contre Alexandre VI des conséquences extrêmes : ‹ Le bon prince, le bon prêtre, n'est, dit-il, qu'un instrument dans la main du Seigneur qui s'en sert pour le gouvernement du peuple. Mais, si Dieu se retire de lui.il cesse d'être un instrument el alors il n'est plus qu'un * fer brisé ». Mais direz-vous. comment puis-je savoir si Dieu est avec lui ou non? Considérez si ses lois ou ses commandements sont en contradiction avec cc qui est la base ou la racine de toute sagesse, je veux dire les bonnes mœurs et la charité chrétiennes. » Cette assertion contient assurément quelque chose de très délicat et de très dangereux : la juridiction de la prédication chrétienne. laquelle dépend du pape, se trouverait liée dans le cas où le pape agirait contrairement â la morale à propos de ce droit de juridiction. Tel serait le cas pour l'excommunication contre Savonarolc. I ue excommunication ne vaut donc pas en soi : elle ne vaut que si elle est juste ! ct Savonarolc ne voit pas d'inconvénients à ce que ce soit le principal intéressé, la victime, (pii se fasse juge de la valeur d'une excommunication. Est-ce â dire qu'il renonce complètement à la valeur *in se* des actes du souverain pontificat, à sa juridiction obligatoire? A dire vrai, il biaise : ‹ Le pape, cxpîique-t-il, peut sc tromper de doux manières, soit par conviction, soit par méchanceté. · Obéir aux méchancetés ou fausses convictions du pontife romain, c'est aller ‹ contre l'invisible Église de Dieu ». ‹ Par conséquent, quiconque s'obstine à m'opposer l'excommunication ct prétend que je ne devrais pas enseigner celle doctrine, parle contre le royaume du Christ ct pour le royaume de Satan. · Sermon du 18 février 1498. Bnf. Savonarolc porte le conflit intérieur qui l'agite et qui agite les plus valeureux de scs contemporains sur le terrain de discussion suivant : est-ce la charité et la justice qui doivent primer ou bien faut-il laisser le champ libre aux exactions ct imm» ralliés des membres tarés d'une organisation ecclésiastique divine? Savonarolc inclinait â croire que l'Ég'ise de la terre, si divine qu'elle soit, ne vaudrait (pie pour autant (pie pratiquement elle coïnciderait avec la moralité de l'âme de l'Église. Savonarolc eût pu ajouter, en son temps où l'Église ralliait tous les esprits, que les membres tarés pouvaient être retranchés par une sorte de consentement œcuménique. Mais cette déposition (pii est facile à concevoir, la hiérarchie y pourvoyant, lorsqu'il s'agit de quelque clerc inférieur, est-il loisible aux chrétiens, même en un concile, de l'opérer lorsque le délinquant esl un pape? Loin du concile du Vatican cl de l'infaillibilité pontificale, les opinions des théologiens restaient fort confuses â la fin du xv· siècle. OrJe consentement universel n'accordait point une grande gloire céleste au pape régnant Alexandre VI : ‹ Le 14 juin 1197, écrit Pastor, op. c//., p. 500. on prétendit avoir entendu un grand bruit dans l'église de Saint-Pierre ct avoir remarqué dans l'intérieur des torches courant çà cl là portées par des mains invisibles; une somnambule déclara (pie les porteurs de torches étaient le prince des enfers et ses démons. Au mois de décembre suivant, on prétendit avoir vu dans le château Saint-Ange l'âme du duc de Gandin el l'avoir entendue pousser des cris épouvantables. Le 29 octobre, un terrible événement avait répandu la terreur : le tonnerre en tombant sur la poudrière du fort Saint-Ange avait fait sauter la partie supérieure, réduit en miettes la statue de marbre de l'ange et projeté d'énormes blocs de pierres jusqu'à l'ég'ise de Saint-C.else, sur la rive opposée du Tibre. » Grands ct extraordinaires présages au temps du pape Alexandre, écrit le chroniqueur vénitien Maliplero : le tonnerre a couru dans son antichambre. i) a eu l'inondation du Tibre, son fils lui a été enlevé par un meurtre abominable: el voici qu'une explosion a fait sauter le château Saint-Ange. ·

Il n'y avait pas tellement longtemps que saint Vincent Ferrier était mort. On l'avait canonisé en 1458. Ge dominicain était très vénéré au couvent florentin de Saint-Marc où frâ Angelico l'avait peint. Les contemporains en avaient gardé un intense souvenir. La dernière pièce du procès de condamnation de Jeanne d'Arc en 1431. en même temps qu'elle rejetait formellement la mission de la Puccllc, considérait le dominicain Vincent Perrier comme l'homme providentiel, le prophète prédicateur des derniers temps : les maîtres de l'université de Paris proclamaient dans celle pièce officielle : « (.'est notre opinion qu'il faut travailler avec d'autant plus de vigilance à repousser les atteintes pestilentielles dont l'Église est contaminée par les erreurs vantées des pseudo-prophètes ct des hommes réprouves, que la fin des siècles semble davantage imminente; car ces temps futurs cl périlleux, ccs jours derniers le docteur des nations les annonça, « quand les hommes ne maintiendront plus sa saine doctrine; - car ils sc détourneront d'ouïr la vérité pour se ton- « vcrlir à des fables. » Or, aux yeux des contemporains cl de tout le xv* siècle, l'œuvre d'assainissement de saint Vincent t errier avait en grande partie consisté à avoir éliminé un pse udo-papc d'Avignon, Benoît XI11, à avoir prêché pour cela contre lui un sermon fulgurant cl à avoir appuyé le concile de Constance. Depuis le concile de Constance, et non sans quelque abus In constitution officielle de l'Église semblait se modifier en réaction contre le monarchisme romain. Les doctrines dites conciliaires avaient nettement le dessus. On avait même prévu des réunions périodiques des conciles. Si les souverains pontifes avaient réussi ù éluder cc danger du parlementarisme ccciésiastique, leur procédé semblait un abus grave aux yc ux des populat ions. Les conciles du xv* siècle avaient montré que lrs papes mi pseudo papes risquaient leur tiare lorsqu'ils déplaisaient aux Pères conciliaires. Le crime de simonie en particulier était classique comme motif de

déposition d'un pape déjà considéré comme douteux à cause de sa simonie. D'aucuns allaient jusqu'à dire que le simoniaque n'était pas investi de sa fonction, même avec l'acquiescement implicite (lui public, qui ne pouvait acquiescer que pour autant qu'il ignorait la gravité de la simonie. Lorsqu'il s'agissait d'un ecclétique d'un rang inférieur, l'opinion de ces théologiens tutioriites demeurait de plus en plus traditionnelle dans l'Église. Dans son élude incomplète mais perspicace sur Savanarolc, le P. Hurtaud a insisté sur ce fait que la très grave simonie dont avait été affectée l'élection d'Alexandre VI le rendait pape douteux. Il y a mieux ; afin que le scandale d'une telle simonie élolgn ït à jamais un Indigne du Siège apostolique, deux ans après la mort d'Alexandre VI, en 1505. son successeur Jules IL par sa bulle *Cum tam divino,* déclarait que serait nulle dorénavant toute élection de l'évêque de Rome obtenue par des moyens simoniaques. Le cas d'Alexandre VI poussait donc les théologiens contemporains à admettre des sévérités légitimes plus ou moins semblables à celles du fougueux Savonarolc. En 1195, lorsque Je roi de France Charles \ 11l vint à Borne, il s'en fallut de peu que le très douteux Alexandre ne fût déposé. L'évêque de Saint-Malo. Briçonnel, écrivait à la reine ; ‹ Notre Saint-Père est plus tenu au roi qu'on ne pense. Car si le dit Seigneur eût voulu obtempérer à la plupart de Mcsseigneurs les cardinaux, ils eussent fait un autre pape, en l'intention de réformer l'Église ainsi qu'ils disaient. » — ‹ Avec le roi, raconte Commines, étaient bien dix-huit cardinaux et d'autres qui tous voulaient faire élection nouvelle ct qu'au pape fût fait procès. Deux fois l'artillerie tut prête, comme m'ont conté les plus grands, mais toujours le roy par sa bonté y résista. » Voir l lurtaud. *Lettres de Savonarole aux princes chrétiens pour la réunion d'un concile,* dans *Retuie thomiste,* 1899, p. 631-674, en particulier p. 658 ct 667.

Savonarolc était d'autant plus porté à insister sur la tare simoniaque d'Alexandre VI. qu'une de scs prophéties avait précisément consisté à dire qu'il viendrait un pape simoniaque. Mais sur ce double point si important de la simonie d'Alexandre el de la prophétie *réalisée* de Savonarolc le mieux est de laisser paraître le texte bourré de références de Pastor, op. *cil.,* p. 367-370, auteur pourtant peu suspect de sympathie en faveur de Savonarolc : « Ascanio Siorza se rendant compte qu'il devait renoncer à l'espoir de devenir pape sc montra disposé à écouler les offres séduisantes de Borgia. Celui-ci lui promit, outre sa charge de vice-chancelier el son propre palais, le château de Nepi, l'évêché d'Erlau avec son revenu de 10 000 ducats ct d'autres bénéfices encore. Une fois entré dans cette voie, il prit l'engagement de donner au cardinal Orsini les importantes places fortes de Monticelli ct de Soriano, la légation de la Marche et l'évêché de Carlhagène; au cardinal Colonna, l'abbaye de Subiaco avec tous les châteaux environnants; à Savelli, C.ivita Castellana et l'évêché de Majorque; à Pallavicini, l'évêché de Pampclunc; à Jcan-Michicl, l'évêché suburbicaire de Porto; aux cardinaux Sdafenali, Sanseverino, Biario et Dominique de La Bovere. de riches abbayes el des bénéfices de grand rapport, (.'était de la simonie pure, mais le résultat de cette intrigue était d'assurer avec les voix de Borgia el celles des cardinaux \rdinico della Porta et Conli, entièrement aux ordres de Sforza. un ensemble de quatorze voix. Il ne s'en fallait plus que d'une voix pour atteindre la majorité des deux tiers. E le fut difficile à obtenir... (L'un) ne voulait à aucun prix entendre parler de l'élection de Borgia, (un autre) refusait également de se prêter à ce scandaleux marchandage. Restait le vieux Ghcrardo : âgé de quatre-vingt quinze ans, il ne jouissait plus de toutes scs facultés; il se laissa circonvenir par son entourage ct sa voix fit pencher la balance en faveur de Borgia... qui fut proclamé pape... (.et évs noment produisit une déception générale : il était le résultat d'intrigues o la simonie la plus impudente avait joué le principal rôle. ‹ Ainsi, dit l'annaliste de l'Église, par ‹ un décret mystérieux de la Providence, se trouvait ' investi de la dignité suprême un homme qu'autrefois « l'Ég isc n'eût pas même admis dans les rangs infé- ‹ rieurs du clergé a cause du dérèglement de scs mœurs. » Alors s'ouvrit pour l'Église romaine une ère d'ignominie ct de scandales. »

‹ Savonarolc l'avait pressenti; ct scs prédictions se réalisaient : le glaive de la colère divine s'étoit tourné vers la terre; le châtiment commençait. · Il est intéressant que Pastor reconnaisse franchement que la prophétie de Savonarolc s'était réalisée. Savonarolc. qui avait prévu les huit années de sa prédication, a prévu aussi l'occupation du siège romain par un simoniaque. Il y avait dans cc succès de quoi l'enhardir pour son opp >rtune action réformatrice.

Ce qu'.Mexandrc VI pouvait redouter le plus, cc qui devait paraître à Savanarolc le plus efficace, c'était la réunion d'un concile général pour juger l'indigne et casser son élection vicieuse. Savonarolc était a cc moment-là à la tête de la république florentine. Il était l'allié du roi de France Charles VIII. Cc dernier songeait effectivement à réunir un concile. Le 7 janvier 1497. le roi avait demandé à la puissante université de Paris un avis motivé sur celte question du concile. Fallait-il réunir un concile général ou au moins un concile français? Les douze députés de l'L'niversité tirent un rapport qui concluait que. d'après le concile de Constance, on devait réunir un concile général tousles dix ans, surtout lorsque se faisait sentir un plus grand besoin de réforme. Les douze députés universitaires précisaient que le concile pouvait et devait sc réunir en dehors du pape si le pape y faisait opposition. Le roi. allié de Savonarolc, avait d'autant plus envie de réunir le concile que les affaires de la réforme de l'Église l'intéressaient vivement. Voir IIcfeJc-Leclerc, *Histoire des conciles,* t. vin *a,* 180-181.

En présence de cette attitude du roi de France. Savonarolc agit vivement cl profila de î'occasion favorable. Il adressa à l'empereur, aux rois de France. d'Angleterre, d'Espagne et de Hongrie des lettres en faveur de la réunion du concile œcuménique. On a dit (Perrens. *Jérôme Savanarole,* p. 233) que. dans ccs lettres. ' Savonarole s'attache à développer cette maxime de Jean Hus que le pape n'est pas le successeur véritable du chef des apôtres si scs mœurs ne sont pas semblables à celles de Pierre. ▮ En vérité.les textes indubitablement authentiques des lettres ne sc placent pas exactement sur ce terrain et sont extrêmement précis ct virulents. Voici le passage essentiel de la lettre adressée à l'empereur : · Toutes les abominations. toutes les scélératesses se répandent sans pudeur par toute la terre et vous gardez le silence ct vous vénérez la pestilence assise sur la chaire de Pierre. Voilà pourquoi le Seigneur, irrité de cette intolérable corruption, depuis quelque temps déjà a permis que l'Église fût sans pasteur. Car je vous atteste au nom de Dieu, *in verbo Donuni,* que cet Alexandre VI n'est point pape el d'aucune façon ne peut l'être. Car. outre le crime exécrable de simonie, par lequel il a dérobé la tiare par un marché sacrilège ct par lequel chaque jour il met aux enchères et confère aux plus offrants les bénéfices ecclésiastiques, outre ses autres vices connus de tous, (pic je passerai sous silence, voici ce que je déclare en premier lieu, *hoc primum assero,* ce (pie j'affirme en toute certitude : cet homme n'est pas chrétien, il ne croit même plus qu'il y ait un Dieu, il passe les dernières limites de l'infidélité et de l'impiété. H est d'autres forfaits secrets, en exécration au monde

entier que Je vous révélerai en temps et lieu convenables; ainsi Dieu l'a ordonné. C'est pourquoi, dc la part du Dieu tout-puissant, duquel vous avez reçu la dignité impériale, sérénissime César. Je vous avertis et vous adjure, parmi tous les autres défenseurs dc la République chrétienne, de laisser dc coté toute ambition ct rivalité terrestres pour apporter tous vos soins â la réunion, dans un 'leu convenable ct libre, d'un concile solennel, qui puisse sans retard venir au secours des âmes en péril ct dc la nacelle de Pierre en perdition. Autrement vous n'éviterez point une faute très grave ct vous n'échapperez pas A la colère de Dieu. **J**'écris pareillement, ct par ordre de Dieu, au Roi très chrétien de France, aux rois sacrés d'Espagne, d'Angleterre ct de J longric, pour que tous ensemble travaillent avec entente ct concorde pour le salut commun. »

On voit qu'emporté par son exaltation toujours grandissante, Savonarole ne sc contentait plus de declarer le pape douteux A cause d'une élection shnonlaque. Il le déclarait nul A cause d'athéisme. C'était faire IA un procès dc tendance bien dangereux ct peut-être bien injuste. Le pire arriva : une des lettres fut interceptée. Il n'est pas douteux qu'en présence de cc péril de déposition que lui faisait courir Savonarole, Alexandre VI nesc soit décide A sévir contre lui avec la dernière vigueur, après avoir été longtemps disposé A montrer dc l'indulgence.

Mais encore une fois, l'extrême violence de Savonarolc contre Alexandre VI n'était pas une exception. Ce procédé entrait dans les mœurs du temps. En 1501. un pamphlet anonyme adressé à un baron romain exilé auprès dc l'empereur, trois ans après la mort de Savonarole dira d'Alexandre **VI**:· Tu es dans une profonde erreur, cher ami, si lu te ligures qu'il existe un moyen dc faire la paix avec ce monstre... Il te faut découvrir la plaie spéciale dc Rome nu véritable médecin. Expose à l'empereur et aux autres princes tout le mal que cette bête maudite a fait A la chrétienté, raconte les abominables crimes qui se commettent au mépris de Dieu... Décris A la diète ces crimes, ces furieuses débauches. C'est bien gratuitement que la chrétienté s'en prend au Turc... car cc nouveau Mahomet laisse l'ancien bien loin en arrière avec ses crimes honteux, et il a achevé dc ruiner ce qui restait encore dc religion ct de foi. Le temps de l'Antéchrist est venu déjà, car on ne peut pas imaginer qu'il surgisse jamais un pire ennemi dc Dieu, du Christ cl dc la religion... Borgia est le réceptacle dc tous les vices le plus profond qui sc puisse imaginer. Il a faussé toutes les notions du droit divin et humain. Puissent les princes venir au secours de l'Église chancelante ct conduire au port la barque dc saint Pierre secouée sur les îlots déchaînés! Puissent ils rendre à la ville de Home la justice ct la tranquillité! Puissent-ils balayer cet homme de perdition né pour la ruine dc cette ville. » r.isl T, op. *cil.,* l. vî, p. 10G-107.

III. Prophétisme ou pseudo-prophétisme. A partir de 1191, Savonarole ne put plus résister A l'esprit prophétique qui l'animait. Je me souviens, dit-il, que pénétrant au Dôme en Γπη 1191 et mon termon déjà composé sur des visions, j'envisageais la |M>ssibilité de les supprimer cl de m'abstenir entièrement de ce sujet a l'avenir. Dieu m'est témoin que je priai la journée cl la null entières jusqu'A l'aube, et que toute autre voie, toute autre doctrine me furent refusées. Vers l'aube, las cl déprimé par la longue veille, j'cnlcn<Hs. alors que je priais, une voix qui disait · Insensé, ne sois-tu pas que Dieu te commande • dc suivre la même route? · Et cc jour là, je prêchai J un sermon terrible. » Une autre fois, en chaire. Il l'écrie : · Je ne voulais pas parler en votre nom, ô Seigneur, mais vous avez été plus fort que moi; vous m'avez dominé; votre Verbe est devenu semblable à une flamme brûlant la moelle de mes os; el pour cette raison je suis devenu un objet de dérision et d'opprobre parmi les hommes. Mais j'invoque le Seigneur nuit ct jour et je vous le dis : les temps nouveaux sont proches. · Qu'il lui faille prêcher ct prophétiser jusqu'en matière politique, cela ne fait pas reculer le hardi dominicain. Il s'appuie sur l'exemple des gloires de son ordre : saint Dominique, saint Pierre martyr, sainte Catherine de Sienne qui n'ont pas négligé de se mêler ardemment aux affaires dc ce monde. Tel est du moins l'avis de Savonarole.

Parmi les prédictions de cc dernier, il est très remarquable que certaines se sont parfaitement vérifiées. L'historien Schnitzer a insisté sur ce point capital autant qu'il le fallait. En 1191. l'apôtre florentin annonça sans sc tromper la mort de Laurent de Médlcis et celle d'innocent VIH. Il annonça des événements humainement imprévisibles comme la séparation de deux congrégations dominicaines ; la lombarde et la toscane. Plusieurs autres prophéties sur Charles VIH ou sur les Medicis se sont réalisées comme il l'avait prédit. Savonarole qui avait assigné huit années au terme de sa prédication, et cela sans se tromper, a aussi indiqué quel serait son genre de mort, non dans son lit, mais sur un bûcher et nu milieu de la place de la Seigneurie. H a dit qu'on lui passerait la corde au cou rt que ses cendres seraient jetées dans l'Arno. Si les circonstances de la réforme dc l'Église qu'il n annoncée comme devant suivre une ère de calamités n'ont pas été conformes, dans le détail, a ses paroles. *grosso modo* il n'en a pas moins prévu, en fait, ct la réforme luthérienne ct la contre-réforme décisive du catholicisme A l'époque du concile de Trente. Tout cela n'est aucunement négligeable.

Pourtant on ne saurait faire dc Savonarole un prophète pleinement inspiré de manière surnaturelle, il peut en effet sc produire qu'un homme soit vertueux parfois jusqu'à l'héroïsme, qu'il soit animé des meilleures intentions, qu'il s'estime, dc bonne foi, inspire du Saint-Esprit... ct que l'on constate ensuite que certaines au moins de scs prophéties ne se sont point réalisées. Tel semble bien être le cas de Jérôme Snvonarolc· Or, en matière de prophéties, Savonarole ne connaissait pas les demi-mesures. Devant cc qu'il considérait comme les crimes de la papauté il s'imaginait, A la lettre, qu'il était le nouvel Amos, chargé de corriger le grand prêtre.

Plusieurs de ses prophéties se sont avérées fausse*. Il prédisait à la république de Florence qu'elle s'agrandirait de toute ΓItalie. Or, trente-deux ans après sa mort, la république florentine disparaissait. Il annonça A maintes reprises que les Turcs et les infidèles avant dix ans se convertiraient A la religion chrétienne... Surtout, contre la Rome papale il se répandit en menaces, en annonces apocalyptiques qui heureusement ne se réalisèrent point : « O Italie! criait-il en chaire, ô Rome! je vous mettrai entre les mains de gens qui vous bouleverseront jusque dans vos fondements. Je sèmerai parmi vous la peste, une peste si terrible que peu de monde y résistera. Je c nduirai en Italie el A Rome des hommes aux passions brutales. L'herbe croîtra dans les rues, les roules seront comme les bols ct les forêts... Italie! Combien dc fols ces malheurs t'ont ils été prédit*. Je t'ai exhortée dc la part dc Dieu à faire pénitence. Rome, je t'ai dit de faire pénitence. Milan, je t'ai dit de faire pénitence. Je l'ai dit A tous les sages du monde: il n'y a pas d'autre remède que la pénitence. Mais vous ne voulez pns croire, vous ne voulez pas prêter l'oreille... C'est pourquoi Dieu dit:· Je déteste votre orgueil et je hais vos « demeures. Elles seront brûlées cl rasées; vous irez A la • maison du diable. Halle, lu ne veux pas croire. Bah! dis-tu, Amos parlait ainsi pour son temps rt non pas

pour le nôtre! Et moi je vous répète que les paroles d'Amos s'accompliront de nos jours. »

IV. Influence dans l'ordre. des frères prêcheurs. — Les confrères dominicains de Savonarole, enchantés de ses premiers succès apostoliques, l'avalent placé à In tête du couvent célèbre de Saint-Marc et des diverses maisons religieuses qui en dépendaient. Savonarole se trouva non seulement engagé dans les tracas d'une administration et dans des luttes avec d'autres congrégations dominicaines, mais dans toute une entreprise dc réforme monastique qu'il prit singulièrement à cœur. Il s'engagea dans cotte affaire avec le zèle, la fougue et le manque de mesure que l'on peut deviner. Il s'attacha surtout à la formation des jeunes religieux. Il y mettait beaucoup de gaîté, mais Il était austère ct d'une manière quelque peu étriquée. Il développait surtout chez les novices le goût et la pratique des études scripturaires. La piété qu'il prônait était exempte de toute complication mystique, sans mièvrerie, mais trop rigide. Il avait réussi à faire entrer au couvent de Saint-Marc tout cc qui comptait dans la jeunesse intelligente de Florence. On dit que Pic de La Mirandole faillit prendre l'habit de Saint-Dominique.

Le froc blanc des frères de Savonarole, à force de pauvreté, était devenu une courte et étroite tunique ne dépassant pas les genoux. La nourriture était insuffisante. Savonarole institua un tel communisme que tons les biens de la communauté ayant été abandonnés, les religieux gagnaient par leur travail leur maigre pitance. Les quelques privilégiés de la prédication, exempt*· de cette tache servile, avaient toutes les facilités requises pour leur ministère.

Λ se mêler de tant de difficultés de la vie religieuse, Savonarole s'attira beaucoup de haines. Comme il advint dans le cas de Luther, ct quoiqu'il ait eu des ennemis de bonne foi, l'aspect querelle de moines ». quoi qu'on en ait dit, est bel et bien un aspect réel du cas de Savonarole. D'aucuns franciscains travaillaient à le perdre. Quant au (rate Mariano de Gcrmazzano dont sa gloire avait éclipsé le renom de premier prédicateur de Florence, il alla même à Home prêcher devant les cardinaux contre les crimes dc Savonarole. Son sermon fut d'une violence inconcevable. Il le traita de · juif, gredin, coquin, filou ». Il déclara : · Il porte une robe courte ct prêche la pauvreté. mais ses poches sont doublées d'argent : croyez-moi je sais cc que je dis. Il faut un moine pour comprendre un moine; nous avons plus de pelures qu'un oignon; si vous voulez vous renseigner sur l'un dc nous, adressez-vous à un autre. »

V. Doctrines et ‹iuvrrs. Les divers écrits ou publications dc Savonarole s'inspirent d'une piété, vive jusqu'au lyrisme et parfois jusqu'à l'exaltation. L'auteur est seconde dans ses divers écrits par un talent d'exposition remarquable. Mais il ne faut lui demander aucune révélation nouvelle concernant les voles mystiques. Il suit assez là-dessus saint Bcnaventure. Il ne faut pas lui demander non plus une dialectique puissante, susceptible de renouveler les positions des philosophes. Sa doctrine philosophique est le thomisme qu'il a exposé de la manière la plus littérale, avec le dessein évident de n'en retenir que l'essentiel, la moelle. Il n'a pas du tout la mentalité d'un commentateur verbeux. Ainsi son *Triomphe de la Croix* constitue une apologétique dont on a remarqué Kappareniement avec la *Somme contre les gentils* de saint Thomas. Mais combien l'appareil dialectique sc trouve simplifié par Savonarole. Le réformateur florentin n'admirait point les verbiages profanes des humanistes.

Il est curieux dc relever avec Ch. Jourdain. La *philosophie de saint Thomas d'Aquin,* t. n, p. 213. que Savonarole était soupçonné par ses contemporains dc réduire le libre arbitre dc l'homme afin dc faire dc Dieu ▮ la cause ct le principe absolu de notreirérite». Cette théorie dc la justification, assez semblable a d'autres qu'on volt apparaître un p<u partout à cette époque, prépare peut-être, sinon Luther, du moin·· Lefèvre d'Étoples. Il y a lieu dc remarquer en particulier que Cold, le pré-réformateur anglais, ne sera pas sans attaches avec les milieux florentins où brillaient Savonarole ct Pic dc La Mirandole.

Charles Jourdain trouve que la doctrine politique dc Savonarole paraît moins favorable à la papauté que celle dc son maître saint Thomas. D'autre part, craignant de voir les tyrans régner à Florence, le dominicain réformateur tourne le peuple florentin vers la démocratie. *Op. cit.,* p. 257.

Quétif ct Echard, dans les *Scriptores sacri ordinis prédicat.,* ont dressé une liste d'environ quatre-vingt-dix ouvrages dc Savonarole dont quelques-uns sont de simples épîtres, mais dont d'autres forment de gros volumes. Certains ont eu en leur temps, ct même depuis. la plus large diffusion ct ont été l'objet dc rééditions multiples. Citons, en dehors des recueils de scr mons ct du *Triomphe de la Croix* dont nous avons parlé, des lettres assez nombreuses, des opuscules de piété, tout un précis de philosophie, *Compendium totius philosophie,* calqué sur saint Thomas, un *Tractatus de simplicitate vil# chnstianre* où l'on comprend pourquoi l'auteur est ennemi d'une piété trop fleurie, un *Dialogus spiritus et anima?* et un *Dialogus alter spiritus el sensus,* un *Tractatus de vitæ spiritualis perfecttone* inspiré de saint Bonaventure, un *Tractatus de mysterio Crucis,* un opuscule *De beneficus Christi,* une *Expositio t rationis Dominior;* des écrits en langue florentine : *Esposizionc sopra la orazione dclla vergine gloriosa Ave Maria; — Trattato dell* humilità; — frattato dell* amore di Giesu Christo; Trattato delT orazione; — Altro trattato dell orazione; — Dieci regale convenienti da orare nel tempo dclla tribolazionc;— Regale del ben innere; — llcgole del viver cristianamente; — Operetta... sopra i died commandamenL ;— Trattato de misled della messa; — Della per/ezione del stato religioso...; Selle regolc utilissime a tutti religioni; — Regolc... di river nella religione; — Della per/ezione e delle tentazioni,* etc... Savonarole a composé des *Expositiones* sur divers psaumes, un *Compendium logica* libri decem,* un *Liber de disciplinis sive de divisione, ordine el utilitate omnium scientiarum...,* un *Eruditorum confessorum,* un *Hecollcctorium rudimentorum theologi#;* un ouvrngc.De/ *reggimcnlo e governo di Firenze,* un écrit *(.oniro all* astrologia divinatrice,* une *Apologia de Fratri della Congregatione di San Marco,* etc., etc.

VI. Juc.i miats sir Savonarole. — On a maintes fois cité les noms de saints personnages qui ont cru à In sainteté de Savonarole ct presque à sa mission L'énumération la plus complète s'en trouve dans l'ouvrage du P. Emm.-Ccslas Bayonne, *Étude sur Savonarole.* Paris, 1879. in-16, 12 I pages. Get ouvrage qu'on a beaucoup dénigré n'est sans doute pas si sol que certains l'ont cru, puisque l'ouvrage récent le mieux informé sur Savonarole est également favorable au réformateur florentin. C'est l'ouvrage de J. Schnitzer, *Savonarola. Ein K ulturbild aus der 7.dt der Renaissance,* Munich, 1921, 2 vol. in-K L'auteur a été mêlé aux affaires du modernisme. On devra sc méfier dc ses jugements dc valeur dès qu'il est question de la papauté.

A l'opposé, un historien très réputé, L. Pastor, a décrit en termes assez sombres le débat de Savonarole ct d'Alexandre VL Les historiens récents insistent sur le caractère de faux prophète qui caractériserait Savonarole. Il y a certainement là une part dc vérité. Voir en particulier Bulph Boeder, *Savonarole,* trad, franç. par B. Prenez, Paris, 1933, in-8", 251 p., biographie

psychologique o: la sympathie requise n'exclut pas des jugements sévères sur l'imprudence du personnage et HnutHité finale de sa tentative apostolique.

Savonarole a suscité des etudes historiques fort Intéressantes, puisque l'élude française dc Perrons (1853) «t l'étude italienne de Villari (1879)nesont pas complètement vieillies. Il mérite cependant encore des travaux de mises au point. Pour y parvenir, il ne faudra pas oublier que Savonarole a vécu comme â égale distance de Vinrent Ferrier et de Jean Iluss. d'une part, et de l'autre, de Lefèvre d'ÉtapIcs et de Luther. Il n manifesté à la fois des traits dc sainteté héroïque cl contre le Saint-Siège un orgueil arrogant. Il a été faux prophète cl pourtant il ne se trompa point en des prophéties importantes. Il a eu plus «l'intelligence, surtout plus d'intelligence chrétienne que ses contemporains, puisqu'il a prévu que l'Église tombée fort bas, étant divine, remonterait fort haut.

Sans doute, sa désobéissance a été gravement présomptueuse. Mais l'article du P. Hurlaud que nous avons cité montre assez ses circonstances atténuantes. El il n'était pas inutile qu'une grande conscience chrétienne réclamât un concile réformateur, comme un premier désir du saint concile de Trente.

Il e*l iinpo'siblc dc rédiger une bibliographie tant soit peu complete dc Savonarole. Le* indication* «pie Ton trouvera ici donneront seulement une première orientation.

L (Euvni.s m: Savonarole, Il n'y a pas *iVŒuvres complètes* de Savonarole, el il n'eut pas facile dc dresser In liste exacte de sc* production* littéraires. L'/ùite *nationale di cultura* de Florence a pris récemment l'initiative d'une nonvêle édition dc tous te* sermons; 3 vol. ont actuellement paru. Pour se renseigner sur le* éditions anciennes recourir au catalogue de la *IhbliMcca Savonarullana,* Florence. 1898, Ce qu'il y a dc plus accessible en ce moment ce sont dc* recueil* dc morceaux choisis.

I· *Sermons et lettres.* Anonyme, *Sermoni e predichc di Frù G. Savonarola,* Prato, 1816; I'. Villari et E. Casanova, *Seelta di predichc c ncrilti di Frù G. Savonarola, con nnovi documenti Inlorno alla sua vita,* Florence, 1898; M. Ferrara. *Predicts c scriltl di F. G. .S'.,* Milan, 1930, avec une bibliographie considérable; 11. Schotmûller, *Predigten ausgcwdhlt und ùbemelzt,* Berlin, 1901; B. Bidolll, *Seelta di Lettere,* Florence. 1932; J. Schnitzcr, *H. Savonarola. A usivahl ans t'inrn Schrlflen untl Predigten.* lena, 1928.

2· *Traitât Ihrologiqucs ct spirituels.* Edition nouvelle du *Trlonjo della Cruce,* par F. Ferrell, Sienne, 1899; du *Trattalo circa it reggtmrnto e governo delta cilla di Firenze,* par A. Ile Ilhins, Florence, 1817; le B. I*. Einni.-Ccda* Bayonne. O. I*., a donne en trois volume* <le hi *Riblio· thèque dominicaine* la traduction française des *Œuvre* spirt· turtles choit ici dr J. Savonarole,* Paris, 1875-188).

3' *Poèites.* Edition A. Dc Hlans, Florence, 1817; édition C. Capponl, Florence, 1862, réed. en 191 I.

Il Vik. Il y a deux vies dc Savonarole écrites par deux contemporains· fervents admirateurs : Jean-François Pic dc La Mlrandole, Vi/α *R. P. Fr. Hier. Savonarole.* publiée pur Quétlf, Pari*. 1671, 3 vol., cl P. Burhimacchi (♦ 17191, I'iti *del P. Fr. Girol. Savonarola,* publiée seulement par Mansi en appendice û l'édition de* *Miscellanea* de Baluze, cl séparément à Lucquc*, 1761. Le* renseignement* fourni* parce* biographe* doivent être corrigés ou compléte* par des document* plu» récemment publiés : AL Ghernrdi, Nuovf *documenti c studi inlorno « G. Savona· rota.* I'l irrtico, 1876; 2· éd., Florence, 1887; surtout I Schnllzrr, I volumes de *Qurllcn und Forschungen zur Geschichte Savonarola.* 1962. 1901. 1901. 1910.

Parmi le* biographie* moderne* ct contemporaine*. Il tant nu m dn* signaler : A.-G. Hudrlbach, *H. Savonarole und trine Zeil.* Hambourg, 1835; E.-T. Perren*. Jérdmr Saoofiiindr, Pari*. 1833 (trad, allemande par F, Schroder); P Villari, *Storia di G. Savonarola e de* suoi tempi,* Florence, 1859-1861. 2 vol.; 2· éd.. 1887-1888; 3· éd., 1910; <· «si., 1926, trad, française, par G. Gruyer, Pari*. 1871; tra t allemande par M. Berdu*chek. Leipzig, 1868; mais surtout .L Srhnitzrr, //. *Savonarola, cin Kutturbild au* der Zrtt der IPnaitsancr,* Munich, 1921,2 vol. (une seule pagination), nu t. n, p. 897-992 une histoire très complète de la littérature relative a Savonarole. \ côté dc* biographie* proprement «litc*. il faut faire étal «les histoires générales dc l'Italie ct de In papauté. Citons seulement L. Bankc. *Savonarola und die florentlnhchc Rcpublik,* dan* *IHstorisch· biographtttthr Studien,* Leipzig, 1877, p. 81-357; L. Pastor, *Geschichte der Pdpste,* 3* éd., t. m, 1925, p. 379-118; attaqué pour sa sévérité, voire son injustice à l'endroit de Savonarole (cf. P. Luolto, *// vero Savonarola c il Savonarola di Pastor,* Florence, 1897), Pastor répliqua par une brochure: *7ur iiciirthellung Savonarola*,* Frlbourg-cn-B., 1898.

On trouvera un excellent rial des travaux en cour* sur Savonarole dan* l'article pondéré el sûr du I*. Taurltono dans le *Dizionario encictopedico,* publié par l'Unione llpogmllca éditrice torinesc(U. T. E. T.),Turin, 1937 ; voir aussi H. Palmarocchi, dans l'*Enciclopordia italiana.* I. xxx, 1936.

M.-M. Gorce.

1. SAVONE (Laurent-Quillaume do), frère mineur conventuel italien du xvc siècle, appelé aussi *de Trauersagni** par L. Wadding, *Annales minorum,* 3e éd., t. xiv, an. I I79, n. xv; *Scriptorcs ord. min.,* 3e éd.. p. 158; P. Ridolfl de Tossignano, *Historia seraphicie religionis,* I. ill, Venise, 1586, p. 328 v°, et *Traversari,* par N. Papini. – Né à Savone, vers 1414, il étudia pendant cinq ans à Padoue et à Bologne, sous la direction de François de Savone, du même ordre, qui, en I 17! devint pape sous le nom de Sixte IV. Scs élude* terminées, Laurent-Guillaume de Savone enseigna la théologie â Paris et à Oxford, comme en témoigne pour cette dernière ville une *epistola nun· eupatoria,* écrite en avril 1485, à Londres, ct adressée à Guillaume Waynllete, qui se lit en tête dc son ouvrage *Triumphus amoris Domini nostri desii Christi,* et dans laquelfc il loue la fondation dc Magdalen College, dont Il décrit le site, la construction, la bibliothèque, etc. En I 178 il résida à Cambridge où il composa la *Khe· torica.* En 1485 il était ù Londres, comme nous l'avons dit. Plus tard il retourna à Savone, où il mourut en 1495.

Laurent-iiuillaumc est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont un des principaux est *Rhetorica nova ex dictis trslimoniisque sacratissimarum Scripturarum doctorumguc probatissimorum compilata rt confirmata,* uu *Margarita cloquentiir castigatic ad eloquendum divina accomodata,* Saint-Albans, dans le comté de Hertford, en Angleterre, 1480. Voir L. Hain. *Repertorium bibliographicum,* t. n, 2e part., Berlin, 1925. n. 14 327, p. 278-279, où il est dit aussi que cet ouvrage fut *compilatum in alma universitate Cantabrigiiv anno Domini H7S, dic 20 fulii;* W.-l). Macray, *Annuis* o/ *the Bodleian library,* 2* éd., Oxford. 1881, p. 370, donne I 189 comme année d'édition.

Laurent-Guillaume composa encore *: Dialogus de vita tvlerna ct ocra felicitate in tres libros divisus; De bono conjugali sive matrimoniali; De pudicitia beata· Virginis; Triumphi quinque Jesu Christi Redemptoris, scilicet sapientia·, fortitudinis, justitia:, clementia:, umoris,* dont le dernier : *Triumphus amoris Domini nostri Jesu Christi* semble avoir été composé au couvent de Saint-François des conventuels ὐ Londres, en avril 1185, ct qui est conservé dans le ms. *4^0* de Lambeth Palace â Londres; *!n libros septem dialogorum, seu directorium vita humana:, seu directorium mentis in Deum,* qui débute *Quum plures nationes,* fut écrit â Savone, en I 192, ct est contenu dans le ms. C/.. X. *246,* de la bibliothèque de Saint-Marc, à Venise, selon A.-G. Little, *up. cit.,* p. 260; *Arenga dc epistolis faciendis,* commençant : *Conquestus mccum es,* ct conserve dans le ms. *lat. I* de la bibliothèque d'Élat à Munich. Selon L. Wadding, *Scriptores ord. min.,* 3* éd., p. 158. et J.-H. Sbaralea, *Supplementum,* 2' éd.. t. n, p. 107. un certain nombre d'ouvrages inédits de Laurent-Guillaume auraient été conservés à cette époque flans la bibliothèque des conventuels à Savone.

L. Wadding. *Annale minorum,* 3· éd.» I. xiv, an. 1479, n. xv, Qunracehl, 1933, p. 267; *Scriptores ord. min.,3ᵍ td..* Borne, 1906, p. 158; J.-IL Sbaralra, *Supplementum,* 2· éd..

t. n. Home, 192L p. 1G7: P. Illdolfl dc Tosdgnnno, *Historia leraphiciv religionh,* I. HL V«» i'se, 1586, p. 328 v'; N. Papinl, O. M. Conv., *lactores publia ord. fr. min. coriornlualium a* sæc. X/// *ad swc. XfX,* dans *Mbeell. franc..* t. XXX!. 1931. p. 171 et 173; 1l. Wharton, *Anglia sacra.* t. i. Ixïid'rs. 1691. p. 32G; A.-G. Little, 77ir *grrg friars in Oxford.* dvis *Oxford hhdor. Soclclth* t· xx. Oxford. 1892. p. 205-266.

A. Teltaeht.

2. SAVONE (Ootavlon do) (Dias'), frère ml· ncur capucin italien (xix· siècle). Natif dc Savone, il avait acquis, avant d'entrer dans l'ordre, le grade de docteur en médecine. Il appartint â la province dc Gênes, où il exerça la charge dc lecteur en philosophie et en éloquence. Il mourut le 27 octobre 1877. Il a laissé un certain nombre d'ouvrages : *Trattato completo di antropologia,* destiné particulièrement aux médecins, aux philosophes et au clergé tant séculier que régulier, en trois vol. in-1°, inédit, conservé dans les archives provinciales des capucins à Gênes; *Lezioni di sacra etoguenza,* dédiées au général Venancc dc Turin. Gênes, 1851-1852, en trois vol. in-8®. 32 I, 191 ct 508 p., ouvrage fort apprécié, comme en témoignent les multiples éditions, qui sc succédèrent à brefs intervalles : Gènes, 1851 (2e éd.); Milan. 1857 (3e éd.); Savone, 1875 (4e éd.); *Dette memorie particolari c spccialmcnte degli nomini illustri delta città di Savona di Giovanni Ver· zellino, curate e dociimcntatc dal can. arcipr. Andrea \stengo,* Savone, 1885-1891.

Er.-Z. Molilno, O. M. Gap.. / *cappuccini Genovcsi,* t. i, *\ote biagraftehe,* Gênes, 1912. p. 66-68 et 301.

A. TIIBTAEHT.

1. SAXE (Conrad do), frère mineur allemand du xiiPsiècle, appelé *Conradinus, Chunradus. Saxo. Holthniker, Holtnighkcrus, Holxingarius. Holzinqarius, de Brunopoli, de Brunswick,* etc. Des indications fournies parles manuscrits, qui contiennent les œuvres de ce franciscain, les éditeurs du *Speculum B. Marin* virginis* du fr. Conrad, dans *Bibliotheca franc, ascet. Medii .Evi,* t. n, Quaracchi, 1904, p. vm-x.sonl parvenus à préciser que le fr. Conrad est originaire de Brunswig, dans l'ancienne Saxe inférieure, qu'il s'appelait de son nom de famille llolzinger et qu'il appartenait à la province saxonne des frères mineurs. N Glassberger, dans sa *Chronica (Analecta franc.,* t. n, 1887), nous apprend qu'il était lecteur au couvent de llikicsheim. quand, au chapitre général de Lyon du 13 juillet 1245 (il faut lire en réalité 1217), le fr. Gottfridus sc démit comme provincial de Saxe cl que le fr. Conrad fut institué â sa place comme vicaire provincial. Devenu provincial, il exerça ses fonctions jusqu'en 1262, où il sc démit. Conrad fut réélu provincial en 1272, et mourut en sc rendant à Assise, pour y assister au chapitre général (Bologne. 30 mai 1279). N. Glassberger. *ibid.,* p. 69 70. 70, 83 cl 93.

D'après P. Kidolfl dc Tossi guano, *Historia scraphicæ religionis,* I. III, Venise. 1586. p. 312 r°. et L. Wadding, *Scriptores,* 3· éd.. Borne, 1906, p. 65, le fr. Conrad serait l'auteur d'un *Commentarius in Sententias;* d'un traité *Super arationem dominicam c* de salutatione angelica,* de *Sermones de tempore, de sanctis et pro quadragesima,* de commentaires sur plusieurs livres saints. Les éditeurs du *Speculum B. Maria: virginis* cité, p. x ii-x iv, énumèrent les ouvrages, dont ils ont trouvé des manuscrits dans les bibliothèques : parmi eux le principal est sans conteste le *Speculum beata* Marin* virginis* ou *ExpoSitfô salutationis angeliar,* qui fut attribué à tort, pendant plusieurs siècles, ù saint Bonaventure et publié dans les différentes éditions des œuvres du saint. Voir J.-II. Sbaralea, *Supplementum,* 2* éd., t. i, p. 21 Let *Speculum,* éd. cit., p. xxvm. Il n'est plus repris dans l'édition de Quaracchi. Voir *Opera omnia S. Bonaventurir.* t. x, *Dissertatio de scriptis scraphici doctons,* Quaracchi, 1902, p. 21. La principale raison alléguée pour restituer l'opuscule Λ Conrad c'est que dans des sermons qui sont authentiquement dc lui il y a des renvois au *Spéculum* et inversement.

il existe dc cet opuscule de nombreux mss et un certain nombre d'éditions. Voir éd. citée, p. xvm-xxvm. Des traductions allemandes en furent publiées â Bâle, on 1506, ct à Mayence, en 1865, cette dernière sous le titre : *Dos Ave Maria file fromrne Marienverrhrr.r. Nach dem Marienspiegel des h. Bonaventura frei bearbettel.* Il en existe une traduction française, imprimée a Paris, en 1851; une traduction italienne, à Venise, en 1877. I nc version anglaise en a été faite récemment ct publiée sous le titre : *Spéculum beatir Maria* virginis,* à New-York» en 1932.

Le *Speculum B. Maria· virginis* constitue un exposé de la salutation angélique en dix-huit lectures, qui fournissent un traité complet de toute·· les questions théologiques sc rapportant à la vierge Marie. Il relate les opinions communément reçues à l'époque. Ainsi au sujet dc l'immaculée conception : *Quia vero beata Virgo in peccato concepta fuit, sed sine peccato nata, in peccato orta non fuit; hoc est contra illos qui ipsam non solum sine peccato natam, sed etiam sine peccato conceptam dicunt* (lect. xi, éd. citée, p. 1 15). Au sujet des théories du fr. Conrad sur la corédemption, la médiation ct la royauté dc la Vierge, voir J. Bittremieux, *De mediatione universali B.* V. *Maha: quoad gratias,* Bruges, 1926; H. Borzi, *Maria hominum coredemplrix,* Bruges, 1931 ; L. .1. L. M. De Gruyter, *De beata Maria regina,* Bois-le-Duc, 1934; A. Teetaert, O. M. Cap., *Het koningschap Win Maria in de Schriftuur en de Traditie,* cxlr. dc *Aiaria-Koningin. Verstagboek der vijfde mariale dagen te Tongerloa van 2G tôt 2S augustus J935,* Tongerloo, 1935.

Conrad de Saxe est aussi l'auteur de plusieurs recueils de sermons : *Sermones de tempore,* commençant au i,r dimanche dc l'avent : *Emitte manum tuam de alto etc. Ps., exuit. Ecce carissimi sicut naufragi in medio fluctuum periculosissimorum ; Sermones dc sanctis,* débutant avec la fête dc l'apôtre saint André (30 novembre) : *Extendam palmas meas ad Dominum. Exod.. fx. Hoc verbum Moysi beatus Andreas apostolus bene potuit dicere,* ct terminant avec la fête de sainte Catherine (25 novembre); *Sermones de communi sanctorum,* dont le premier *Dc duodecim apostolis* commence *Duodecim fratres uno patre geniti sumus. Gen.. Λf u. Duodecim fratres sunt duodecim apostoli.* Pour les mss, voir *Opera omnia S. Bonaventura*.* t. îx . Quaracchi, 1901, p. xtv, ct *Speculum B. Marite virginis,* éd. citée, p. vm, note 1. auxquels on ajoutera le ms. *23J* de la bibliothèque publique de Bruges, qui contient les sermons de Conrad de Saxe et nullement ceux de saint Bonaventure; le ms. *286* de la même bibliothèque, qui contient des *Sermones* qui sont sans doute de Conrad dc Saxe, de même que les deux derniers sur saint François el sainte Claire; les mss *I3o. t \t* cl *t ›2* de In bibliothèque du monastère des chanoines réguliers dc Saint-Augustin ὐ Klosterneubourg, qui contiennent un grand nombre de sermons de Conrad de Saxe. Voir I L Pfelifcr-B. Cernik, *Catalogus cod. mss qui in bibliotheca canon, reg. S. Augustini ('.laustroncoburgi asservantur,* t. n. K'oslerneubourg, 1931, p. 221-321. Ces *Sermones* ont été édités, sous le nom dc saint Bonaventure, à Paris en 1521. el à Brescia en 1596. Cf. *Opera omnia S. Bonavrntunv.* I. ix. p. xm-xtv.

Conrad de Saxe composa encore un *Quadragcsimale,* qui débute : *Tu autem, cum jejunas, unge caput tuum, Matth.,* r/. *In hoc jejunii capite necessarium nobis est ut (aliter jejunemus, quatenus Deo nostro sint placita, nobis autem fructuosa.* Cf. Sbaralea. *Supplementum.* I. i, p. 214. Il est contenu dans les mss *lat. 7789,* fol. 1 18 et 3/A7. f()|. j.|7 (|c |n bibi. d'I-Llal à Mu-

nlch. Il faut aussi attribuer à Conrad de Saxe des *Sermones ad religiosos et pnelatos,* d'un ms. anonyme dr Sienne du xiv· siècle» dans lequel sont contenus encore d'autres sermons du même franciscain, ainsi que son *Spéculum R. M.* V. Ccs *Sermones ad religiosos* débutent : *Omnia honeste et secundum ordinem fiant in oobis. I Cor., XIV, 40, Ad hoc carissimi vos Dominus ad ordinem vocavit,* ct ils terminent : Si *quis diligit mundum, non est caritas Patris in eo, quoniam omne, quod in mundo est, aut est concupiscentia carnis,* etc. Ccs sermons sont conservés dans les mss *lat. 2946,* fol. 212-219 cl *16 419,* fol. 117 de la bihl. d'Etat à Munich; le ms. /00. fol. l 13 r° de la bibliothèque du monastère des bénédictins dc Lnmbach; le ms. *116,* fol. 306-31l de la bibliothèque du monastère des Écossais À Vienne. Voir A. Hûbl, *Catalogus cod. mss qui in bibliotheca monasterii B. M.* V. *ad Scotos Vindobona· servantur,* Vienne. 1899, p. 173; A. Franz, *Drci deulsche Minoritcnprediger aus dem xn/. und* Λ7Γ. *Jahrhundert,* Fribmirg-eii Br , 1907, p. 21.

I *'Expositio orationis dominico· Pater noster,* attribuée à Conrad dc Saxe par L. Wadding et P. Bidolfl de Tosslgnano. mais omise par J.-ll. Sbanilca et les éditeurs du *Spéculum B. M.* V.,est mentionnée comme une œuvre du franciscain saxon par A. Linscninaycr. *Gcschichtc der Prediql in Deutschland,* Munich. 1886, p. IGG. Quant à l'ouvrage intitulé : *Concordanliæ bibliarum,* qui fut imprimé sous le nom de Conrad de Alcmania(L. Hain, *Repertorium bibliographicum,* l. i, 2* part., Berlin. 1925, n. 5629 et 5630, p. 189), il devrait, selon Th. Accurll, être attribué îi Conrad dc Halberstadt, dominicain, et pas à Conrad dc Saxe. Voir J.-ll. Sbaralca, *Supplementum,* t. f, p. 211.

Outre les ouvrages cités, voir l.. Wadding, *Scriplores O M.*. 3* éd.. Home, 1906. p. 65; J.-ll. Sbaralca. *Sppplrmentum.* 2* éd., t. i. Home, 1908, p. 213-211; K. Illedcr. *Fretb. Diôz. Arch.,* 1909. p. 236, qui identifie Conrad dc Sise avec le fameux prédicateur de la Forêt-Noire; L. l.emmcns, dans *Jahrbuch der sdchs. Proidnz,* 1907, p. 112-111; ld., dans *Heltritge z. Gesch. d. sdchs. Franziskanerprnuinz,* 1909, p. 3-1.

A. Tektaeht.

2. SAXE (Jean do), plus connu sous le nom de Jean d'Eiuuiit, frère mineur allemand dc la fin du xm· et du début du xiv· siècle, appelé aussi *Saxo, Alemannus, lector Magdeburgensis.* Toutes ccs dénominations désignent un seul et même personnage, comme l'a dûment prouvé F. Docile, O. F. M., *Johannes von Erfurt, ein Summist ans dem Franziskancrorden um die Wende des xn/. Jahrhunderts,* dans *ZeiUchr. / Kirchengesch.,* t. xxxi, 1910, p. 216-217. Pourtant quelques historiens ct chronlsles les rapportent îi plusieurs personnages; ainsi Boniface dc Ccva. O F M., *Firmamenta trium ordinum b p. n. Franclsci,* Paris, 1512. $53 cl 59. aux noms de Jean de Saxo cl de Jean d*Erfurt dc Saxe; Jean Trllhème, *Dc scriptoribus ecclesiasticis,* dans J.-A. Fabricius. *Bibliotheca ecclesiastica.* Hambourg, 1718, qui, aux c. dcix, ticxxvi. Dcxxx. distingue trois personnages différents : Jean de Saxe, Jean dc Saxo ct Jean d*Erfurt; L. Wadding, *Scriptores ord. min.,* 3e éd.. Borne, 1906, p. 138 et 152, aux noms de *Jran d'Erfurt* et de *Jean de Saxo.*

Nous savons que Jean était Allemand d'origine ct qu'il appartint a la province franciscaine <lc Saxe. En 1285, il fut lecteur au studium de Magdebourg, comme l'a prouvé F. Docile, *art. cit.,* p. 222-223. Quoi qu'en ait dit o même auteur. Il est très improbable que le franche aln saxon ait été etudiant ù Bologne cn 1295 ct n'nit été promu qu'en celte année comme *doctor ittriusque pins,* si jamais il obtint ce grade. Voir B. Kurtscheid, *De studio /uris canonici in ordine fr. minorurn sjrr. ïitf,* dans *Antonianum,* t. n, 1927. p. 181-182; Chr Brich *I rkundenburh der Kustodien Goldberg und Ercslau,* dans *Monum. Germania franc.,* t. n *a,* Dusseldorf, 1917» n. 91.

Du ms. *Arundel 209* <hi British Muscum à Londres, qui contient le *Glossarium vocum qiur in Hibliis habentur* dc Jean d'Erfurt, à la fin duquel on lit : *Ego Johannes minor Er/ordie anno Domini M CCC 9 compilavi présentent libellum de utilioribus que Brito continere videbatur,* il résulte qu'en 1309 Il était lecteur au studium d'Erfurt. D'après un *Liber mortuorum* du couvent franciscain dc Mulhouse, Jean d'Erfurt aurait exercé la charge dc lecteur ù Erfurt pendant quarante cl un ans. Voir Th. Noll, O. F. M., *Dus Totcnbuch der Mulhâuser Franztskaner,* dans *Franzisk. Sludien,* t. xvn, 1930, p. 19. Jean aurait etc lecteur au studium d'Erfurt jusqu'à sa mort ct aurait été enterré dans le ch(vur du couvent de cette ville. Voir Plolémée de Lucques, dans J.-G. Eccardus, *Corpus historicum Med. .Evi,* l. i, col. 1725; O. Bonmann, O. F. M., *Ein /ranziskanischer Literarkatalog des xv. Jahrhunderts,* dans *Franzisk. Sludien.* t. xxfir, 1936, p. 129-130, note 16.

Des notices bibliographiques qui lui furent consacrées par les chroniqueurs Barthélemy de Pise, *De con/ormilatc...,* dans *Analecta franc.,* t. iv, 1906, p. 310 et 311 ; P. Bldolfi de Tossignano, *Historia seraphiar religionis,* Venise, 1586, p. 327 ct 328 r°; Boniface dc Ceva, *Firmamenta Inum ordinum, loc. cil.;* Jean Trithèmc, *toc. cil.;* L. Wadding, *loc. cit.;* J.-ll. Sbaralca, *Supplementum,* 2® éd., t. n. Borne, 1921, p. 69-70, ct surtout du catalogue d'écrivains franciscains. composé vers l 110-1 115, conservé dans le ms. /. /// de la bibliothèque du couvent des mineurs de Wurtzbourg et édité par Bonmann, *op. cil.,* il résulte que Jean de Saxe ne fut pas seulement canoniste, mais aussi théologien.

H est l'auteur d'un *Commentaire sur les Sentences* (liste des mss dans *Opera S. Bonapcnlurir.de* Quaracchi. t. r. p. lxv, que d'autres chercheurs ont complétée. Voir B. Kurtsçheid» dans *Franzisk. Sludien,* t. i, 1914, p. 273, n. 1; L. Meier, dans *Antonianum,* l. v, 1930. p. 186).

Le I. I débute : *Primo quirrilur utrum theologia sit scientia. Videtur quod non. Nulla scientia est de singularibus, quia, sicut dicitur in l Mctaph., singularium est experientia,* et termine : *Quando optatur perna ut poma vel zelo vindicta·, non ut justitia· declarativa i. c. non amore justitia·;* le l. Il commence : *Utrum sint plura principia sicut manichai dicunt;* le l. III, après un prologue, identique à celui de saint Bonaventure : *Deus autem, qui dives,* etc., débute : *Quœritur utrum divina natura potuerit uniri cum humana natura;* lo L IV commence : *Deus, docuisti me a juventute mea,* et finit : *et sic continue rodit,* etc. Contre les éditeurs de saint Bonaventure, L. Meier, *art. cit.,* p. 187, tient que le commentaire de Jean d'Erfurt sur les Sentences ne constitue point un abrégé de celui du Docteur séraphique, mais un véritable commentaire indépendant rédigé en forme de questions. D'après lui ce commentaire aurait été rédigé peu après la mort de saint Bonaventure et avant Duns Scot, ct Jean d'Erfurt y reste fidèle aux doctrines bonnventuricnnes.

Jean d'Erfurt composa aussi une *Summa confessorum,* appelée aussi *Summa de casibus, Summa confessionum, Summa juris,* remarquable par sa simplicité et sa clarté. Elle débute : *Rogatus a fratribus quod eis formulam de confessionibus audiendis conderem, negare non prœvalens* et termine : *Non satis est bene velle, sed oportet bene /acere et ex bono fonte. Respondeo idem, litte de septem capitalibus vitiis et decalogo privceptorum divinorum scriptori etsi non lectori commemorasse sufficiant.* Jean d'Erfurt s'est ciïorcé de disposer toutes les matières rassemblées de telle façon que les lecteurs pussent trouver facilement ce qu'ils cher-

chalcnt. Cette somme comprend deux livres, qui sont divisés en parties, ct celles-ci cn titres ct questions. Le I. I qui commence : /)r *confessoribus quatuor considerandа sunt... Dr primo natandum quod tantum absolvere potest ille qui habet claves,* ct termine : *a quibus non liberamur per baptismum propter exercitium meriti ct augmentum prirmii, /eci ut diligentius potui ct cetera,* traite en huit parties du confesseur ct de la confession et des sept péchés capitaux. Le L 11 qui débute : ***Iliis*** *excursis ad considerationem pricceplorum juris naturalis accedamus.* expose en huit parties les dix commandements de Dieu. La disposition dc la matière dans la somme dc Jean d'Erfurt diffère de celle que l'on rencontre dans d'autres œuvres du même genre, par exemple la *Summa de panitentia* de Haymond dc Peftafort, hi *Summa confessorum* dc Jean dc Fribourg* qui retient la division dc saint Haymond, la *Summa con·/essorum* dc Monnldus, O. F. M., dans laquelle les matières sont distribuées suivant l'ordre alphabétique. Bien que la *Summa* de Jean d'Erfurt soit avant tout un sommaire dc théologie morale, elle contient cependant aussi de nombreuses questions, qui se rapportent au droit canonique. Les titres de tous les articles des deux livres de cette somme ont été publiés par B. Kurtscheid, *De studio juris canonici in ordine fr. minorum sire.* ***xin,*** dans *Antonianum,* t. n, 1927, p. 187-189. Quant A la date de composition, B. Kurtscheid, *ibid.,* p. 190, conclut qu'elle fut rédigée vers la fin du xm· siècle. F.-AL Delorme affirme qu'elle fut compilée cn 1290. Voir *Questions dc Jean d'Erfurt et de Roger Marston autour du canon ‹ Omnis utriusque sexus ·,* dans *Studi franc.*. l IB série, t. v î* 1931, p. 320. Le grand nombre dc manuscrits qui nous ont conservé celte *Summa conjcssorum* ct que l'on peut trouver dans J.-Fr. von Schulte, *Geschichte der Quellen und Litcratur des can. Hechts,* t. n, Stuttgart, 1877. p. 389-391 ct F. Docile, *art. cit.*. p. 225-226 ct 238, qui énumère seize manuscrits, prouve sa large diffusion. Elle ne connut cependant pas le succès des S* *mme* de Haymond de Penafort ct de Jean dc Fribourg et n'eut jamais les honneurs de l'impression.

Il faut mentionner une question de Jean d'Erfurt, assez étroitement liée à la matière traitée dans sa *Summa conjcssorum.* bien que ne faisant corps avec aucune autre œuvre du franciscain, à savoir : *Quirritur utrum fratres minores vet prixdicatores vel alii viri religiosi non habentes populum, qui habent privilegia audiendi confessiones et pnrdicandt. possint hire jacere sine licentia inferiorum privlatorum ct sacerdotum parochiatium. an teneantur ad hire eorum habere consensum.* Cette question a été éditée par F.AL Delorme, *art. cit.,* p. 322-331, d'après le ms. *conn. soppr. 123,* fol. 97 r°-98 r°, dc la bibl. Laurcnliennc de Florence. Cette question est contenue aussi dans lo ms. *267,* fol. 168 r°-•171 r°. dc la bibliothèque de l'hôpital de Cues. Voir B. Kurtscheid, *Die Tabula utriusque juris des Johannes* ıò/i *Erfurt,* dans *Eranzisk· Sludien,* t. i* 191-1, p. 277. Le religieux délégué par l'autorité supérieure peut-il absoudre validemenl les séculiers sans la permission dc leur curé? Jean répond par l'affirmative et cela, pour la simple raison qu'un délégué, dès lors qu'il agit nu nom de celui qu'il représente, sc trouve, quand il exerce son mandat, dans les mêmes conditions que lui. Pour le prouver il allègue trois raisons : *jus commune,* qui l'entend ainsi; *auctoritas papulis interpretationis,* Λ savoir d'Alexandre IV cl dc ('dément IV, qui l'ont déclaré expressément; *forma concessionis,* qui n'Implique aucune restriction. Après avoir expose longuement sa conclusion, Jean d'Erfurt passe aux objections dont · la plupart, comme l'écrit l'.-AL Delorme, *art. cit.*. p. 321, n'ont rien dc bien neuf, car on les retrouve quasi toutes chez saint Bonaventure, Jean i'celuim ct Richard de Mediavilla. Il en est une empruntée au canoniste Bernard dc Parme, sur laquelle l'opposition s'appuyait volontiers. Jean ne manque pas d'y appliquer sa critique ferme ct éclairée, qui lui permet de mettre au point judicieusement toutes les données du droit. En le faisant, il invoque très A propos l'autorité de saint Bonaventure, qui, dans une page lumineuse de son commentaire du IV* livre des Sentences, avait pesé la vraie valeur du terme *proprio sacerdoti* du canon *ornnis utriusque sexus,* dont les adversaires sc forgeaient leur cheval dc bataille. » Dc cc que Jean d'Erfurt ne cite pas la bulle *Ad fructus uberes,* donnée par Martin IV le 13 décembre 1281, F.-M. Delorme conclut que cette question doit être anterieure à cette date et serait cn conséquence la première œuvre sortie de la plume dc Jean d'Erfurt. *Art. cil.,* p. 320.

Le même auteur, F.-M. Delorme, prouve que Roger Marston, dans la question xxv dc son *Quodlibet* ***tu*** (tout à fait analogue à la question précédente de Jean d'Erfurt et éditée dans le même article, p. 331-335), n'a fait que reprendre ct développer la même argumentation que l'on trouve dans la question du franciscain saxon. Dc cc que Marston lire argument dc la bulle *Ad fructus uberes.* F.-M. Delorme conclut que sa question doit être postérieure â cette bulle ct (pie sa date, comme celle du quodlibet. Hotte autour de 1283. *Art. cit.*. p. 321.

On doit encore à la plume dc Jean d'Erfurt une *Tabula utriusque juris* qui serait son ouvrage le plus fameux cl le plus important de l'avis des auteurs modernes. Voir B. Kurtscheid, O. F. AL. *art. cit.*. dans *Antonianum.* I. iî. 1927, p. 183: F. Docile, *Die Hechtstudicn der deutschen Eranziskaner im Mittelalter,* dans les *licitrage* de Biiumker, *Supplement,* in, 2. 1935, p. 1012; J.-Fr. von Schulte, *op. cit.*. p. 288-289, qui l'appelle une œuvre excellente. Celte *Tabula,* qui est le fruit de longues années d'enseignement, est une véritable encyclopédie, où toutes les matières de l'un ct de l'autre droit sont exposées selon l'ordre alphabétique. Bien qu'elle emprunte les sujets traités au droit romain et civil, une place beaucoup plus grande y est cependant réservée all droit canonique. Poursuivant avant tout un but pratique, à savoir fournir aux simples prêtres les connaissances du droit canonique et civil nécessaires pour l'exercice de leur ministère, dispersées dans de gros et coûteux volumes, Jean d'Erfurt a disposé les matières traitées de telle façon que l'on pût trouver aisément les questions dont on avait besoin. Quant à l'originalité des doctrines qui y sont exposées, elle est minime comme il va de soi dans un recueil dc cc genre. De celle *Tabula* il existe trois recensions différentes; voir B. Kurtscheid, dans les articles cités des *Eranzisk. Sludien,* t. i, 1911, p. 278-281 cl de *VAntonianum,* t. n. 1927. p. 184485.

Jean d'Erfurt doit avoir composé aussi des commentaires sur plusieurs livres saints. Ainsi Ptolémée dc Lacques *(loc. cit.)* affirme (pie *multos libros thbliir optime postilavil* et le catalogue des écrivains franciscains de Wurtzbourg *(loc. cit.)* dit (pie *scripsit super Job ct Ysaiam attenhec et Cantica canticorum cl Apocalipsim exposuit.* De la *Summa dc expositione vocabulorum sacrae* ***Scripturit*** ou *Summa dc difficilibus vocabulis Hibhiv* du mineur Guillaume le Breton, Jean de Saxe compila son *Glossarium* ou *Vocabularium vocum quæ in Hibliis habentur, collectum ex Hrilonc,* conserve d ms le ms. *Arundel 209* du British Museum de Londres. D'après A. Kleinhans, O. F. AL, dans *Antonianum,* t. vu, 1932. p. 136, note 1, on y trouverait des explications, qui en partie sont en langue allemande.

On doit encore Jean d'Erfurt une *Tabula originalium,* sur la nature de laquelle les auteurs ne concordent pas. Tandis que F. Docile, O. L. AL. *art, cit/* des *Heitrdgc,* p. 1012, dit qu'elle est une collection de

sentences des saints Pères, B. Kurtscheid, dans *Frnn-:i*k. Sludirn,* t. î, p. 272. ct Th. Noll, O. E. M., *ibid.,* t. xvir, p. 20, tiennent qu'elle constitue une table alphabétique très développée sur la sainte Écriture. A. Klrinhans, O. I·'. M., dans *Antonianum,* t. vu. 1932, p. 136, note 4, affirme que Jean de Saxe y traite au point de vue théologique ct mystique, suivant l'ordre alphabétique, des vices ct des vertus, ainsi que du Christ, de la Vierge ct des saints. Elle commence : *Aaron. Quad jubet Aaron,* ct finit : *Zelus Dei. Deus destruit superbiam, aut zelum incendendo aut mittendo.*

Selon le catalogue des écrivains franciscains de Wurtzbourg. *loc. cit.,* Jean d'Erfurt serait encore l'auteur d'une *Tabula totius philosophia naturalis,* d'une *Tabula logica* ct d'une *Tabula totius philosophia moralis,* ainsi que d'un *volumen sermonum.* Pierre Bidolfl de Tossignano, *op. cit.,* p. 32.8 r°, ct L. Wadding, *Scriptores ord. min.,* 3· éd.. Borne, 1906, p. 152, lui attribuent des *Sermones de tempore cl de sanctis.* C. Oudin, *De scriptoribus ecclesiasticis,* t. m, Leipzig, 1722, col. 975. attribue h tort à Jean d'Erfurt un *Tractatus de conceptione* et un *Tractatus de ornatu clerici,* qui doivent être considérés de fait connue l'œuvre du dominicain allemand I lenri de I lerford, comme le disent avec raison J. Quel if et J. Échard, *Scriptores ord. pried.,* t. i. Paris, 1719. De même le *Commentarius ad Alchabitii Isagogen in astrologiam,* que Jean de Saint-Antoine. *Bibliotheca universa franciscana,* Madrid, 1732-1733, attribue â Jean d'Erfurt, doit être attribué au fameux astronome séculier Jean de Saxe, qui vécut au xive siècle, de même que deux autres ouvrages d'astronomie : *Nopus computus* ‹t *Canones in tabulas astronomicas seu alphonsinas.* Voir J.-IL Sbaralea, *Supplementum,* 2* éd., t. li, p. 70. Cc même auteur, *ibid.,* pense que les livres *Commentarius in orationem Ciceronis pro Hoseio* cl *Orationes dmr de utilitate dicendi et observandis legibus,* attribués à tort encore à Jean d'Erfurt par Jean de Saint-Antoine, doivent probablement cire considérés comme l'œuvre de l'astronome Jean de Saxe. Il faul probablement aussi laisser à celui-ci le *Computus chiromctralis cum commento,* qui dans un manuscrit de la bibl. universitaire de Prague csl assigné à Jean d'Erfurt. d'après P. Lehmann. *Mitleilungen ans Handschriflen,* dans *Sitzungsberichte d. Bayer. Akad. d. Wisscnsch., Philos, histor. Abteilung,* Munich. 1032, fasc. 3. p. 53.

Jean d'Erfurt serait encore l'auteur de *Glossa super consuetudines Turonenses* selon L. Wadding, *Scriptores.* 3* éd.. p. 152 cl J.-IL Sbaralea. *Supplementum,* 2' ed.. t. il, p. 70, ipii considère comme futiles les raisons alléguées par C. Oudin, *op. cit.,* col. 972, pour nier l'authenticité de cet ouvrage, à savoir qu'il est invraisemblable qu'un Allemand ail écrit des gloses sur les *Consuetudines Turonenses.* D'ailleurs, ajoute-t-il, il n'est pas cert ain que par *Turonenses* il faille entendre la ville de lours en Prance, puisqu'il existe aussi une ville de Thorn, dans la Prusse occidentale.

Outre le* ouvrages généraux déjà cités, voir L. Wadding· *Scriptores* O. XL,3*vd.. Home, 1906. p. 138 Cl 152; J.-IL Sbaralea. *Supplementum,* 2* éd., t. il. Home, 1921, p. 69-70; I SeeltftL *Beitrdge* ‹»♦*'* *h. brider Rechtr im Xttttrlaltrr.* t. 1, */.ur (irichichte d. populânit I.iterator </. rbm.-kanon. Rrchh.* Tublngue, 1898, p. 185-186; I*. I)ocllc, *Johannes von* Er/or/. *rin Summlst aus dent Franziskanerorden um dit Wrnde dri XtIt. Jahrhunderh,* dans *Xeitschr. /. Kirchençryrh.,* t XKXI, 1910, p. 21 1-218; le même. *Die lïechtstudien der dcutschen Frunzlskaner im Millelatter und Hire Bedeutung tür die Hechbentwicklung der Gegenwmd,* dan* *Aus der Gebtr^rcll des MIttelulfrn .M. Grabmann gewtdmet,* «Lins *Beitrdge z. Grsch. d. Philosetc.* de Baumker. Supplementband m, 2. Miivtcr-en-W., 1035. p. 1011-1043; B. Kurt-«cbr <1. *Die · Tabula ulriuitpir furls » des Johannes von J rfirrf.* dans *Franzbk. Studlen,* t. t. 191 t» p. 269-290; le même. Dr *audio /uris canon tel (n ordine tr. min. sire. XIII,* 4 mis *Xnl mianum,* t if, 1927. p 182-190; Th. Noll. D<U *Totcnbiich der Xtühlhüuscr Franziskancr,* dans *Franztsk. Sihli -n.* t. vu, 1030· p- 19-20; O. Boum.t m. *I in* /nui-*zhkanischer I.itrrarkatalog des X*Γ. *JahrhunderU,* dans *Eranzhk. Studlen.* t. xxm. 193C, p. 12u-130, 11ł ol 110; L. Mc *or. De schola franciscana Frfordicnsi sire. XV,* dans *Antonianum,* t. v, 1930, p. 185-187; Γ.-.M. Do'orinc· *Questions dr Jean d'ha/url rt dr Iloger Marston autour du canon · Omnis utriusguc sexus ·*, dans *Studi franc.,* 11ł» série, t. vi. 1931, p. 319-331.

A. TI.I. I'AILIIT.

3. SAXE (Pierre de), frère mineur allemand de la fin du xme ou du début du xive siècle, que J.-I i. Sbaralca. *Supplementum,* 2e éd.. t. n, p. 366, dit à lort, nous semble-t-il, avoir vécu en 1119 ou 1391. La raison alléguée, cn effet. par lui pour fonder celle affirmation, à savoir le silence gardé par Barthélemy de Pisc au sujet de Pierre de Saxe, dans son *De conformilale,* dans *Analecta franc.,* t. iv-v, Quaracchi, 1907 ct 1912, n'est pas convaincante, vu que Barthélemy omet tant d'écrivains ct de personnes plus ou moins célèbres, qui ont vécu avant lui. Nous pensons donc avec G. Eysengrcin ct E. Docile, qu'il doit avoir vécu vers la fin du x iiic ou au début du xive siècle. H fut *decretorum doctor* cl enseigna au studium général de Magdebourg. Il est l'auteur d'une *Summa casuum conscientia,* qui parait avoir été conservée dans un manuscrit de la bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg ct qui débutait : *Alpha ct oméga... Sed quia... ad ejusdem matris sanctissima, advocata nostra, et b. patris nostri Francisei... et ad utilitatem fratrum volentium dare consilium tam in foro penitenciali quam judiciali secundum ordinem decretalium et titulorum, specialiter propter sextum librum, ego frater P.* Scion L. Wadding il aurait encore écrit des *Sermones d·* tempore cl de sanctis.* Peut-être faut-il identifier ce Pierre avec Pierre le Teuloniquc, frère mineur de la fin du χιιΓ siècle, auteur de deux recueils de *mirabilia* rt *iVcxempta* édités par E. Delorme, d'après le ms. *412* de la bibl. munie, d Assise, dans *Studi Franc.,* IIe sér., t. xn, 1926, p. 377-404.

L. Wadding, *Scriptores O. M.,* 3· éd.. Home. 1906. p. 193; J.-IL Sbaralea, *Supplementum,* 2· éd., t. n. Home. 1921, p. 366; A. I lalban-Bliimenstok, *Die canonlstischen Ihindschriftrn in der kaiserliehen of]entlichen Bibllothtk in St. Petersburg,* dans *Deutsche Zcitschr. f. Klrchenrrcht,* t. v, 1895, p. 253-251; G. Eyscngreln, *Catalogus testium veritatis.* Dillingen. 1565, p. 132; J.-Er. von Schulte, *Die Gcschichle der Qurllen und Literatur des canonischen Hechts,* t. II, Stuttgart. 1877. p. 450; E. Docile, O. E. M., *Die Hechlstudlen der deutschen Franzlsknner im Mittelalter und Hire Hedeulung fiir die Bechtsentudcklung der Gegentvarl,* dans Aus *der GcUtcsmelt des Mittelalters,* dans les *BeitrAge* de Baumkcr, Supplcincntband nt, 2, Munster, 1935, p. 1013-1011; P. Hidolil do Tossignano, *Historia seraphiett religionis,* l. III, Venise, 1586, p. 333 r·.

A. Tketaert.

SAXIUS Ambroise, frère mineur de l'observance (xvir siècle). - Originaire de Bologne, il fut lecteur de philosophie ct de théologie ct professeur de droit canonique dans la province monastique des observants de Bologne. ;› laquelle il fut incorporé. On lui doit *Catastrosis philosophica et theologica, sive peripatetica, scoticn atque universalis doctrina, explicatio, in qua disputationes quam plurima non minus studiosis perutiles quam provectis grata expenduntur, variaque controversia passim conciliantur, praserttm circa quidditates, reahtates, formatitates ac hujusmodi abslracliones, qua in scholis scotistarum pertractantur,* Bologne, 1610 et 1642, 2 vol. in-fol., dans lequel il sc révèle un ardent défenseur du scotisme; *Quasita miscellanea,* au nombre de 61. publiées à la Un du t. n de l'ouvrage précité; *l.toqium SS. Crucis,* édité à Bologne. selon J.-Il Sbaralea. *Supplementum,* 2· éd., I. i. p. 31, qui toutefois n'indique pas l'année de la publication.

!.. Wadding· *Scriptarcs* O. *M.,* 3· cd., Homo, 1906. p. 15: .1.-11. Sbnrahm. *Supplementum,* 2· éd., t. i. Koine. 1908. p. 31; I', de \lvn y Aitorgn, *.Militia universali» pro Immnrutala Virginis conceptlane,* Louva'n, 1663, col. 61; II. Hurler. *Nomenclator,* 3* cd., t. ill. coL 911-915.

A. Teetaeht.

SAYER (ou Si.ahi ou Sayic ou Saihi ; en latin Saiuus ou Sayiu s; en italien Sario on Sairo) Robert (cn religion Grégoire), bénédictin de la congrégation de Sainte-Justine de I'adoue et théologien réputé. Né è Kcdgravc (SulTolk) en 1560 (et non en 1570, comme Armcllinict Zicgelbauer l'ont aflirnié), il commença scs humanités au Cains College de Cambridge, d'où son ' papisme » le fit exclure, el les termina à Peterhouse. Saycr sc rendit ensuite (février 1582) au Collège anglais de Douai, alors établi à Beims, puis, en septembre de la même année, à celui de Home où il lit scs études théologiqucs et fut ordonné prêtre (1585). Moine à l'abbaye du Mont-Cassln en 1588, il y devint lecteur de philosophie, puis de théologie. Envoyé cn 1595 au monastère Saint-Georges de Venise, dom Saycr y mourut prématurément le 30 octobre 1602. Dom Bèdc Camm. *Revue bénédictine,* t. xn, p. 361, le fait mourir en 1617, sans donner les raisons qui l'ont déterminé ù choisir celte date.

Sayer a écrit plusieurs ouvrages de théologie morale qui eurent un gros succès et le firent considérer comme un des meilleurs moralistes de son temps, lin voici la liste. / *e sacramentis in communi, opus theologicum tripartitum ac plane aureum, in quo omnia, quiv vel ad di/]iciUimas quasque quirstiones theologicas definiendas, vel ad casus omnes conscientia' dissolvendos, vel ad singulos hirreticorum errores refellendos allinent,* etc., Venise. 1599, 1600, 1601, 1619, in-4«; Douai, 1621.— *Thesaurus casuum conscientia·, continens praxim exactissimam de censuris ecclesiasticis aliisque pomis ct canonicis impedimentis,* Venise, 1601. 1606, 1609, 161 t. 1618, in fol.; Douai, 1621; Venise, 1627. — *Decisiones casuum conscientia· ex doctrina consiliorum .Martini ah Azpilcueta Doctoris Navam collecta: et juxta librorum juris canonici dispositionem in suos titulos distributa·,* etc., Venise, 1601. 1605, 1607. 1611. 1619. 1621. 1627. in-40. — *Summa sacramenti pamitentite ex eruditissimis commentariis Doctoris Navarri,* etc., in-12. Venise, 1601 it 1615. *Clavis regia sacerdotum casuum conscientia: sive theologia· moralis thesauri locos omnes aperiens, ct canonistarum atque summistarum difficultates, ad communem praxim pertinentes doctissime decidens et copiosissime explicans,* etc., in-foL. Venise, 1605. 1606, 1607; Cologne, 1608; Venise, 1615; Anvers, 1619; Douai, 1621; Munster. 1628; Anvers. 1659. A s'en tenir au titre de ces ouvrages, on serait tenté de prendre Saycr pour un casulstc p'utôt que pour un moraliste; une telle opinion ne sérail pas entièrement exacte. L'exposé ct la so'ut ion des cas de conscience ne sont pour lui qu'une méthode didactique, 1.'inlluvncc de B. de Medina se fait assez nettement sentir dans l'œuvre de Sayer; il est probabiliste, mais sans intransigeance; Il a des sympathies pour la doctrine qui deviendra avec saint A phonse l'équiprobabillsme.

On a pub'lé un résumé du *Thesaurus,* sous le titre *De ecclesiasticis censuris et aliis in admodum* /L /'. *D. Gregorii Sayri Thesauro contentis, una cum regulis pro cujuscumque Bulhr in Cama Domini jaciti explicatione, ex eodem desumptis formale compendium, per R. P. F. Ani. Ninum, ord. erem. S. Augustini,* Venise, 1621; un autre de la *Clavis regia : Compendium davis regiæ, R. P. D. Gregon Sayro, Anglo, Congreg. fassinensis auctore, ct P. D. Constantino de Notariis, Nolano, Sacri Cavcnsis eu notai, compilatore,* in-1°, Venise, 1613 ct 1621

La bibliothèque du Mont-Cnssln contient divers manuscrits de Sayer, dont une *Meditatio in psalmum Miserere mei, Deus, et in orationem dominicam,* des notes <le théologie morale dont certaines ont été utilisées dans le *Thésaurus,* et un commentaire de saint Thomas. *Tractatio de jure ct justitia in I/* -//* D. Thoma: a g. 57 usque ad 80* (Cod. I*. B'urne, *Bibliotheca librorum manuscriptorum Halica.* (iœtlingue, 1831, suspecte toutefois l'authenticité de cc dernier traité.

E.-.Î. Mahoney, *The theological position oj Gregon/ Sagrus, O. S. B„* these de doctoral présentée à I'unisers'tr de l'ribourg (Suisse). Ware, 1922, excellente étude sur la théologie île Sayrr rt sur son influence; le même. Oregorg *Sage, O. S. B. .4 torgotten English moral theologian,* dans *The catholic historical Rcuicio.* t. V. 1925, p. 29-37; *Dictionary of national Biography,* t. xvir, Londres 1909, p. 879; Anncllinf, *Bibliotheca scriptorum congregationis Casslncnsis (). S. B..* 1.1, Assise, 1731, p. 191 ; Angelus de Nuce, *Chronica S. Monasterii Casslnensis,* Paris. 1668, *passim;* Z cgelbauer» *Historia rei Utcraria· O. S. B.,* t. iv, Augst>ourg. 1751. p. 115 rt 135-136; Hurter, *Nomenclator.* 3» éd.. t. lit. col. 601-603; Bund. *Catalogus auctorum gui scripserunt de theologia morali ct practlca,* Houen. 1900, p. I 18; Duthllœul. *Bibliothèque doualslenne,* I. ı, 1812. p. 191.

J. MsncrER.

SBARAGLIA (Sn\n **Jean - Hyacinthe,** frère mineur conventuel italien (xvm* siècle), un des plus célèbres historiens de l'Eglise, ainsi que de l'ordre franciscain. — Né à l'orli le 13 mars 1687. il fit scs premières éludes dans sa ville natale cl revêtit l'habit franciscain chez les conventuels de Césènc. le 4 août 1703. Ayant accompli son noviciat au couvent de Fcrrarc (1703-1701), il fut envoyé au couvent de Lugo pour étudier la philosophie ct retourna ensuite, pour s'adonner à la théologie, à Fcrrarc, où il fut ordonné prêtre le 5 avril 1710. Ayant réussi en 1715, à Borne, son examen au concours des élèves du collège Saint-Bonaventure, il fui envoyé. Je 16 novembre de celle même année, au collège théologique de Bologne pour y terminer scs trois années de college cl y prendre une chaire, restée inoccupée, parmi les professeurs de cc studium. A la fin de la troisième année, il fut promu docteur et maître en théologie. Il retourna ensuite au couvent de Fcrrarc» où il se consacra exclusis ornent aux études et où Il resta jusqu'en 175(1. En celle année, sur la demande du gardien de Sanla-Croce» à blorencc. il vlut en celle cite pour y mettre en ordre la bibliothèque du couvent et celles de la ville. Il y connut le P. Félix-Antoine Mat tel, alors étudiant, qui a laissé de lui de précieuses notices, dans *Novelle tclterarie di Firenze,* t. xxvi, 1765. coL 35, 56. 71. 98, 115, 132. Après quatorze mois de résidence à Florence, il fut appelé ù Borne, cn 1751. par le général Charles-Antoine Calvi, pour y préparer l'édition du *Pullarium /ranciscanum.* Chemin faisant, il s'arrêta quelques mois ù Assise, où il travailla à la riche bibliothèque du *Sacro convento,* passée dans la suite à la bibliothèque municipale. Il mourut ù Borne, au couvent des Douze* Apôtres, le 2 janvier 1764;

J.-IL Sbaragiia est l'auteur d'un nombre considérable d'ouvrages, où Il s'est appliqué surtout Λ corriger 1rs travaux déjà existant des multiples erreurs qui y fourmillaient. Cela ne l'empècha pas néanmoins de produire quelques travaux originaux, dans lesquels il expose et défend des thèses tout à fait personnelles.

Parmi 1rs ouvrages de ce dernier genre, un des plus importants, bien que le premier vn date, et qui contribua beaucoup à attirer l'attention du monde scienti Ihjue sur son auteur, est sans conteste *Germana S. Cypriani episcopi Aleorum nec non Firmillani et Orientalium opinio de hærclicorum baptismate ad rectam criticarum vindicis Cypriani disputationum intelligentium exposita,* Bologne, 17 Π, in-4% 466 p. J.-l I. Sbaragiia y répond aux hypothèses de son confrère le P. Baymond Missori sur la controverse baptismale du

nr* siècle dans son ouvrage : /n *duas celeberrimas epis· Mas, qutr exstant inter cyprianicas adversus decretum S. Stephani papa de non iterando lucreticorum baptismo, quarum altera est S. Cypriani ad Pompejum n. 74, altera* 5. *Firnuliani episcopi ad eundem Cyprianum n, 75, dissertationes critiar,* Venise, 1733. H. Missori s'était efforcé de prouver que les deux lettres de saint Cypricn ct de saint I irmilicn contre le décret de saint Étienne, avaient été inventées, ou du moins falsifiées par 1rs donatistcs, de même que le décret lui-même du pape et le troisième concile de Carthage, l.a réfutation faite par Sbaraglia reçut le plus chaud accueil de la part des savants, comme le témoignent les recensions parues dans Λ *ocelle letter, florentine,* 1712, n. 22: *Attidegli eruditi di Lipsia,* 1751, p. 351 sq.; *Giornalista fiorentino,* t. vi *b,* art. K; *Novcllista fiorentino,* t. m, 1712. n. 22, 31. 3G, 50.

Un ouvrage (pii cul un succès non moins grand fut *Disputatio de sacris pravorum ordinationibus, qua vera petusque Ecclesia* doctrina est novis ostensa ac propugnata monumentis,* Florence* 1750, in-l°. 350 p., avec les appendices suivants à la fin : *De chorepiscopis, an episcopi vel presbyteri tantum exstiterint,* réédité par Fr.· A. Zaccaria, *Disciplina populi Dei in Novo Testamento,* l. n *b,* Venise, 1761, n. 38; *De diaconibus, an aliquando sacerdotum o/Jicium usurpaverint; e subdiaconibus, a quo, curie sacris ordinibus addicti; De jejunii Quatuor temporum origine ac institutione,* réimprimé dans *op. cit.,* I. i *b,* n. 12; *Quam fidei formulam Liberius papa subscripserit ct quo anno; De synodo II Arelatensi aliisque duabus S. Cirsarii episcopi; De lucreticorum ct infidelium injantibus cum baptismo in fide parentum decedentibus.* J.-H. Sbaraglia s'efforce de prouver dans cette dissertation, par des arguments empruntés aux autorités, ù la raison et aux faits, que les ordinations faites par des hérétiques, des simoniaques, des déposés, des intrus, etc.,sont nulles et invalides. Il distingue dans l'évêque le caractère cl le pouvoir d'ordonner. Tandis que le premier est indélébile, la *potestas ordinandi* n'est pas nécessairement unie au caractère, de sorte qu'elle peut en être séparée et quelle peut se perdre; ce qui arrive de fait par l'hérésie, la déposition, la simonie, etc. Comme cette thèse allait à I'encontre de l'opinion communément admise par les théologiens qui défendaient la validité des ordinations conférées par des évêques simoniaques, intrus, hérétiques, etc., elle fut attaquée dans *Giornalista fiorentino,* t. vi *b,* art. 8 et t. vi c, art. 5, et dans *Storia tcltcrana d'Italia,* t. ni, 1. I, c. n. n. 2. p. 91-1(16. J.-IL Sbaraglia, convaincu de la vérité de sa these, répondit à scs adversaires dans *Hisposta apologetica per il tibro « De sacris pravorum ordinationibus › al Giornalista fiorentino cd alTautorc delta Storia letteraria,* Florence, 1753, in-1®, 1G p.

Une autre œuvre à allure plutôt doctrinale et théologique est *Dissertatio de voto Jephte : utrum filiam Domino immolando, illam ad aram mactaverit, an vero Domino consecraverit, et a consortio hominum segregans morte civili cum necaverit; ct ut ille idem peccaverit, qui lacto votum implevit,* inédite d'après Étienne Hinaldi, imprimée en 1713 d'après Nicolas Papini, tous les deux conventuels. — Notons encore parmi cc genre de travaux le très utile *Index ad XII libros De synodo dicecesana · Henedtcli XI* , public dans la réédition du *De synodo diircesana,* à Home, en 1755.

l-cs autres ouvrages du P. J.-H. Sbaraglia sont d'allure p'utôt historique, se rapportant soit à l'histoire de l'Église, suit à celle de l'ordre séraphique. Parmi eux une p'acc d'honneur doit être réservée au *Hullarium Iranctseanum,* compile à la demande du général J.-B. Costanzo, dont les trois premiers vo unies furent édités parles soins de J.-ll. Sbaraglia. ù Home. 1759, 1761 et 1765, In-fol. de 708, 595 ct 613 p. Le t. in vit le jour après la mort du compilateur. Celui-ci laissa le t. iv en préparation. Ce volume, dont il avait en grande partie rassemblé et ordonné le matériel, fut publié par Joseph Hugilo, O. M. Conv., à Home, en 1768. Les trois premiers volumes embrassent les pontificats d Honorius HI à Honorius IV; le quatrième va d'Honorius IV à Boniface \ 11! inclus. Après une interruption de plus d'un siècle, l'édition de ce *Hullarium* a été reprise ct continuée par le célèbre conventuel C. Eubcl, qui. outre un *Epitome* des quatre premiers volumes du *Hullarium jranciscanum,* Quaracchi, 1908, édita le t. v. Home, 1898(pontificats de Benoît XI, Clément V, et Jean XXII, 1303-1331), le t. vi, Home, 1902 (pontificats de Benoît XII, Clément VI, Innocent VI. Urbain V et Grégoire XI. 1335-1378). le t. vu, Home, 1901 (Urbain VI à .Marlin V, 1378-1 131). Le *Hullarium* fut continué dans la suite par les frères mineurs, qui ont commencé une nouvelle série : t. i (pontificats d'Eugène IV et de Nicolas V, l 131-1 155), publié par U. llüntemann, O. E. .M., ù Quaracchi, en 1929.

Un autre livre imprimé de J.-H. Sbaraglia d'une importance capitale pour l'histoire franciscaine est son *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo aliisvc descriptos, cum adnolationibus ad Sijltabum martyrum corumdem ordinum.* édité par les soins du P. Ét. Hinaldi, O. M. Conv., à Home, en 1806, in-fol., vm-78 l-cvni p., et réimprimé récemment, à Home, en trois volumes : t. i, de A ù H. en 1908; t. n, de I à Q, en 1921 ; t. ni, de H à Z, en 1936.

Aux ouvrages imprimés, il faut ajouter encore une *Dissertatio de libertate Ecclesia Fcrrariensis a jurisdictione archiepiscopi Havennæ* (on ignore le lieu ct la date), écrite par Sbaraglia à la demande du cardinal Th. Buffo, archevêque de Eerrare, qui voulait rendre son archidiocèsc indépendant de Bavcnnc cl l'élcver à la dignité métropolitaine; l'auteur y développe les raisons propres à justifier cc changement; cl une *Apologia, con cui si dimonstra vera e fondula la inveterata tradizione, che la b. Chiara di Himino sia stata delTordmc /rancescano,* s. !.. 1758.

Parmi les travaux inédits il y a un *Supplementum ad « Italiam sacram › Ferdinand] Ughelli,* resté incomplet. Au début sc lit une dissertation sur les anciennes frontières de l'Italie, pour pouvoir déterminer avec plus de certitude quels diocèses embrassait le territoire italien. Dans une autre dissertation, Sbaraglia lâche de fixer la date à laquelle quelques diocèses se sont soustraits aux églises métropolitaines pour se mettre sous In juridiction immédiate du pape. Él. Hinaldi aurait mis la dernière main À ccttc œuvre ct l'aurait préparée pour l'impression en 1827. Bien qü'cIJc ait été remise déjà au typographe Colctti à Venise, il parait toutefois qu'elle ne fut jamais publiée. De ce *Supplementum* fait aussi partie Ia *Dissertatio de libertate Ecclesia l'errariensis,* citée plus haut el la fameuse *Chronotaxls romanorum pontificum ad placitum veterum scriptorum restituta,* qui devait précéder, dans l'idée de son auteur, le *Supplementum ad Italiam sacram* ». Prêtée à un prêtre de la Homagnc, du nom d'Amadesius, celle œuvre ne fut malheureusement jamais restituée, d? sorte que l'on craint, et non sans raison, qu'elle soit perdu· pour toujours. Dans celle *('.hronotaxis,* J.-H. Sbaraglia soutient que dans rétablissement chronologique des papes des quatre premiers siècles, il faut suivre plutôt Eusèbe que le *Calatogus Liberianus,* que saint Clet et saint Anaclel. ainsi que saint Marcel cl saint Marcellin, sont un et même personnage, qu'il faut enlever, de la liste dus papes, Félix H cl Donus II (970).

Il a laissé un *Opus miscellaneum,* qui contient des corrections à apporter ct des suppléments à ajouter à l'édition «les *Concilia* de Ph. Labbe, faite par N. ('.o letli à Venise, en 1728-1731: dus observations crill-

que* sur hi *Critica historico theologica in universos Annales ecclesiasticos Ctrsarls card. Paeonii* du P. Antoine Pagi, O. M. Conv., en quatre vol., doni les trois premiers furent publics par Antoine l'agi lui-même, à Paris, en 1689; le quatrième par son neveu François-Antoine l'agi, à Anvers en 1705 et 1707 ct à Lucqucs, en 1710 (voir I). Sparacio, O. M. Conv.. 67/ *studi di storia c i minori conventual/,* dans *Ahscdl nea franc.,* t. xx, 1919, ρ. 61-65 ct 97-98); une *Notitia scriptorum aliquorum ecclesiasticorum,* dérivée surtout de C. Oudin, qui avait été le dernier à écrire sur cc sujet; *Epistola ad /r. Laurentium Gangandli* (le futur Clément XIV), *Pononiœ regentem, qua vindicatur testimonium Flavii dosephi de Jesu Christo,* écrite le 17 novembre 1739. D'une lettre de J.-IL Sbaraglia à Et. Hinalciijl résulte qu'il avait envoyé à N. Coletti un grand nombre de notices au sujet des *Sacrosancta concilia* de Ph. Labbe avec prière de ne Jamais citer son nom.

On doit encore au P. J.-J L Sbaraglia les travaux restés pour la plupart inédits : *Le vite dei dodeci Cesari di Suetonio Tranquillo, IradoUc in lingua italiana con note copiosissime al testa latino delT autore,* conservé à la bibliothèque de 1·vrrarc ; *Nutitiœ ecclesia tiar, tam alias excustc quam noviter ex manuscriptis exhibit#, castigationibus et notis illustratu·; Animadversiones in librum equilis Gcorgii Marchesii De viris illustribus Foroliviensibus »; in Musivum poetarum » Dominici Caramcllæ Panormitani additiones ct correctiones; Novum majusque supplementum ad Annales minorum Waddmgi,* où à la lin il y a un *Catalogus ministrorum provinciir Pononur; Animadversiones critiar in Diatribam PP. NN. de gestis et scriptis S. Ponaventune, Vendiis, anno 1750, editam,* qui fut imprimée dans le *Supplementum ct casligafio ad scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo aliisque descriptos,* 2e éd., t. i, Borne, 1908, p. 172-177; *Scriptorum trium ordinum S. Francisci a Laça Waddingo recensitorum continuatio ab anno 1650 ad annum 1750 d ultra,* préparée pour la publication par Él. Hinaldi et imprimée dans le *Supplementum d castigatio* cité, 2e éd., t. m, Home. 1936, p. 171-302; *Minoritamv Ecclesiiv synopsis, sioe chronologica episcoporum, archiepiscoporum, primatum, patriarcharum, cardinalium, summorum pontificum ex ordine minorum assumptorum series, qua illustrantur, supplentur, continuantur tum nostrates, tum exteri de its scriptores, d, in multis. Annales Waddingi.* que C. Eubcl a utilisée pour établir la liste des franciscains élevés ù une dignité ecclésiastique» pendant la période des ponti Heats traités dans les t, v, V! et vu du *Pullarium jranciscanum, Ma* lin desquels clic est publiée; elle a clé éditée par J. Abate, O. M.Conv., dans les AZ/sceL» *lanca jranc.,1.* xxxt, 1931, p. 103-115, 161-169; t. xxxiî, 1932, p. 18-23; *Opus Conformilatiun S. Francisci ad Christum Parlhotonuvi Pisani, editione Mediolanensi 1513 expurgatum d castigatum juxta exemplar ms, bibliotheca· S. Francisci Fcrrariensts, nonnulltsque notis auctum; Observationes in · Speculum Minorum* › /r. Ca*simiri Piernacki Poloni, s, th. magistri, min. conventualium; Supplemento c nuove osservazioni faite Tanno 1740 sii di atcunc controversie minoritichc,* dont l'autographe est à la bibliothèque Olivcrlana de Pesaro et une copie aux archives général ices des conventuels à Home; *Annota:toni sopru T Elogio storico dette gesta dd b. Odorico ·*, éditées à Venise, en 1761; *Lectiones variantes codicis autographi Assisiensis super peregrinatione d itinere b. Odorici, a codice Monteniano et Lirutiano; Memoric sut convento di S. Francesco di Ferrara,* en trois \oL, conservés dans la bibliothèque dr Perrare, dans lesquels il est traité de l'histoire, des biens ct des obligations de messe; *Adnotuhones* : 1. *ad epistolam Antonii Felicis Malthat de vita d scriptis Antonii Raudensis;* 2. *ad epistolam ejusdem de Antonio Massano;* 3. *ad notas in vitam Nicolai IV; A dnotaliones in S. Antonii Patavini vitam,* publiées d ms *Miscellanea franc,,* t. xxxi, 1931, p. 137-1 17; *Prévis historia conventus Corndi tn Apuha d P. Penvenuti de Eugubio,* publiée *ibid.,* p. 70-72; *Prévis historia conventuum Vendtarum S. Francisci ad Vineam et ad Drsertum, ibid.,* p. 188*189·

L.-N. Cittadclla a utilisé en grande partie les *Memorie* manuscrites du 1< J.-ll. Sbaraglia sur le couvent Saint-François de l'crrare pour écrire ses *Atemorie storiche-monumentati-artistiche det tempio di S. Francesco in Ferrara, 29 éd.,* Eerrarc, 1867. Il faut attribuer aussi à Sbaraglia une grande part dans l'élaboration de la *Sardinia sacra,* éditée par le conventual F.-A. Mattéi, à Home, 1758 ct 1761. Quant a l'*liagiologiurn italicum* ou *De sanctis Itatuc,* en deux tomes, Bassano, 1773, on n'est pas encore fixé sur son auteur, et on hésite entre les conventuels J.-IL Sbaraglia. J.-A. Saugallo et Fr.-A. BenofD. Tous les ouvrages inédits, si on fait abstraction de ceux qui sc trouvent dans les bibliothèques mentionnées dans cette notice, sont conservés en autographe ou en copie dans les archives de la curie généralice des conventuels a Home.

F.-A. Mattel, *Elogio del P. M. jra Giucinlo Sbaraglia. minore coriDentuale,* dans *Navette letter, di Firenxe,* t. xxvi. 1765. col. 36, 56, 71. 98, 115. 132; I). SporacU), O. M. Conv., *(ili studl di storia e* i *minori cvnventuali,* (Lins *Miscellanea franc.,* t. xx. 1919, p. 113-123; le môme, *Erammrnti hio-bibtlograftd di scrittori e t autori minuri votwentuali dagli ultlmi annt dd 600 al Γ/20,* édités parJ. Abate. <). M. Conv., dans la mémo revue, t. xxx. 1930, p. 56 ct 57; ct séparément. Assise, 1931, p. 171; J.-IL Sbaralca-Ët. Hinaldi. *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati,* dans J.-H. Sbaralea. *Supplementum.* 2· éd., t. III, Home. 1936, p. 251-255; Marcellin de Civczxa, *Saggio di bibliografia sanfrances· cana.* Prato. 1879, p. 567; H. Hurter, *Nomenclator,* 3· éd., t. ıv, col. 1587-15S9.

A. Τεετλβητ.

SCANDALE. I. Notion. Il Espèces. III. Ma lice. IV. Héparation du scandale.

I. Not ion. — Au sens étymologique, scandale signifie un obstacle placé sur la route cl qui risque de faire trébucher celui qui le heurte. Au sens théologique, c'est un acte extérieur, qui fournit au prochain l'occasion d'une chute spirituelle, d'une faute, et qui est pose sans cause suffisante.

1° *Il est un acte extérieur.* — Cet acte, qui est la première condition requise pour qu'il y ait scandale, peut être constitué par des paroles, des gestes, des attitudes ou même par une omission quelconque actuelle ou verbale. Cet élément externe est inclus dans la définition donnée par saint Thomas : *Convenienter dicitur quod dictum vd factum minus rectum, pnrbens occasionem ruinir, sit scandalum. Sum. theol.,* II-!!·, q, xi.m, a. 1. Un phénomène purement intérieur comme une pensée ou un désir ne saurait en clTet entraîner autrui au péché.

Cet acte doit aussi être répréhensible en quelque manière. Il l'est, s'il est mauvais de lui-même ou s'il n'est pas aussi bon qu'il devrait l'être, en raison des circonstances de Heu. de temps ou compte tenu de la personne qui le pose, autrement dit s'il est apparemment pcccaminvux. Saint Thomas s'en explique en ces termes : *Et ideo convenienter dicitur litXUS rectum, ut comprehendantur tam ilia quit sunt secundum se peccata, quam illa, quic habent speciem malt. Ibid.,* a. 6. Ainsi celui qui est dispensé du jeûne cucharisll<iue. risque fort de scandaliser les personnes qui ignorent la permission dont il jouit, s'il prend quoique liquide, en leur présence, avant de communier ou de célébrer, il en est de même de celui qui, pour des causes légiti mes de santé par exemple, mange en public des ali nients gras, un jour où ceux-ci sont prohibés.

Bien plus, par accident, même un acte bon de lui-même est parfois à l'origine d'un scandale, à cause du

lieu où il est accompli. Prier est excellent, mais le faire en presence d'impies exciterait souvent ceux-ci à blasphemer le nom de Dieu.

2° */ n acte qui fournît l'occasion dc pfché, ou au moins d'un dommage spirituel.* - Celte occasion existe, si Parle par lui-inême, vu les circonstances pratiques au milieu desquelles il est produit, esl suffisant selon toute probabilité pour entraîner dans le péché, grave ou léger, nu'nn· si de fait autrui ne succombe pas. On le voit, il n'est nulle ment requis que *Vopus externum* agisse â l'instar d'une cause. Peu importe également que l'omission ‹»u la faute commise par celui qui s'y laisse aller soit dc mime espèce que celle qui en a été l'occasion : il y a scandale chaque fois qu'il esl prévisible, nue une certaine probabilité, qu'une omission ou qu'une action *minus recta* accomplie en public est susceptible d'amener le prochain, qui en a été le témoin, â une faute, qu'autn mint il n'aurait pas commise. En revanche, il n'y aurait pas péché de scandale, s'il est moralement certain que les témoins devant lesquels est posée l'action peceamincusc sont pratiquement ou de vertu inébran'abîe ou, par contre, déjà nettement déterminés au péché au point que l'action extérieure n'ait sur eux aucune prise. Toutefois le mauvais exemple peut être de nature à confirmer dans le mal des volontés mauvaises.

D'après l'opinion commune des théologiens, il n'y n pas non p'us dc scandale proprement dit lorsque l'acte moins bon › arrête quelqu'un sur la voie de la perfection, sans toutefois le faire pécher. Il y aurait pourtant faute contre la charité, car ccttc vertu exige du chrétien qu'il donne partout le bon exemple : *Sic lucrat lux restru coram hominibus, ut videant opera ve&~ Ira tona, d glorificent Patrem vestrum, (pii in cirlts est.* M ill h . \. 16.

Par occasion de pécher, nous entendons cc qui pourrait donner Heu à une faute forme le; il n'y aurait pas scandale, si Pacte extérieur ne fournissait que l'occasion d'un péché matériel ou d'une juste indignation, d'un étonnement ou d'une diffamation de celui qui scamlali.se.

Malgré le dommage spirituel ou la diminution morale que peut amener un acte extérieur *minus reclus,* il va sans dire que celui-ci peut cependant être posé si l'agent est à même d'arguer d'une cause proportionnée au mal â craindre, VHérkun ment, au cours de cet article, nous aurons à revenir sur ce point avec plus de détails.

II. Esi'fxi s. La classification adoptée par les thco'ogii ns varie selon le point dc \ uc où ils se p'acenl. Nous distinguerons donc le scandale en actif el en passif.

1° *Le scandale actif.* - Le scandale actif est l'acte cxlérii ur répréhensible, au moins à cause des circonstance s. cl qui occasionne un dommage spirituel chez celui qui en esl témoin. S'il est tenu compte de l'intention dont il procède, le scandale actif est direct ou indirect.

L H est *direct,* si l'agent, auteur de l'action, veut directement cl d'une vo'onté expresse donner à autrui une occasion de pêcher, par la persuasion, le conseil ou par le mauvais exemple pleinement délibéré.

L‹ m anda'e direct sc subdivise à son tour en scandale dlabo'iquc » cl scanda'c simple. Il est dlabo'iquc si le pcchc formel est propremi ni recherché *quatenus est peccatum,* c'est-à-dire en tant qu'il est offense à l'egard d‹ Dit u ou qu il est la ruine spirituelle du prochain; c est h cas de celui qui lit ni des discours contre la fol ave l'intention d'entraîner son semblable à l'apostasie. Le scanda'e est direct simplement, lorsque lr pécheur nc tmd qu'à son pînlsir personnel ou à son ullllty partie u'h re. Ici le dommage spirituel du prochain n'rsl poursuivi que matérielle me ni. C'est le cas dc l'homme qui profère des paroles obscènes, honteuses pu lascives devant une femme, dans le dessein de l'amener à forniquer avec lui. Personnellement, il sc rend coupable d'un grave péché de scandale, formellement, il ne recherche pas la ruine spirituelle de telle femme, mais uniquement à satisfaire sa vo.'uplé.

Au scandale direct les théologiens rattachent souvent ce qu'ils appellent le *peccatum inductionis.* Celui-ci existe quand quelqu'un provoque ou sollicite son entourage à pécher par des ordres, des conseils ou tout autre moyen analogue. Envisagé sous le rapport de l'efficacité, le scandale pourrait alors être dit causal tandis que dans la plupart des cas, il n'offre que l'occasion dc pécher.

2. Le scandale actif est *indirect* ou impropre, lorsque ce qui a été dit, fait ou omis n'est pas mauvais de sa nature el dc soi, mais revêt cependant les apparences du mal, et que l'agent est à même de prévoir (pie son acte causera probablement la chute du prochain. Par exemple, sous peine de scandaliser, il n'est pas permis de retenir chez soi une femme suspectée par le public, même si celle-ci esl de mœurs honorables ct qu'il n'y ait moralement aucun danger de péché. L'apôtre saint Paul demande aux Thcssalonlcicns de s'abstenir de « toute apparence de mal », I Thess., v, 22, el à propos des idolothyles il écrit aux Corinthiens. « Toutefois, prenez garde que celte liberté dont vous jouissez ne devienne une occasion de chute pour les faibles. Car, si quelqu'un te voit, toi qui es un homme éclairé, assis à table, dans un temple d'idoles, sa conscience à lui (pii est faible, ne le portera-t-elle pas à manger des viandes immolées aux idoles? Et ainsi se perd le faible par la science, ce frère pour lequel le Christ est mort! En péchant dc la sorte contre vos frères cl en violentant leur conscience encore faible, vous péchez contre le Christ. C'est pourquoi, si un aliment est une occasion de chute pour mon frère, je me passerai pour toujours de viande, afin de ne pas être pour lui une occasion dc chute. › I Cor., vin, 9-13.

l.e scandale indirect est possible en de multiples circonstances, pratiquement chaque fois qu'un acte, de soi indifférent, ou moins bon, ou qui a l'apparence du mal, risque probablement d'entraîner autrui dans la déchéance, ou à l'abandon de sa foi, de ses pratiques religieuses ou à tout autre péché. Il se produit plus facilement encore lorsque *Vopus externum* est posé par une personne qui occupe une place spéciale dans la société, tel un prêtre, une religieuse, un directeur d'œuvres, etc. Enfin il y a risque de scandale indirect si, inconsidérément, on exige d'autrui une chose en soi légitime et que, ce faisant, on occasionne en ce dernier des fautes dc haine ou dc blasphème.

2° *Le scandale passif.*— C'est le dommage spirituel lui-même du prochain, ou sa chute qu'a entraînée l'acte externe posé par l'agent; il est le péché occasionné. (L'est pourquoi il est à peu près par rapport nu scandale actif ce qu'est l'effet à la cause : il est quelquefois dénommé le scandale accepté ou reçu. Il y a le scandale passif qui esl en même temps donné et accepté cl celui qui n'a pas été donné, mais qui a été reçu. Le premier est celui qui esl la conséquence d'un acte mauvais en sol ou qui a l'apparence du mal, et qui a été pour autrui l'occasion de sa diminution morale. Le second existe lorsque quelqu'un tombe dans le péché, à l'occasion d'une omission, d'une conversation ou d'un acte posé par autrui, mats uniquement à cause de la mauvaise compréhension qu'il en a. Si cette chute provient de l'ignorance, dc la faiblesse ou dc la fragilité. elle est dénommée le *scandale des faibles.* Mais si elle est la suite de la malice de celui qui pèche, elle est appelée *scandai- pliarisaïque* par analogie avec la position prise parles pharisiens, qui par méchanceté cl par envie sc scandalisaient des plus éclatants miracles

du Christ et de ses enseignements les plus élevés.

Le scandale Actif peut très bien exister sans qu'il y ait scandale passif ct vice-versa. I ne action mauvaise commise devant témoins excite souvent en ccs derniers des sentiments d'amour à l'égard de Dieu ou de commisération spirituelle pour le pécheur. Dc même un péché commis en public ne constitue pas toujours un scandale, car ceux qui l'ont vu commettre son! parfois spirituelle ment si bien aguerris qu'ils n'y trouvent aucune occasion de tomber. Il n'y a danger dc scandale que lorsque l'entourage risque de se laisser aller à une faute qu'aulrement il n'aurait pas commise. Saint Alphonse le déclare : *Xon semper esl scandalum, si pecces coram aliis, sed tantum quando, attentis circumstantiis tam personis agentis, tam coram quibus fit actus, potest probabiliter timeri nc per hunc actum trahantur ad peccatum qui alias peccaturi non essent. Theol. moralis,* l. II. n. 43. En revanche, bien des actions excellentes donnent parfois lieu au scandale passif. Nous l'avons xu précédemment.

III. Malice nu rÉcm: de scandale. – 1° *Malice du scandale direct.* —· Le scandale actif directement voulu est un péché grave en son genre contre la charité ct contre la vertu qui est lésée par celui qui se scandalise. Ce double élément de culpabilité est indubitable quand il s'agit d'un scandale causal, car l'agent est véritablement l'auteur responsable du péché commis par autrui. I) semble aussi exister dans le scandale occasionnel, car celui qui a commis l'acte pcccamineux est bien à quelque titre coupable de la malice du péché auquel s'est laissé aller le prochain, vu qu'il y a pour ainsi dire coopéré. C'est pourquoi celui qui s'est rendu coupable d'une faute de ce genre doit non seulement s'accuser en confession d'avoir scandalisé son prochain, mais aussi dire en quoi, et donc déclarer l'espèce du péché dont il a été la cause ou l'occasion. S. Alphonse, *Theol. moral.,* L 11, n. 44.

Le scandale est grave. C'est pourquoi ll est sévèrement réprouvé par le Christ dans la sainte Écriture : • Mais celui qui scandalisera un de ces petits qui croient en moi, il vaudrait mieux pour lui qu'on lui attachât nu cou la meule qu'un âne tourne et qu'on le précipitât au fond de la mer. Malheur au inonde à cause des scandales! Il est nécessaire qu'il arrive des scandales, mais malheur à l'homme par qui le scandale arrive. › Matth., xvm, 6-9. Cf. Marc., ix, 42; Luc., xvn, l : t Jésus dit encore à ses disciples : « Il est im- « possible qu'il n'arrive pas de scandales, mais malheur ‹ à celui par qui ils arrivent. »

En effet, si le Christ, dans son amour infini pour les hommes, a accepté dc s'incarner, de souffrir pour eux les ignominies dc la passion ct de mourir sur la croix, afin dc réconcilier l'humanité déchue avec son Père céleste, celui-là pèche gravement qui, par ses paroles ou scs actions, entraîne les autres au mal ct risque ainsi dc perdre définitivement ceux que le Rédempteur a voulu racheter.

Il est grave aussi d'attenter à la vie spirituelle d'aIrui, car la charité fait à l'homme un devoir primordial d'aimer son prochain ct de lui désirer la vie éternelle. Voir S. Thomas, 11*11*', q. xi.iü, a. 2; S. Alphonse, 7 *hcol. mor.,* I. 11. n. 15.

Dans la pratique, le scandale est plus ou moins grave suivant les circonstances. Généralement il est péché mortel, quand il provoque une faute grave, même si l'acte pcccamineux qui est à l'origine n'est que véniel en soi. En revanche, il est véniel lorsque le péché dont il est l'occasion n'est que véniel.

La gravité se mesure aussi en partie à l'influence réelle de l'acte extérieur sur la chute du prochain. Pour déterminer cet élément très important, il faut tenir compte non seulement de la situation sociale et des fonctions dc l'agent, c'est-â-dirc de celui qui occasionne le scandale, mais aussi des caractères des témoins ou des « patients ». ll y aura d'autant plus dc danger dc faute que ccs derniers sont plus faibles ou encore insuffisamment tonnés par l'expérience dc la vie. La culpabilité augmente aussi vraisemblablement avec le nombre de ceux qui tombent dans la faute à l'occasion de Pacte pcccamineux posé par autrui; car il ne parait pas que le péché se multiplie numériquement en proportion de ceux qui se sont scandalisés.

Enfin, Il est absolument indispensable dc savoir si l'agent a prévu et voulu au moins confusément les conséquences funestes de son acte, dc ses paroles ou de son omission. Malgré les apparences, un scandale même direct peut donc parfois n'êtrc que péché véniel à cause dc la légèreté dc matière, du manque dc connaissance ou d'une advertance insuffisante; H en est ainsi, car l'acte qui en est le principe nc réunit pas toutes les conditions requises pour qu'il y ait une faute mortelle. Au contraire est coupable d'un scandale grave celui qui fournit volontairement ct sciemment une occasion dc chute mortelle, même à celui qui actuellement est déjà disposé à tel péché, même à celui qui est habit licitement prêt à une déchéance morale de même espèce, comme serait le fait de demander le plaisir charnel à une prostituée, ou la bonne aventure à un devin.

Dans ces hypothèses, l'acte pcccamineux externe augmente en quelque sorte une malice grave déjà existante : *Per opus externum additur aliquid malitiæ quia tunc ipsius voluntatis malitia augetur. Quapropter quamms. speculative loquendo, sit probabilior thomislarum sententia, practice tamen dicimus, quod ex communiter contingentibus, per actum externum semper augetur malitia voluntatis, ob ejus majorem complacentiam, conatum, diuturnitatem.* S. Alphonse, *op. cit.,* L 11, n. 17.

Par ailleurs celui qui esl habituellement disposé au péché accroît également sa culpabilité parce qu'il charge sa conscience d'une nouvelle faute, en péchant *hic ct nunc.*

2° *Question annexe : Est-il permis dc suggérer au prochain une action moins mauvaise pour éviter qu'il n'en commette une plus grave?*— Certainement non, s'il s'agit dc lui faire commettre une faute à laquelle il n'est pas encore déterminé : il ne saurait être licite de suggérer un vol auquel il ne songe pas à celui qui est sur le point de tuer un de ses semblables ou de s'adonner à un acte de fornication.

Mais si un individu est décidé au mal ct qu'il soit moralement impossible dc l'en détourner, il est permis, scmble-t-ll» pour éviter un plus grand péché, de lui en conseiller un moindre, mais de même espèce, à condition, bien entendu, que cet avis ne puisse d'aucune façon être considéré comme une approbation de l'acte pcccamineux. Ne vaut-il pas mieux, par exemple, qu'un voleur ne dérobe que cinquante francs au Heu d'en prendre mille comme il en avait l'intention. Cette opinion semble probable. C'était déjà celle de saint Alphonse : *Secunda sententia probabilior tenet licitum esse minus malum suadere, si alter jam determinatus juerit ad majus malum exequendum... Ratio, quia tunc suadens non quierit malum, sed bonum, scilicet electionem minoris mali... Op. cit.,* L 11, n. 57.

3° *Malice du scandale indirect.* — Le scandale indirect n'est pas permis non plus, à moins que l'action extérieure soit bonne en soi ou indifférente, que la fin poursuivie par l'agent soit honnête el qu'il y ait une raison suffisante et proportionnée pour excuser de la faute qui sera commise par le prochain qui se scandalise. C'est en somme l'application des principes moraux «pii régissent le volontaire Indirect : ces principes, Ils étaient déjà, dans la question de la manducation des idolothytos, à la base de l'attitude conseillée par saint

Pau! à scs fidèles de Corinthe, I Cor., vm, 9 11.

C'est aussi l'easclgncmant de la raison. Si d'une part la loi dc charité nous oblige d'éviter lout ce qui peut amener autrui au péché et donc de ne pas poser l'action qui pourrait cn être l'occasion, nous sommes cependant tenus d'autre part.s'il y a une raison grave dc faire un acte, dc ne pas l'omettre malgré l'effet mauvais qu'il est susceptible de produire chez autrui, à cause dc la faiblesse ou de-la malice de ce dernier. C'est une exigence du bien privé et public, même si le mal n'est pas effectivement compensé par le bien, comme cela arrive cn maintes circonstances.

Pratiquement diverses hypothèses peuvent être envisagées. 1. S'il s'agit d'œuvres externes, qui n'ont que l'apparence du mal. et qui sont susceptibles cependant de scandaliser autrui, il vaut mieux, d'une manière générale, s'en abstenir, à moins qu'il n'y ait une raison proportionnée dc les faire. Si par ailleurs le scandale peut être évité en fournissant quelques explications à ceux qui sont presents, il ne faut pas hésiter à les donner. Un chrétien, à plus forte raison un religieux ou un prêtre, ne doit pas, même s'il a une dispense régulière, manger des aliments gras un jour d'abstinence, si, ce faisant, il risque de scandaliser son entourage, il ne pourra user légitimement de sa permission que s'il avertit que celle-ci lui a été accordée par l'autorité compétente à cause de sa mauvaise santé ou pour tel ou tel motif. De même un prêtre doit s'abstenir de fréquenter des personnes suspectes, même s'il le fait sans mauvaise intention, à moins qu'il ne soit appelé auprès d'elles pour y exercer son ministère, pour leur administrer par exemple le saint viatique ou l'extrême-onction.

2. Quant aux actions bonnes ou indifférentes, mais non obligatoires, il faut en général s'abstenir de les poser pour éviter le scandale, si cela est possible sans grave inconvénient. Une femme qui sait quelle est pour tel homme déterminé un objet de concupiscence et une occasion de pécher, doit fuir sa présence, autant quelle le peut sans trop de peine, prendre un autre chemin et ne pas se rendre sans raison plausible là où elle risque dc le rencontrer.

3. Quant aux actes commandés par une loi positive divine ou humaine, qui évenluellem ni seraient occasion de scandale, ils peuvent être omis, parfois même ils doivent l'être momentanément si une raison grave ct proportionnée ù l'importance de la loi l'exige. Quand il y a concours de deux préceptes, qu'il est impossible d'accomplir en même temps, le précepte naturel d'éviter le scandale (pii est le plus grand el le plus strict doit, sauf raisons particulières, prévaloir sur l'autre. Une épouse pourrait légitimement et. en certaines circonstances. devrait même renoncer à la loi du jeûne, au moins temporairement, si elle prévoyait que son mari cn prendrait occasion pour blasphémer cl manifester son mépris à l'égard de l'Eglise. Les théologiens font des remarques analogues pour l'assistance à la sainte messe, la réception dc la sainte eucharistie, ou dc la pénitence, etc. Mais cc ne doit être qu'une solution d'attente, pour obvier ù un plus grand mal. ISIle ne saurait être considérée comme définitive, car ces omissions entraînent un trop grand dam spirituel. C'est pourquoi, s'il n'est pas possible d'arriver à changer les réactions pcccamineuses du prochain.il est légitima dr n prendre l'accomplissement des devoirs religieux.

I((marquons cependant que l'errarls â la suite d'autres théologiens n'accepte pas cette opinion (art. *Scandalum,* n. 19), car pour éviter un scandale nous ne sommes probablement pas tenus (l'omettre des œuvres dr précepte naturel, divin ou humain, cf. S Thomas. il·-II*, q. 1 u i, a. 7, vu que dans l'ordre dc la charité notre salut prime celui des autres et que l'obligation d'obtempérer aux préceptes est primaire tandis que celle d'éviter lr scandale n'est que secondaire.

I. (.as pratiques annexes. Est il permis de fournir des occasions de péché ou simplement de ne pas les enlever, alors que l'on prévoit d'avance que le prochain se laissera peut-être entraîner? Les théologiens donnent en général une réponse affirmative, à condition qu'il y ait une raison suffisamment grave pour motiver cette façon de faire. Ainsi, pour éprouver l'honnêteté du personnel domestique, un m dire a le droit dr laisser sa caisse ouverte ou de recourir à des moyens analogues. Ce faisant il n'est cause directe d'aucune faute, il permet seulement qur telle faute sc produise, cc qui est licite quand il y a une cause suffisante, comm ? celle de corriger les défauts de sa domesticité ou de renvoyer ceux qui par leur manque d'honnêteté risquent de nuire gravement à la marche d'une affaire ou â la dignité des autres domotiques de la maison. Mais il ne serait pas p?rmis d'agir ainsi dans la seule fin *(eo solo et primaria /inc)* de punir le délinquant. S. Thomas, *Supplent.,* q. i.xn, a. 3, ad tem; S Alphonse, *op. cit.,* I. IL n. 57-58.

Dc même, il est licite de demander ù une tierce personne un service qu'il lui est possible dc rendre honnêtement, bien que l'on prévoie d'avance (pic cc sera l'occasion d'une faute. Par exemple, il n'est pas défendu de solliciter d'un usurier un prêt d'argent, bien qu'en l'occurrence ce soit l'occasion d'une faute, par suite de la malice d'autrui. Pratiquement, du fait que le péché était prévu, les demandes de ce genre el autres analogues ne sont légitimes que si elles sont motivées par la nécessité ou l'utilité privée ou publique. S.Thomas. Ib-II®, q. 1 x x v iii. a. I; S. Alphonse, I. II. n. 17. 19.77. 79, 80.

1° *Malice du scandale passi/.* — Le scandale passif n'est pas un péché spécial. Celui qui se laisse aller à la faute n'est pas tenu de déclarer cn confession qu'il a élé entraîné par le mauvais exemple. Gette circonstance n'est pas cn effet matière nécessaire de la confession sacramentelle, bien qu'en certains cas elle diminue la malice même du péché qui a élé commis. L·· scandale passif ne doil pas être occasionné sans cause. C'est un devoir de charité, aùquel il ne saurait être passé outre sans motif suffisant ct plus ou moins sérieux selon les circonstances. S. Alphonse, l. IL n. 49.

En certains cas. il est obligatoire de permettre le scandale passif, car pour l'éviter personne ne saurait être tenu d'omettre cc qui est nécessaire de nécessité de moyen ou d'accomplir ce (pii est intrinsèquement mauvais, ou de négliger ce qui, vu les circonstances concrètes, urge trop gravement. S. Thomas, II*-II», q. xi.iv, a. 7; S. Alphonse, I. H, n. 51.

Le scandale des faibles est à éviter, dans la mesure où c'est possible sans grave inconvénient. Pour les préceptes imposés pur le droit positif, il ne semble pas qu'il y ait obligation de les omettre ou de les différer, même si l'on prévoit, mais confusément seulement, les personnes pour qui ce sera une occasion de chute. Au cas où l'on prévoit (pie tel se scandalisera, on n'csl pas tenu de négliger l'action impéréc, s'il faut, pour éviter la chute du prochain, omettre le précepte fréquemment ou s'il y a cn l'occurrence un motif particulier de l'accomplir. S'il n'existe ni l'une ni l'autre de ces deux raisons, il y a controverse entre les auteurs. Saint Alphonse estime alors comm·· assez probable, mais sans en faire un devoir, qu'il vaut mieux négliger le précepte imposé par la loi. Cependant si l'action bonne, comme l'assistance à la sainte m sse, peut être différée Jusqu'à une heure plus tardive ou être accomplie ailleurs, dans une autre église. il faut transiger de façon que l'accomplissement du précepte ne risque pas de scandaliser autrui. S. Alphonse, I. 11, n· 51.

Quand il s'agit d'œuvres de pur conseil, il n'y a aucune obligat ion d»· les omettre ou de les différer, si le

scandale qu'elles sont susceptibles d'occasionner n'est prevu que confusément. Il en serait de môme si une personne nettement déterminée devait tomber ct si pour éviter le scandale il fallait négliger ou remettre trop souvent ù plus tard l'action de conseil ou s'il y avait une raison spéciale dc l'accomplir *hic rt nunc,* dc communier par exemple le jour anniversaire de son baptême. S. Alphonse, I. II. n. 50. En dehors de ces hypothèses, il y a obligation de ne pas poser les œuvres de pur conseil si elles risquent de faire tomber les faibles.

Quant aux actions indifférentes, qui ne revêtent pas l'apparence du mal, elles devront être omises ou différées plus souvent que celles de pur conseil, s'il y a danger de scandaliser une personne déterminée. Il cn est de même à peu près des actes qui ne sont qui vénicllcincnt mauvais. C'est pourquoi la femme doit parfois s'abstenir d'une toilette qui n'est pas notablement déshonnête.

Nul n'est tenu, enfin, de subir une perte grave dans scs biens temporels, pour éviter que les faibles ne se scandalisent. S. Alphonse, I. II, n. 52.

A condition qu'il y ait une raison même très légère d'agir, il n'y a aucune obligation d'éviter le scandale pharisalquc, puisque toute la malice provient de celui qui tombe. Aucun devoir prescrit par le droit positif ne doit dès lors être omis ni même différé. S'il peut être satisfait au précepte en un autre Heu. si par exemple il est possible d'assister nu saint sacrifice de la messe ailleurs que dans son église paroissiale, et aussi commodément, ce n'est qu'un devoir imposé *sub levi.*

Les œuvres de pur conseil ne sont pas à négliger à cause du scandale pharisaïque qu'elles susciteraient éventuellement; on pourrait cependant plus facilement les différer quelquefois, mais ce n'est là qu'une obligation légère. Il n'est pas nécessaire de se démettre des biens temporels pour éviter que le prochain ne pèche uniquement par sa malice. S. Thomas. II*-lIr, q. xi.iii, a. 8; S. Alphonse. 1. II. n. 52. Γη curé, par exemple, peut conserver scs droits d'étole. malgré les calomnies d'autrui.

IV. La réparation nu scandale. – C'est une obligation de charité si le prochain a élé entraîné au mal par la persuasion ou par le mauvais exemple. Si le scandale a été occasionné ou causé par des moyens injustes, par la ruse, la crainte, la violence ou par la fausse doctrine, c'est aussi un devoir de justice. S. Alphonse, I. 111, n. G62. La réparai ion est obligatoire sous peine de faute mortelle, s'il y a eu scandale en matière grave.

Celui qui n'a rien fait ct qui ne veut rien faire pour réparer les scandales qu'il a commis, est indigne d'absolution. Pour réparer, il faut avant tout mettre fin â cc (pii est ù l'origine du péché et tâcher de provoquer l'amendement du prochain Pratiquement la réparation varie selon la qualité des personnes en cause et les circonstances du scandale. Si celui-ci a élé public, elle doit l'être également. Aussi celui (pii a donné des conseils dont l'efficacité persévère encore doit-il s'efforcer d'en annuler les effets, cn particulier chez ceux (pii ont pu être influencés par son attitude antérieure. Ceci importe davantage encore lorsque l'auteur du scandale a autorité sur ceux qu'il a entraînés au péché ou qu'il occupe une situation sociale élevée. Celui qui a.séduit les autres par de fausses doctrines en matière dc foi ou de morale est tenu dc révoquer scs erreurs. Quiconque a corrompu autrui par des ouvrages mauvais, hérétiques, impies ou obscènes doit se rétracter par écrit et faire son possible pour éviter la diffusion ultérieure de scs écrits. Celui qui a vécu en concubinage public, doit d'abord renoncer â son commerce charnel peccamlileux cl s'approcher publiquement des sacrements, etc...

Quant aux scandales ordinaires, qui ont été occasionnés seulement par le mauvais exemple, il suffit la plupart du temps pour les réparer, dc ne plus poser l'acte peccamlneux, de s'approcher publiquement et fréquemment des sacrements, dc donner le bon exemple, de prier pour ceux qui sont tombés ou d'avoir recours & d'autres moyens analogues.

Le scandale est étudié dan* tous les manuels de théologie morale. I.e* auteurs en traitent d'ordinaire, soit a propos d** la charité, soit à propos du cinquième commandement dr Dieu. lui courte bibliographie que nous donnons ici pourra compléter facilement par celle que fournissent le* auteurs cités.

S. Thomas, *Sum. theol.,* ΠΜΡ, q, x l iii sq.; S. Alphonse de Lfguorf, *Theologia moralis,* I. II; Aertnys. *Theologia morali» juxta doctrinam S. Alphonsi de Ligario,* 2· éd., Tournay, 1890, 10· éd. adaptée nu Code par Damm. Tournay, 1919-1920; *Ami du clergé,* t. xxin, 1901, p. 1195 sq.; D'\nnibale. *Summula thrologir morali»,* 3· édit., Hume, 1888; Ballerinl-Palmieri, *Opus morale a ItallerIni conscriptum et a Palmieri cum annotationibus editum,* t. n, Prati, 1899; Ebel-Bierbaiim. *Theologia moralis, decalogalis el sacramentalis,* Paderborn. 1891; L. Ferraris. *Prompta bibliotheca,* Paris, 1857, art. *Scandalum;* Ferrerez. *Compendium theologia· moralis* (Gury), t. I. 1918; S. François de Sales, *Traité de Γamour de Dieu,* I. I; Grnicot-Sahman*· *Theologia· moralis institutiones,* t. I, Bruxelles, 1927; Gousset, *Théologie morale,* t. i et n. 10· edit., Parts, 1855; Gury-Ballerinf, *Compendium theologia· moralis ab auctore recognitum et tiallrrini adnotationibu» locupletatum,* I· édit., I. i. Home, 1877; Laloux, *De artibus humanis,* Paris, 1862; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* Frisbourg-cn-Br., 1902, 11· edit.. 1010, t. i; Noltlin. *Summa theologiae moralis. De praeceptis Dei et Ecclniar,* Inspruck. 1911; *\oUhn-Schn\iH,Summa theologiir moralis, De praereptis Dei el Ecclesiae,* Inspruck. 1926; Pruemmcr, *.Manuale theologia· moralis,* t. H, Fribourg-cn-B., 1923; Sebastianl, *Summarium theologia· moralis,* Turin. 1918; Sporcr-Bicrbaum, *Theologia moralis decalogalis,* Paderborn. 1S97; Tnmburini, *Explicatio Decalogi,* dans *Opera omnia,* I. II. Venise, 1707; Tanquercy. *Synopsi» theologiir moralis et pastoralis,* t. il, Home et Paris. 1922; Vermeerscb, *Theolugitr moralis principia, responsa, consilia,* t. n. *De rirtutum exercitatione,* 2· édit.. Bruges, 1928; Wouters *Manuale theologiir moralis,* t. I. Bruges. 1932.

N. h no.

SCAPULAIRE. — Dans un dictionnaire de théologie, on ne peut pas envisager la question du scapulaire sous les multiples aspects qu'elle revêt dans la pratique : nomenclature des scapulaires dilTérents cl des indulgences attachées au port du scapulaire, modes et formules d'imposition, pouvoirs délégués requis à la validité dc l'imposition, sanations pour les réceptions invalides, etc. Tous ces petits problèmes d'ordre pratique ct pastoral débordent le cadre de la théologie proprement dite. Nous devons ici nous contenter d'examiner : 1. L'origine du port du scapulaire ct son fondement dans la doctrine catholique. IL L'examen de certains privilèges en regard du dogme catholique et de l'histoire.

I. Origine ih port di scapulaire et son fondement dans la doctrine catholique. — 1° *Définition et origine du scapulaire.* — Le scapulaire (du latin *scapula,* épaule) est une longue pièce d'étoffe, passée sur les épaules ct descendant sur le dos et sur la poitrine. Primitivement, pour les moines bénédictins, c'était un vêtement de travail dont on recouvrait les vêtements ordinaires afin dc les préserver. *Scapulare propter opéra,* dit la règle de Salnt-Bcnolt, c. lv. *L.,* t. lxvi. col 771 C; cf. t. cm. col. 1231. Avec le temps, le scapulaire est devenu le signe ou symbole du moine travailleur. Dans la cérémonie dc l'imposition, on le comparait à la croix de Jésus-Christ, au joug du Seigneur, à une armure, à un bouclier. Cf. Casslen, *Dc canobiorum institutis, P. L.,* t. xlix, col. 68.

Peu ù peu. aux ordres proprement dits s'adjoignirent un deuxième et un troisième ordre, ainsi que des

oblats rt des oblatos, qui reçurent de leurs ordres respectifs le scapulaire correspondant au vêtement de l'ordre. Aujourd'hui quo l'usage dos scapulaires existe même dans les simples confréries, on distingue le grand scapulaire dont la largeur est â peu près celle de la poitrine humaine ct le petit scapulaire qui, sous la (orme réduite de deux petits rectangles d'étoffe de laine relies par deux cordons, peuvent être portés facilement jour et nuit comme un insigne. Mais du petit comme du grand scapulaire, l'origine est la même. Cf. *Décréta authentica S. Cong. Indulgent.*, Batisbonne, 1883, n. 123. Après les bénédictins, les dominicains et les franciscains curent le grand scapulaire pour leurs tiers-ordres. On trouvera la liste des grands et des petits scapulaires avec les ordres et confréries dont ils sont l'insigne, ainsi que toutes les indications canoniques et liturgiques utiles, dans Béringer-Stemen. *Les indulgences,* Paris. 1925, p (86 188.

2® *Bien fondé de la pratique du port du scapulaire.* — Deux principes théologiques incontestables sont â la base de la pratique du scapulaire. En premier lieu, le scapulaire est, avons-nous dit, un insigne marquant l'appartenance d'un fidèle â un ordre religieux (tiers-ordre) ou à une confrérie. Cette appartenance n'est pas constituée simplement par un acte d'adhésion extérieur, mais par un désir intérieur et sincère de rechercher effectivement dans la pratique des vertus la perfection religieuse et chrétienne, but de l'ordre ou de la confrérie. L'esprit du scapulaire n'est donc, en réalité, que l'esprit même des conseils évangéliques, tel (pie Jésus-Christ l'a formulé dans l'Évangile. Cet esprit revêt mille aspects différents selon les attitudes multiples qu'il impose à l'âme d'après scs aspirations ou ses besoins ou encore selon les multiples attraits que peuvent exercer sur le chrétien la pensée des mystères de la vie et de la mort du Christ, ainsi <pie de la vie et de la mort des saints privilégiés ayant le plus approché du Christ soit dans leur vie historique, soit dans leur vie affective. Aussi rien ne doit nous étonner ni nous scandaliser de la grande multiplicité de nos scapulaires chrétiens : toutes ccs dévotions ne sont que des moyens pour permettre aux aspirations variées â l'infini qu'on trouve dans les âmes de s'orienter toutes ct chacune vers Punique dévotion nécessaire : le service de Dieu.

En second lieu, le scapulaire, nous faisant entrer dans une sorte de communauté de vie religieuse avec les membres des premiers et seconds ordres ou avec les autres membres des confréries, nous permet de mieux réaliser la communion des saints sur la terre et de recevoir plus abondamment les fruits de cette communion des saints. Ordinairement, le scapulaire, bénit ct reçu dans les conditions et avec les formules prescrites par la S. C. des Indulgences, permet à celui qui le porte pieusement de participer aux trésors spirituels des congrégations ou ordres religieux dont il est l'insigne ct notamment aux indulgences spécialement concédées à l'ordre ou à la confrérie.

Conseils évangéliques ct communion des saints : tels sont les deux fondements théologiques de la pratique du scapulaire.

H. Examen de certains privilèges en regard du dogme catholique et de l'histoire. ---- Si la théologie justifie facilement, en regard des conseils de perfection ct de la communion des saints, le port du scapulaire, il n'en est plus de meme, semble-t-il, au premier abord, de certains privilèges attachés, de manière plus ou moins assurée, au scapulaire du Mont-Carmel. Il Importe donc de rappeler : 1® quels sont ces privilèges; 2® leur valeur historique; 3® leur interprétation théologique.

Ie *Les privilèges attachés au port du scapulaire du Mont-Carmel.* — 1. Le *privilège de la bonne mûri.* — Vers le milieu du xm® siècle, la sainte Vierge serait apparue â saint Simon Stock, sixième général des carmes (1165-1265), Λ Cambridge. Tenant en main l'habit de l'ordre des carmes. Marie aurait dit : « Voici le privilège que je te donne à toi et à tous les enfants du Carmel. Quiconque meurt revêtu de cet habit sera sauvé. » Zimmermann, *Monumenta historica carmclitana,* t. i. Lérins. 1907, p. 339. Cc privilège fut regardé, dès le début, comme appartenant non seulement aux religieux carmes strictement dits, mais encore aux confrères qui leur seraient légitimement affiliés par l'imposition du scapulaire. La dévotion du scapulaire du Mont-Carmel est donc donnée ici comme un signe de prédestination. Comment accorder cette affirmation avec le dogme de l'incertitude, en ce qui nous concerne, de notre salut éternel et avec les conditions de vie morale ct vertueuse posées par l'évangile â l'obtention de la « couronne de justice » (11 Tim., iv, 8)?

2. *Le privilège d'une prompte libération du purgatoire.* — C'est le privilège dit *sabbatin,* d'après lequel la sainte Vierge délivrerait du purgatoire les confrères du Carmel le samedi qui suit leur mort. Cette « indulgence sabbatlne » aurait été révélée par la Mere de Dieu elle-même au pape .Jean XXII. probablement la veille de son élection. Et la bulle par laquelle le pape aurait promulgué cette faveur avec plusieurs autres accordées Λ l'ordre du Mont-Carmel, serait du 3 mars 1317. Bulle *Sacratissimo uli culmine.*

2° *Valeur historique de ces privilèges.* — 1. *L'apparition à saint Simon Stock est-elle authentique?*— Sous la forme précise que nous avons rappelée, « la tradition apparaît pour la première fois en 1612, dans une lettre circulaire de saint Simon Stock à ses religieux, lettre que le saint avait dictée au Père Sxvanyngton, son compagnon, son secrétaire ct son confesseur el qui fut publiée à cette date. La critique historique a suffisamment établi qu'on ne peut accorder à ce témoignage une valeur indiscutable ». Beringcr-Stcincn, *op. cit.,* t. n, p. 188; cf. Zimmermann, *Monumenta historica camicUtana,* t. i, Lérins, 1907, p. 323 sq.; L. Saltet, *Le prétendu Pierre Swanyngton,* dans *Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse,* 1911, p. 24 sq. ; 85,120. Cette date de 1642 est inexacte. Dans une étude récente (1938), le P. Éllséedela Nativité fait remonter le ‹ premier récit inattaquable » de la vision de saint Simon Stock au prieur général Jean Grossi (vers 1400). L'article *Skapalier* de Bibimeycr dans le *Lexikon /tir Théologie und Kirche* de Mgr Buchberger, t. ix, col. 616-617, donne comme date l 130 au *Viridarium* de Jean Grossi. Bihlmcycr ajoute que, jusqu'au xv siècle, les carmes n'attachaient pas grande importance nu port du scapulaire. En effet « les témoignages historiques font défaut pour affirmer que, dès la seconde moitié du xtn® siècle, les membres de la confrérie portaient un petit scapulaire comme signe distinctif..., le petit scapulaire, tel que nous le connaissons aujourd'hui ct tel qu'il fut en usage, du moins après la seconde moitié du xvi® siècle, est d'origine postérieure et ne remonte point au-delà du xvi® siècle où l'on en fit, peu à peu, comme une réduction du grand habit de l'ordre du Carmel ». Beringcr-Stcincn, *ibid.,* p. 188, 189. Cf. Zimmermann et Saltet, *loc. cil.*

2. *Le privilège sabbatin.* — C'est le carme Baldulnus Leersius (Baudoin de Leers) (?) (+ 1483) qui. le premier. a fait connaître la bulle de Jean XX 1L Cf. *Bibliotheca carmelit.,* t. I, Orléans, 1752, p. 210. Dès le xvn· siècle, on a contesté l'authenticité de la bulle. Aujourd'hui les critiques s'accordent â la déclarer apocryphe ct dans ses *Monumenta historica carmclitana,* le P. Zimmermann renonce à la défendre. T. i, p. 356-363.

En 1379. â cause d< » nltaqiirN nuxquolles l'ordre du Carmel ct, surtout, lo nom tnèmede r<n-dn· chut on butte»

Ir* cannes demandèrent n Urbain VI une Indulgence de 3an* et 3 quarantaines pour ton* les fidèle* qui donneraient aux carme* ct à leur ordre lo nom <!'· Ordre rt dr frère* do la bienheureuse Mèro do Dieu. Notre-Dame du Mont· Carmel. · Il est bien dIHIcIlc de comprendre (tue, dans cotte conjoncture, les carme*, au lieu <lc solliciter une indulgence, n'alent point fait valoir, auprès dts fidèles. I'ancienne promette ot surtout la nouvelle *bulla Sabbatina* (de 1317). d le scapulaire «-tait dès lors connu, rt si la promesse faite a saint Simon Stock, do même que la bulle, étalent tenues pour authentiques. Dieu quo lu bulle dr .Iran XXII ail été confirmée dan* la suite par quelques papes, nu xvi· siècle, In bulle elle-même n'a point été déclarée authentique dans «DH texte entier. \u contraire, la confirmation faite par Grégoire XIII, lu 18 septembre 1577, s'exprime déjà prudemment dans» le sens du décret postérieur du Saint· Olllco. Cc décret parut en 1613 : il nr sc prononce pas sur la question do l'authrutlclté de cette bulle; il déclare seulement ce qu'il est permis aux carmes do prêcher d'aprè* lecontenu do la bulle. En mémo temps, il Interdit de peindre des images représentant, d'après la bulle. Notre-Dame descendant pour délivrer les Ames du purgatoire. Dans le sommaire authentique des indulgences de l'ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel, sommaire approuvé par la Sacrée Congrégation (les Indulgences le 31 juillet 19(17. il n'est question ni do la bulle, ni mémo du *Privilegium sabbatinum* pour les carmes. Dans le sommaire des indulgences ct privilèges, approuvé le t juillet 1908 pour la confrérie du scapulaire du Carmel ot confirmé de nouveau, labullcde .lean XXII n'est plus citée comme elle l'était encore dans lo sommaire du 1er décembre 1866. » Beringcr-Stcincn. op. cd., p. 190. Voir cet auteur pour les références au bullalre îles carmes, aux Acte- du Saint-Siège ct au recueil des rescrits authentiques de la S. C. des Indulgences.

3° *interprétation théologique.* — Il n'appartient pas à l'Églisc de sc prononcer sur le contenu des révélations privées, ccs révélations débordant l'objet du magistère. L'Église les considère cependant comme respectables et humainement recevables, quand elles sc présentent à nous dans des conditions telles que leur authenticité ne semble pas pouvoir être contestée. Mais, même en ce dernier cas, nous ne saurions les recevoir qu'en les interprétant conformément aux exigences de la règle de la foi, c'est-à-dire en les confrontant avec les enseignements formels de l'Écriture ct du magistère ecclésiastique.

1. *Interprétation théologique du privilège de la bonne mort.* — I.'Écriture ct le magistère nous livrent, au sujet du privilège de la mort en état de grâce attribué au port du scapulaire, trois principes incontestables.

Le premier principe est rappelé dans l'Évangile par le divin Maître, à l'occasion surtout de l'hypocrisie et du formalisme des pharisiens : le culte que nous devons rendre à Dieu, pour lui être agréable, doit exprimer extérieurement les sentiments *intérieurs* de notre âme. Les rites extérieurs ne valent que dans la mesure où ils témoignent de la sincérité de nos sentiments cachés. • Il faut adorer l lieu en esprit et en vérité », Joa.. iv» 23. Si. en raison d'une assez longue tradition qui compense peut-être quelque peu l'absence d'une preuve rigoureusement historique et que des autorités graves (Benoît XIV. dans *De festis IL* V., c. vi, *De festo IL* V. *de Monte Carmelo,* §8 ; Léon XIII approuvant le récit de l'apparition dans les leçons de l'office de saint Simon Stock) ont accueillie favorablement, on peut reconnaître une certaine valeur à la promesse d'une bonne mort attachée au port du scapulaire, il faut poser en principe que celte promesse ne concerne qu'une dévotion sincère, intérieure, envers le saint scapulaire. C'est pourquoi dans l'ofllcc de saint Simon Stock, approuvé pour les catholiques anglais, Léon XI11 a fait Insérer un petit mot, absent du texte présenté comme l'original de la promesse : « Quiconque mourra *pieusement* portant cet habit ne souffrira pas les flammes de l'enfer. »

En second lieu, l'évangile et la foi catholique enseignent que ceux-IΛ seuls entreront dans le ciel qui mourront dans la grâce de Dieu. « On calomnierait donc le scapulaire en prétendant que d'après (scs défenseurs), le lait seul de mourir sous la sainte livrée de Marie préserve de l'enfer, quel que soit d'ailleurs l'état dans lequel on paraît devant Dieu... Le scapulaire de la Vierge du Carmel, pas plus que les autres pratiques de dévotion envers elle, ne saurait suppléer ni aux mérites ni â la pénitence... » Mais « porter le scapulaire, c'est se créer comme une espèce de droit à la protection singulière de la Reine du ciel ct se préparer â recevoir de ccs grâces de conversion qui amollissent les cœurs les plus durs ct les ramènent à Dieu ». J.-B. Terrien, *La Mère de Dieu el la Mère des hommes,* t. iv, p. 30l ; cf. Th.Raynaud, *Scapulare Marier, illustratum et defensum,* q. vu. dans *Opera omnia,* t. vu, Lyon, 1665, p. 293 sq.

Enfin, le oogme, défini à Trente, de la persévérance finale ct de l'incertitude de la prédestination domine ici toute la présente question. Sur cc dogme, voir Persévérance, t. xu. col. 1283.1925. En réalité les auteurs les plus favorables à une interprétation stricte de la promesse ont des affirmations pleinement conformes à la doctrine catholique. Celle-ci, tout en maintenant l'incertitude du salut, admet cependant l'existence de certains *gages* de persévérance : la dévotion à Marie est un de ces gages ct c'est uniquement en cc sens qu'ont parlé les anciens défenseurs du privilège de la bonne mort : · Certes, ils donnent bien (le scapulaire) comme un gage de prédestination, mais sans aller, je crois, jusqu'à dire qu'il n'y aurait plus de doutes fondés sur le salut d'un pécheur qui rejetterait, même au moment de la mort, les secours de la religion, eût-il conservé jusqu'à son dernier souille le vêtement sacré de Marie. » J.-B. Terrien, op. *cil.,* p. 306. Mais il semble nécessaire d'interpréter plus largement encore la promesse. Le port *matériel* du scapulaire n'est pas suffisant pour que se justifient les conditions de la promesse. Il faut des dispositions d'ordre spirituel, selon le commentaire attribué à saint Simon Stock lui-même : · En conservant, mes frères, ccttc parole dans vos cœurs, efforcez-vous d'assurer votre élection par de bonnes œuvres ct de ne jamais défaillir: veillez dans l'action de grâces pour un si grand bienfait; priez sans cesse, afin que la promesse à moi communiquée se vérifie pour la gloire de la sainte Trinité... el de la Merge toujours bénie. » Cf. Benoît XIV, *De festis...,* §7 et 8.

2. *Interprétation théologique du privilège sabbatin.* — Il est impossible, avons-nous dit, d'admettre l'authenticité de la bulle de Jean XXIL Les controverses ont été fort sagement dirimées, au point de vue pratique, par le décret du Saint-Office, 15 février 1615, sous Paul V. décret renouvelé el approuvé récemment par la S. C. des Indulgences. 1er décembre 1885. Voir le décret de Paul \ dans le *llullaire des carmes,* t. I, p. 62: t. m. p. 601. Le décret de Paul V lait abstraction de la bulle contestée. Mais quoi de plus raisonnable et de plus théologique que d'admettre avec lui que la vierge Mario couvrira de sa maternelle protection, *principalement* le samedi, jour consacré à son culte, les âmes de ceux qui, sur la terre, auront été scs fidèles serviteurs. Dans le sommaire des indulgences et privilèges approuvés par la S. C. des Indulgences, le I juillet 1908. pour la confrérie du scapulaire du Mont-Carmel, les privilèges sont énumères à la suite des indulgences el ce qui y est dit du privilège sabbatin est le meilleur commentaire théologique qu'on puisse faire de cette question : « Le privilège, appelé ordinairement *sabba-(in,* de Jean XXII, approuvé ct confirmé par Clément \ II. Ex *clementis,* du 12 août 1530, Pie λ . *Superna dispositione,* du 18 fcXTier 1566, cl Grégoire XIII. *Ut laudes,* du 18 septembre 1577, ct par d'autres, de même <pie par le décret de la sainte Inquisition romaine sous Paul V. 20 janvier 1613. déclare : « Il esl permis aux Pères carmes de prêcher que les

fidèles peuvent admettre la pieuse croyance du secours accordé, après leur mort, aux religieux et aux confrères de l'Association dc Notre-Dame du Mont-Carmel. Il est permis, en effet, de croire que la très sainte Vierge aidera les finies des religieux ct des confrères morts en état de grâce, pourvu qu'ils aient porté pendant leur vie le scapulaire, gardé la chasteté de leur état et récité le |>ctit office de la Vierge, ou s'ils ne savent pas lire, pourvu qu'ils aient observé les jeûnes de l'Église ct se soient abstenus de manger de la viande le mercredi et le samedi, à moins que la fête de Noël ne tombe un de res jours. Les prières continuelles de Marie, scs pieux suffrages, scs mérites ct sa spéciale protection *leur sont assurés après leur mort, surtout le samedi, qui est le jour consacré par ГÉglise èi la très sainte Vierge.* · (Sommaire dc 1908.)

Avec celte explication du privilège — explication où il n'est pas dit un mol dc l'apparition de Notre-Dame, ni d'une bulle dc Jean XXII, ni des indulgences concédées dans cette bulle — ce décret nc soulève aucune difficulté : aussi Benoît XIV veut-il que les fidèles s'en tiennent Λ cc décret. Même abstraction faite de ladite bulle ct do toute tradition relative à une apparition ou à une promesse dc Notre-Dame, l'interprétation du privilège donnée par le décret ne peut être contestée.

Une bibliographie suffisante est fournie par Bcringcr-Stclnen, *Les Indulgences,* t. i, Paris, 1925, p. 185-523; p. 187-191. Voir pour la doctrine : J.-B. Terrien, *La Mère de Dieu cl la Mère des hommes,* t. iv, p. 300-309; 329-335. On pourra aussi consulter Théophile Baynaud, *Scapulare marlanum,* dans la *Summa aurea,* t. v, p. 397, Pour les controverses, on pourra, sans se référer à luiunoy. *Opéra,* t. ir (2), p. 379. se contenter des auteurs récents : L. Sallet. Le *prétendu Pierre Sumnyglon,* dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique,* Toulouse, 1911, p. 21, 85. 120; P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur, *Première réponse â M. l'abbé Saltet,* dans *Études historiques rt critiques sur l'ordre de N.-D. du Mont-Carmel,* 1911, p. 1; id.. *Quelques précisions sur la méthode critique dr M. Saltet, ibid.,* ρ. 95; B. Zimmermann, *Monumenta historica carmclitana,* t. f, Lcr Ins, 1907, p. 351 ; P. Belsscl, *Wall/ahrten zu umerer lieben Prau in Legende und Geschichtc,* I. i, Frlbourg-en-Br., 1913, p. 266 sq. Une *Élude historique* d'ensemble vient d'être publiée par le P. Elisée de la Nativité, O. C. D., dans *Ix Carmel,* revue mensuelle, juillet-août 1938, Agen.

A. Mic h e l .

SCARAMELLI Joan-Bnptiete, jésuite italien, auteur spirituel (1687 1752).

L Vie. — Jean-Baptiste Scaramelli naquit à Home le 23 décembre 1687. Le 20 septembre 1706, ayant terminé scs études dc philosophie, il entra au noviciat Saint-André ù Home, où son frère cadet Philippe vint le rejoindre en 1709. Après deux années dc noviciat cf une de rhétorique, exempté du cours de philosophie de la Compagnie ù cause de ses études antérieures, il enseigna les humanités pendant trois ans ù Raguse et deux ans Λ Lorctte. Pendant sa théologie au Collège romain (1711-1718), il remplit le rôle dc répétiteur de philosophie et dc théologie au Collège germanique. Ordonne prêtre en 1717, il lit sa troisième année dc probation (1718-1719) à Florence; il enseigna ensuite pendant trois ans la philosophie à Macerata, où, le 2 février 1721, il fit profession des quatre vœux de la Compagnie. En 1722, à Ascoli, il inaugura cc qui devait être l'œuvre de sa vie, la prédication de missions populaires ct dc retraites fermées. Pendant trente ans, avec un zèle infatigable cl le plus grand succès, il parcourut en tous sens le* États pontificaux pour prêcher des missions au peuple ou donner les exercices aux religieux, consacrant ses loisirs à l'étude de la spiritualité et â la composition de ses ouvrages. Il mourut subitement â Macctata le 11 janvier 1752. A l'exception d'un seul, scs ouvrages ne furent imprimés qu'après sa mort.

IL (Euviti s — Son premier ouvrage parut en 1750 ; *Vita di Suor Maria (meifissa Satellico, monaca Irancescana nel monasterio di Monte Nuouo,* Venise, iu-P, 317 p. Ce récit d'une vie de grande mortification ct d'épreuves extraordinaires, couronnée par les plus hautes grâces mystiques, fut, après quatre éditions, mis à l'index (1769), vraisemblablement parce que l'auteur se prononçait trop fermement pour la sainteté de la religieuse avant toute décision dc l'autoi lté ecclésiastique. Revu par le franciscain A. B?llisardl, l'ouvrage fut réédite en 1819. *Il discernimcnto de spiriti, per il rctlo reçolomento delle azlon i proprie cd allrui,* Venise, in-8°, 211 p., parut après la mort de l'auteur, en 1753. Basé sur la doctrine de saint Ignace et d'Alvarez de Paz, mais enrichi de l'expérience personnelle de l'auteur, cet ouvrage a connu onze editionsen italien. trois en espagnol et en français ct deux en allemand. Il est souvent publié avec *// direttorio mistico* dont il devait former une partie intégrante dans le premier plan de l'auteur.

En 1751 parut également à Venise *ll direttorio ascclico, nel quale si insegna il modo di condurre le anime per le vie ordinarie della grazia alla perfezione cristiana,* 2 vol., 112 et vn-381 p., in-l®. Cet ouvrage, le plus long et le plus populaire dc Scaramelli. est divisé en quatic parties qui traitent : 1. *Des moyen: nécessaires pour atteindre à la perfection chrétienne.* Il en énumère dix : le désir dc la perfection, le choix d'un bon directeur, la lecture, la méditation, la prière vocale et mentale, la présence dc Dieu, la confession, l'examen de conscience, la communion fréquente, la dévotion à la sainte Vierge ct aux saints. - 2. *Des obstacles à la perfection :* les sens, les passions, le inonde ct le démon. — 3. *Des vertus qu'il /aut acquérir :* les vertus cardinales, la vertu dc religion, la dévotion, l'obéissance, la patience, la chasteté, la douceur et l'humilité.——L Les vertus théologales dc foi, d'espérance cl surtout dc charité, envers Dieu et le prochain, qui est l'essence même de la perfection. · L'ordre est très logique, plus logique même que celui dc Rodriguez; les sujets sont traités avec science cl profondeur, la solidité de la doctrine s'allie avec l'onction, la simplicité. » (A. Mollen.) L'ouvrage a eu dix-neuf éditions en italien, vingt ct une en français, huit en anglais, cinq en allemand, quatre en espagnol et trois en latin, sans compter les nombreux extraits et adaptations.

La même année parut *II direttorio mistico, indirizzato u dircltori di quelle anime che Iddio conduce per le viu delta contcmplazione,* Venise, Iη-·io, xn-532 p., le plus original et le plus important dc scs ouvrages. Divisé en cinq parties, il traite: 1. *Des notions préliminaires* dc psychologie ct de théologie utiles pour comprendre la théologie mystique experimentale ct doctrinale. — 2. *De la contemplation en général,* c'cst-èdirc : sa nature, les principes qui la produisent, scs propriétés et ses effets, les dispositions nécessaires, ainsi que diverses autres questions, théoriques pour la plupart. 3. *Des degrés dc contemplation qui procèdent d'actes non distincts;* il en énumère douze : l'oraison de recueillement, le silence spirituel, l'oraison de quiétude, l'ivresse d'amour, le sommeil spirituel, l'angoisse et la soif d'amour, les louches mystiques, l'union mystique et fruitlve d'amour, l'union simple d'amour, l'union extatique, le ravissement, l'union parfaite ct stable ou le mariage spirituel. — 1. *Les degrés de contemplation qui découlent d'actes distincts,* tels que les visions, locutions, révélations et autres faveurs semblables. — 5. *La purification passive des sens et de l'esprit.* - Comme le but de l'auteur est avant tout pratique : aider les directeurs dans la conduite des Ames élevées ù la contemplation, il ne se contente pas du simple exposé des principes cl dc la doctrine théologiques; mais presque à chaque chapitre dc doctrine U ajoute des avis pratiques pour les directeurs ou des réponses aux objections et difth ultés éventuelles. Cet

ouvrage, un des premiers traités de théologie mystique écrits en it alien ct. ù bien «les égards, le plus complet des ouvrages parus en quelque langue que cc soit, jouit d'un immense succès : Il connut quinze éditions et trois abrégés pour Γ Italie seule avant 190(1. Il a été traduit en espagnol, allemand, français, latin ct polonais; en 1913 parut un abrégé en anglais. Son influence est visible dans les manuels de théologie mystique de Séraphin, Vcrhiicge, Devine et Jaegen.

Chose étrange, le *Directoire mystique* dc Scaramelli ne reçut jamais, semble-t-il. l'approbation officielle de ses supérieurs religieux. Dans un article «pii doit paraître dans *VArchivum historicum Societatis Jesu,* je montrerai que le manuscrit original fut rejeté par les censeurs jésuites à cause dc ses nombreuses affirmations inexactes et parce qu'on pensait que certaines «le ses propositions doctrinales pourraient être mal interprétées par les ennemis dc la Compagnie dc Jésus. Le Père général, Francis Bctz.se rallia à cette opinion. Après la mort de l'auteur, l'éditeur dc scs autres ouvrages découvrit le *Directoire mystique,* en manuscrit, circulant de main en main parmi les amis de Scaramelli; il le publia sans sc préoccuper d'obtenir la permission des supérieurs de la Compagnie. Cependant l'auteur avait antérieurement corrigé nombre dc points dans son manuscrit.

/.u *dottrina di San Giovanni della Croce,* in- l°, vm-122 p., fut imprimée, â Venise, pour la première fois en 1815, plus dc cinquante ans après la mort dc l'auteur, ct a été rééditée deux fois. C'est un court résumé des œuvres du Docteur espagnol, souvent dans les propres termes de ce dernier; c'est sans aucun doute un des premiers essais de Scaramelli.

Kéeemment on a découvert un manuscrit intitulé : *Vila della serva di Dio, Angelica Cospari, fondatrice delle Sigg. Maestre Pie in Porgo S. Sepolcro,* 187 fol., récit de la vie d'une autre fille spirituelle de Scaramelli, qui parmi de grandes souffrances corporelles fut favorisée des plus hautes grâces mystiques. Voir O. Marchetti, S. J., dans *Archivum historicum Soc. Jesu,* t. n (1933), p. 230-257.

III. Doctiuni . — Il sera utile de mentionner partiellement les points de la doctrine mystique dc Scaramelli qui ont récemment provoqué des critiques parfois injustes.

Deux voies mènent ù la perfection dans la vie spirituelle : la voie ascétique, caractérisée par la pratique dc la vertu cl de la prière mentale ou vocale ordinaire; la voie mystique, ainsi appelée à cause du rôle prédominant de l'oraison mystique ou contemplation infuse. Cette dernière voie est un moyen très efficace pour atteindre la perfection; mais elle est une voie extraordinaire *de jure,* parce qu'elle ne peut pas être méritée, ni obtenue par nos propres efforts; d'ailleurs elle n'est pas nécessaire au salut ni à la perfection. Elle est aussi extraordinaire *de fado,* parce que peu y sont appelés ou du moins parce que peu répondent à cet appel. La contemplation mystique en général est *un elevazione di mente in Dio, o nette cose divine, con uno sguardo sem· pliee amnurativo, e soavamcnte amoroso delle cose divine* (*Dir. mist.,* tr. 11, c. iv, n. 3 I). Elle se distingue de la méditation ct «le la spéculation philosophique ou théologlquc, en ceci qu'elle est une façon simple, intuitive, suprahumaine de connaître et d'aimer Dieu. Ce n'est point la vision immédiate, ni nécessairement une vision intellectuelle, mais un acte de foi merveilleusement éclairé par 1rs dons du Saint-Esprit. tout particulièrement les dons dc sagesse ct d'inlclligtmc. Op. *cd.*. II. !V, 38; HL χχχι. 278.

Il y a «leux espèces dc contemplation, l'une dite acquise, l'autre infuse. Pratiquement, elles se distinguent l'une dc l'autre par cc fait que, dans la contemplation infuse, l'âme se rend compte que Dieu agit en elle, tandis (pic dans la contemplation acquise elle perçoit seulement sa propre action dans la production de ses idées et affections. Tr. II, c. vu, n. 75. Intrinsèquement, cependant· elles nc diffèrent pas dans Pacte même dc la contemplation, parce que toutes les deux comportent un mode suprahumain de connaissance: elles ne diffèrent point non plus essentiellement parla grâce dc la contemplation, parce que celle-ci ne comporte que des différences dc degré d'intensité. La vraie différence est dans la préparation dc l'esprit, ou, pour ainsi dire, dans les préambules à la contemplation. Dans la contemplation acquise, c'est l'homme qui évoque les espèces intelligibles; dans la contemplation infuse, c'est Dieu qui fait cc travail pour lui. Dans l'une, l'homme est actif, dans l'autre, plus passif. *Ibid.,* n. 76-78. Cette différence est-elle duc ou non au mode d'opération des dons du Saint-Esprit, on ne le voit pas nettement; mais pour la contemplation acquise il suffit qu'il y ait le concours du don de sagesse ou d'intelligence. Tr. 11, c. xiv, n. 156. La contemplation acquise est par conséquent extraordinaire dc droit, ct. semble-t-il, aussi dc fait : au moins une fois, elle est appelée « un don extraordinaire », tr. If, c. vî, n. 67; cependant elle peut être méritée *de congruo.* tr. IL c. ix, n. 90. A un autre endroit, l'auteur affirme que la contemplation acquise fait partie dc la providence ordinaire dc Dieu, qu'elle n'est pas en général refusée à qui s'y prépare, et que toute âme peut l'obtenir si elle est aidée par une plus grande abondance de In grâce ordinaire, cc qui est en contradiction avec son enseignement précédent. Tr. III, c. xxxn, n. 283, 284. 296.

Quant à la légitimité du désir dc la contemplation, on peut et on doit désirer la contemplation acquise, la demander et essayer de l'obtenir dans la mesure du possible. Pour la contemplation infuse, quoiqu'il soit permis dc la désirer et dc la demander, il est préférable ct plus sûr, conformément Λ renseignement dc sainte Thérèse *(Moradas,* iv, c. 2), de sc considérer comme indigne d'une pareille faveur ct dc s'abandonner avec une entière indifférence entre les mains dc Dieu. On doit toutefois s'efforcer d'écarter tous les obstacles qui pourraient s'opposer â la contemplation infuse, pour le cas où Dieu y appellerait l'âme. Tr. III, c. xxxn. n. 282-296. On ne doit pas désirer les visions, locutions, révélations et autres faveurs semblables, parce qu'e'les sont facilement sources d'illusions. Tr. I. c. i. n. 10; tr. 1\ . c. iv. n. IL

On doit reconnaître que l'explication de la contemplation acquise est incomplète et même incohérente; que Scaramelli insiste trop sur la nécessité de s'attacher â la méditation proprement dite: qu'il exagère peut-être les épreuves et les souffrances de la purification passive ct qu'il y a dans le *Direttorio mistico* plusieurs autres déficits dc détail. La classification des degrés dc la contemplation pourrait aussi être simplifiée, au grand avantage dc la clarté. Cependant c'est un des meilleurs traites pratiques qui aient jamais etc écrits sur la théologie mystique. Destiné avant tout aux directeurs des âmes que Dieu mène ù la perfection par des voies extraordinaires, il traite surtout dc la contemplation infuse au sens strict du mol. Il évite les deux extrêmes frequents chez les auteurs spirituels : essayer de faire de tous les hommes des mystiques, ou bien défendre la contemplation à ceux qui y sont vraiment appelés. Enfin, l'usage que les directeurs spirituels ont fait du *Directoire mystique,* pendant près de deux siècles et dans tant de pays, est une bonne garai.lie que sa doctrine n'entrave pas le réel progrès de l'âme vers les sommets de la perfection, que ce soit, selon les desseins de la Providence, au moyen de grâces ascétiques ou de faveurs mystiques. Le jugement du P. Poulain sur le *Directoire mystique* semble donner la

note juste : · C'est un des traités les plus complets ct lrs plus clairs sur la mystique. Il a été souvent imité ou abrogé. Au point de vue descriptif, c'est, Je crois» le meilleur ouvrage du xvitt· siècle. Mais comme théorie. J'ai plus d'une fois à me séparer de lui. » *Des grâces d'oraison,* 9· éd., p. 650.

C. Sommcrvogel, *Bibliothèque dr la Compagnie de Jésus.* t. vu, col. 689-691; A. Motion, *Dictionnaire pratique des eonnaluanm religieuses»* t. vî, col. 222-223; P. Pourrai, La *spiritualité chrétienne,* t. iv, p. 439-141; A. Snudreau, *La oie d'union à Dieu,* 2* éd., p. 587-593; O. Marchetti, S. *.L, Un opera inedita.., attribuita al P. Scaramelli,* dans *Archivant historicum Societalis Jesu»* t. n, 1933, p. 230-257.

I..-Λ. IloGUE.

SCHALLMAYER Juatlnlen, frère mineur conventuel allemand (xvm· siècle). — Il fut professeur de théologie morale à l'université de Bonn. Quand le mineur P. Gassmann publia, en 1782, à Cologne, contre les soi-disant paradoxes du conventuel Ph. Hcddcrich, son Ve/i/s *Ecclesia circa jejunium disciplina a paradoxis Fr. Ph. Ilcdderich vindicata»* ce dernier réussit à arrêter ct à défendre la divulgation de cet ouvrage. Toutefois, P. Gassmann, ne perdant pas courage, la fit imprimer une autre fois à Dusseldorf, en 1783. J. Schallmaycr prit alors la défense de Ph. Heddcrich, son confrère en religion ct son collègue comme professeur à l'université de Bonn, et répondit au livre de P. Gassmann, par une dissertation, *De jejuniorum in Ecclesia Christiana origine atque relaxatione,* Cologne, 1785.

If. Hurler, *Nomenclator»* 3* éd., I. v, col. 782 ct 922.

A. Teetalut.

SCHAMBOGEN Sébastien, frère mineur de ('Observance (xvir-xvm* siècles).— Il appartint à la province monastique de Bohème, dans laquelle il excella par scs connaissances théologiques ct la sainteté de sa vie. Il y exerça les charges de déflniteur et de custode ct, en 1686, fut délégué pir le général de l'ordre pour faire la visite de la province de La Pologne majeure. Il fut aussi le confesseur de Ferdinand de Kûnburg, archevêque de Prague. Il mourut à Prague le 22 novembre 1718.

Il est l'auteur de nombreux écrits : *Spirituale viaticum.* en allemand, Prague, 1691; en latin, Wurtzbourg, 1691; *Robur spiritus seu Soliloquium contemplativum solitarim animte»* en allemand, Prague, 1695; en latin. Wurtzbourg, 1695; *Grundstein des katholischen Glaubens»* et la version latine : *Lapis fundamentalis fidei catholica!»* Prague, 1695; *Glaubens-Schrifjt-Wechslung.* Prague, 1701, dans lequel il répond à plusieurs doutes contre la foi; *Exercitia interiorum virtutum,* Prague, 1707; *Blumen und Frfichtcn des seraphischen Gartens,* Prague, 1707; *Vulnus et medicina anirnæ,* Prague, 1708; *Meditationes de passione Christi,* ITague, 1709; *Meditationes de vita et doctrina Christi et explicationes de euangeliis lotius anni,* Prague, 1710; L*eichtstern zu der geistlichcn Uebung,* Prague, 1711; *Chrtslliche llandtciliing,* Prague, 1715; *Kurzer Begrifl die Gott gefallenden Tugenden zuerlcrnen,* Prague, 1716. Tous les ouvrages précédents sont écrits en allemand; ceux qui suivent, au contraire, en latin : *Exercitia virtutum hominis suspirantis ad Deum,* Prague, 1712; *I xercitia spiritualia pro personis ecclesiasticis et animarum curam gerentibus, seu noverim te, noverim me,* Prague, 1713.

V. Greldrrcr. O. F. M., *Germania tranchcana,* t. t, Impruck, 1777. I. IV. n. 315, 312. 311 ct 317, p. 753, 772. 773, 77o

A. Teetaekt.

SCHARDT Chrétien, jésuite tchèque. Né en 1691 (Hurter sc trompe en écrivant : 1671), entré au noviciat en 1707, professa la philosophie a Olmûtz et douze ans la théologie a Prague; il mourut en 175 t. P reste de lui des *Disputationes de prædestinatione et reprobatione.* Olmûtz. 1733; *De sacramento pœnilentia juxta mentem concilii Tridentini,* Prague, 1733; *De matrimonio, ibid.,* 1731.

Sommcrvogel, *BUrt. de lu Comp. de Jésus,* t. vu, col. 712-711; Hurler, *Nomenclator.* 3· r<L, t. iv, col. 1310.

A. Bayez.

SCHATZGEYER ou **SCHATZGER** Gaspar, frère mineur allemand de l'Observance (xv«-xvp siècles), un des principaux défenseurs de l'Êglisc catholique contre la réforme luthérienne, appelé encore *Schazger, Sazgcr, Sasger, Schazyeyr. Schazgayr, Schalzgayer, Schalzgeyr, Scangerus.* Né à Landshut, dans la Bavière inférieure, vers la lin de 1 163 ou pendant la première moitié de 1-161 (P. Minges, O. F. M., *Gcschichte der Franziskaner in Bayern»* Munich, 1896. p. 89; N. Paulus, *Kaspar Schatzgeyer, ein Vorkûmp/er der katholischen Kirche gegen Luther in Sûddeutschland,* dans *Strassburgcr theol. Sludien,* t. ni. Fribourg-cn-Br., 1898, p. 2), il lit ses premières études chez les franciscains de Landshut. Envoyé ensuite â l'université d'Ingolstadt (1 180), il y fut promu bachelier ès arts. Il doit être entré peu après dans l'ordre des frères mineurs de l'Observance au couvent de Landshut, dans lequel il Ht son noviciat, puisqu'en I 187. il était déjà lecteur à Landshut ct de 1189 à 1-196 à Ingolstadt. Envoyé par le chapitre provincial, célébré à Wisscmbourg. en 1196, au couvent de Munich comme vicaire et lecteur, il fut élu, au chapitre de Lcnzfricd, près de Kempten, en 1 198, déflniteur de la province monastique de Strasbourg, à laquelle il appartint, ct retourna à Munich, comme vicaire, lecteur et prédicateur, jusqu'à cc qu'en 1 199 il devint gardien du couvent de Munich. N. Glassbergcr, O. F. M., *Chronica,* dans *Analecta franc.,* t. n, 1887, p. 518. En 1501 et 1507, il paraît encore dans les chapitres de Bamberg ct de Roufïach comme gardien de Munich parmi les défhiitcurs *(ibid.,* p. 533 el 515). D'après P. Minges, op. *cit.,* p. 89, il aurait assisté en qualité de *custos custodum* (mieux de *discretus discretorum,* dans N. Glassbergcr, *op. cit.,* p. 538), au chapitre général, qui sc célébra, en 1506, à Borne, dans le but de refaire l'union dans l'ordre.

Cependant, peu de temps après le chapitre provincial de 1507, probablement l'année suivante selon I L Landmann, *Dus Prcdigtivesen der Strassburgcr Franziskancrprovinz in der letzten 7.cit des Mitlelalters,* dans *Franzisk. Sludien,* t. xv, 1928, p. 312. Gaspar Schatzgeyer fut transféré comme lecteur ct prédicateur au couvent d'Ingolstadt ct il paraît avec ces titres parmi les définlleurs élus en 1511 au chapitre de Bâle. N. Glassbergcr, *op. cil.»* p. 552. Il y exerça même la charge de gardien depuis 1513, FL Landmann, *loc. cit..* p. 312 ct fut très goûté comme prédicateur.

En 1511. au chapitre célébré a Heidelberg, Gaspar Schatzgeyer fut appelé pour In première fois à régir la province de la Haute-Allemagne ou de Strasbourg comme vicaire provincial. N. Glassbergcr, *op. cit.,p.* 551. En sa qualité de vicaire provincial d'une florissante province allemande de l'Observance, il se vit obligé d'intervenir dans les tristes luttes entre observants et conventuels, qui, après le déplorable échec des *Statuts généraux et pontificaux* ou *Statuts de Jules 11.* publiés en 1508, s'étalent rallumées plus vives que jamais. En France ce fut le conventuel réformé Boniface de Céva qui dirigea la lutte contre les observants. Les controverse? furent portées par celui-ci devant le P irleim nt. qui s'efTorç i, mais en vain, d'unir de force tes congrégations des observants. Devant le peu de succès de celte manœuvre, il proposa de déférer la cause au concile du I.atrnn. auquel chaque parti communiquerait sa pensée et son sentiment. Dans ce

dum elucidatiuum observantia: regularis fr. minorum (sans lieu ni date, niais vers 1115). Il y soutient que ni le pape ni un concile œcuménique ne peut dispenser un frère mineur de l'obéissance duc, de par la règle, au ministre et que par conséquent la *provisio* du concile de Constance, d'après laquelle les observants devaient obéir à leur vicaire général et à leurs vicaires provinciaux était pleine de périls, puisque ces supérieurs ne sont pas de véritables ministres. Ensuite, il accuse les observants d'enlever leurs couvents aux conventuels, môme par l'intervention du pouvoir civil. Enfin le concile devait faire l'union, mais seulement sous les ministres, parce que le contraire serait contre la règle.

Ce *Dcfensorium* de Boniface de Céva tomba entre les mains de Gaspar Schatzgeyer à Pontoise, ou il s'était arrêté lors de son retour du concile de Rouen (1516). Comme le libelle de Boniface était livre au pubile, Gaspar Schatzgeyer crut de son devoir d'intervenir dans le débat; il composa son *Apologia datus /rutrum ord. minorum de observantia nuncupatorum adversus P. Roni/acium, provincia: Francia: ministrum* (s. l. n. d., mais à Bâle, en 1516). baisant remarquer la stérilité de luttes qui duraient depuis un siècle, il réfutait point par point les accusations de Boniface de Céva contre 1'Observancc. Pour la matière traitée dans celte *Apologia,* nous renvoyons à C. Schmitz, O. E. M., *Der Anteit der sCiddeutschen Observanterwikarie an der DurchfMining der Reform,* dans *Franzisk. Sludien,* l. n, 1915, p. 367-368; t. m, 1916, p. 360-363. L'avenir donna raison à Gaspar Schatzgeyer et les idées développées dans son *Apologia* constituèrent le fondement de l'union entre toutes les branches réformées de l'ordre franciscain, opérée au *capitulum generalissimum,* célébré à Borne à la Pentecôte de 1517, auquel Je P. Gaspar assista en sa qualité de vicaire provincial de la Haute-Allemagne. Dans ce chapitre fut accomplie la séparation définitive des observants et des conventuels, qui auraient désormais des supérieurs généraux el provinciaux distincts, avec cette différence toutefois que, dans la suite, ce furent les observants, auxquels devaient adhérer toutes les autres réformes, qui eurent un *ministre* général cl des ministres provinciaux, tandis que les conventuels n'avaient qu'un *maître* général. Léon X déposa le général Bernardin Prali. élu par les conventuels en 1513, en lui ordonnant de remettre le sceau de l'ordre à son successeur, l'observant Christophe Numaî de l'rioul; les conventuels élurent comme *maître* général \ntoine-Marccl de Cherso· Voir IL Holzapfel, *Handbuch der Geschichle des Franziskancrordcns,* Fribourg·en-Br., 1909, p. l 17-157; Fr. de Scsscvalle, *Histoire générale de l'ordre dr Saint-François,* 1^ part., *Le Moyen \'ic,* t. î. Paris. 1935. p. 231-212.

Gaspar Schatzgeyer retourna dans sa province, investi par le chapitre généralissime de 1517 de la dignité de ministre provincial; mais, cette même année, le P.Jean Maches sen fut élu à cette dignité par le chapitre de Munich ct G. Schatzgeyer devint custode de Bavière et gardien dr Nuremberg, Élu déflniteur nu chapitre provincial d'Oppcnhdm, en 1519, il fut désigné de nouveau, en 1520, au chapitre d'Amberg, pour régir la province pendant trois ans. Il assista en 1521 au chapitre général de Carpi et, en 1522, il fut confirmé dans sa charge de provincial. Au chapitre de Landshut, en 1523. le P. Ileur! Castncr fut désigne comme le successeur de Gaspar Schatzgeyer dans le gouvernement de la province de la Haute-Allemagne, tandis que cc dernier redevenait custode de Bavière ct gardien de Munich, où il paraît s'être de nouveau illustré par de nombreuses prédications. Voir N. Glassbergcr. *op. cit.. Appendix /,* p. 561 cl 562. Au chapitre général de Burgos, en 1523. il fut nommé inquisiteur pour les pays allemands ct régions limitrophes. H mourut à Munich le 18 septembre 1527.

Malgré son aversion innée pour toute polémique, Gaspar Schatzgeyer se décida à intervenir dans les controverses ou dans les lutte* doctrinales entre les protestants ct les catholiques. (Somme provincial il était tenu de sortir de In réserve gardée jusque-là vis-à-vis de la Réforme. Il s'y sentait d'autant plus obligé qu'au chapitre général de Carpi, en 1521, auquel il assista, on avait ordonné à tous les membres de l'ordre, surtout aux provinciaux, d'engager la lutte contre l'hérésie luthérienne par la parole et par la plume. Ainsi il sc vit obligé de sévir contre Ebcrlin de Günzburg, prédicateur du couvent <l'l lm. ct de lui défendre de parler en public, pour l'empêcher de répandre les théories de la Réforme, auxquelles il avait adhéré. Il sc vit aussi contraint de traiter la question du protestantisme au chapitre provincial de Leonberg, en 1522, à l'occasion de l'accusation portée contre son ami et compagnon, Conrad Pclikan. gardien de Bâle. Voir P. Mingcs, *op. cit.,* p. 75-76; M. Dcmuth, O. F. M., *Johannes Winzler, ein Franziskaner aus der Reformationszeit.* dans *Franzisk. Sludien.* t. iv, 1917, p. 261-2G2.

Se sentant lié en conscience par le décret du chapitre général de Carpi, en 1521, Gaspar Schatzgeyer se lança pendant son second provincialat (1520-15 i3), dans la lutte contre la Réforme. C'est grâce à lui que le gouvernement bavarois prit la défense de l'Église catholique cl empêcha parlous les moyens la difTusion du protestantisme dans ses États. Voir P. Mlnges, *op. cit..* p. 72-73; I). Stocked. O. F. M., *Die bayerisebe Franziskanerprovinz. Ein Gang durch die Jabrhunderte,* dans *Franzisk. Studien,* t. xn, 1925, p. 2; *Die deutschen Franziskaner au/ silddcutschen Universitûten. ibid..* I. xin, 192$, I». 312-313.

Mais, d s la première période de ses prédications, à Munich (1496-1508), il avait eu à cœur d'expliquer au peuple le véritable sens des Livres saints, principalement de ceux de l'Ancicn Testament. Ainsi il commenta dans scs sermons les deux premiers livres des Rols, les livres de Ruth, des Juges, de la Genèse, de Judith. Un second recueil de sermons date de son séjour au couvent d'Ingolstadt (1508-1514). Il y expose la doctrine catholique sur la création de l'homme, le péché de nos premier* parents ct la rédemption pur le Christ (sermons de Pavent de 1511). ainsi que sur les dix commandements de Dieu ct le combat spirituel contre les vices, surtout contre les sept péchés capitaux (carêmes de 1511 ct 1512). Dans un troisième recueil de prédications, faites lors de son dernier séjour à Munich (1521-1527), i) traite à peu près les mêmes sujets que ceux de la série précédente : la création, la chute el la rédemption, en y ajoutant toutefois que'qucs sermons sur la justification et la fol. et avec celte diiTérence qu'il y donne une part plus large à la polémiqué avec les protestants, cl pour cause l Ces prédications, qui en général ne constituent que des esquisses des sujets traités, sont conservées dans les mss *lut. 61* cl *62, 7803* et *9036* de la bibliothèque d'État à Munich. Voir FL Landmann, art. rite.

Gaspar Schatzgeyer mena surtout la lutte contre la Réforme par ses écrits, dans lesquels d'ailleurs il combattit la nouvelle doctrine moins par la polémique que par l'explication de la saine doctrine, Un de scs principaux ouvrages contre le protestantisme est sans conteste *Scrutinium divina: Scnpturir pro conciliatione dissidentium dogmatum,* composé en 1522, cl édité à Bâle. 1522, in-4«, 108 p.; Cologne. 1522, in-1% 96 p.; Augsbourg, 1522, in-4®, 108 p.; Tubingue, 1527. in-8·, 172 p.; dans *Opera omnia,* édités par Jean Bachmann, Ingolstadt. 1542, fol. 1-19. Cet ouvrage a été récemment réédite par l'. Schmidt. O. b'. M., dans

Corpus catholicorum, t. v, Munster-cn-W.. 1922. Les matières traitées sont : *dr gratia ct libero arbitrio; de fide et openbus; de peccato in bono opere; de exordio nenr panitentirv; de meritorio actu liberi arbitrii; de sacripeio Xovi Testamenti; de sacerdotio Λ ovœ Legis; de communione sub utraque specie; de baptismo rt libertate Christiana; de notis el statu monachorum.* Pour chacun «le ccs points, est donné un exposé concis, mais complet, de la doctrine protestante, ainsi que. des fondements allègues par scs tenants pour établir leurs théories ; ces dernières sont ensuite examinées. complétées, en lin, à l'aide oc la sainte Écriture, critiquées et réfutées. Comme le but poursuivi par railleur est avant tout de ramener les protestants A l'Église romaine, il a évité toute polémique, qui, au lieu d'opérer l'union, eût éloigné encore (lavantâge du catholicisme les fauteurs de la Béforme.

Gaspar Schatzgeyer est l'auteur de nombreux autres ouvrages, dirigés contre les théories luthériennes, dont vingt-neuf ont été imprimés et seize sont restés inédits ct dont plusieurs attaquent directement des doctrines soutenues soit par Luther lui-même, soit par ses disciples Osiander, Jean Brlesmann, Eberlin de Gûnsburg, Jean de Schwarzenberg, etc. Ainsi : *Replica contra periculosa scripta post factum Scrutinium edita* (s. I. n. d.), dans laquelle il combat les théories développées par Luther dans le *De notis monasticis* et le *De raptinitate babyIonica Ecclesiæ pnrludium,* ainsi que la réponse que Jean Brlesmann publia, en 1523, A Wittenberg, contre le dernier traité: *Dr votis et statu monachorum,* du *Scrutinium divinir Scriptura·,* sous le litre : *Ad Gasparis Sghutgeyri minontir plicas responsio pro lutherano libello dr volis monasticis; De cultu d veneratione sanctorum,* Munich, 1523, en allemand; 1521, en latin ct augmenté; *Tractatus laudem b. virginis Maria: et aliorum sanctorum defendens,* Strasbourg. 1523; *Tractatus de Vila Christiana seu potius christianomonastica,* Munich, 1521. aussi en allemand; *Von christlichcn Satzungen und l.ehren, ibid.,* 1521, où il défend la doctrine catholique des bonnes œuvres; *Tractatus de vera libertate euangelica,* en allemand, *ibid.,* 1521; en latin el amplifié, Tubingue, 1525; *Tractatus de indissolubititate matrimonii,* en allemand, Munich, 1521; en latin, Tubingue, 1525; *Tractatus de* s.*, *missic sacrificio ejusque partibus, intermixta materia de satisfactione ct de purgatorio,* en latin. Tubingue, 1525; *Tractatus de ss. eucharistia contra libellum erroneum,*^ allemand, Munich, 1525; *Fûrhallung 30 Arlikeln, so in gegemvârtiger Venvirrung auf die Rahn gebracht und durch einen netien Reschtvorcr der allen Schlange gerechtfcrtigl tverden, ibid.,* 1525, qui constitue une réponse très tranchante â l'écrit anonyme de Jean de Schwarzenberg : *Reschtüôrung der allen teufilchen Schlange mit dem gôtll. Wort; Abivaschung des Unslats, so Andreas Osiander dem Gaspar Schatzger m sein Antlitz gespiehen hat, ibid.,* 1525; *Vom Fegfeuer, ibid.,* s. d.; *Traductio Satana:* ou *Satanas sc transformans m angelum lucis, in evangelio, Christiana Ecclesia, primatu Petri ct generalibus conciliis detectus, ibid.,* 1520, dans lequel Schatzgeyer s'efforce de défendre les doctrines catholiques qui à cette époque étaient le plus vivement attaquées; *Quinque tituli, nempe : de justitia fidet, de justitia nostrorum operum, de spe ct fiducia in Deum, de caritate, de bonis operibus, ibid.,* 1526; *Responsum ainicabile ad civem Xorimbcrgensem, varios errores et varios articulos verre fidei exponens. Ibid.,* 1526; *Tractatus dc articulo erroneo, quod anima Christi post mortem ad inferos descendens ibi panas infernale i sustinuit, ibid.,* 1520; *Tractatus contra dom. Joannem de Schwarzenberg, ministros ecclesiasticos religiosasque personas infestantem, ibid.,* 1527; *Examen novaram doctrinarum pro etucidutionc veritatis evangelicre ft catholice? efjormatum,* en latin. Tubingue, 1527, dans lequel il traite : *dc fide, spe cl caritate, de justitia Christiana, dr prirceptis et legibus, dr operibus meritoriis, de vero Dei cultu et veneratione sanclorum.de libertate Christiana, de monasticis institutis et votis perpetuis, de sacramentis nova· legis, de sacrificio missœ, de confessione sacramentuli ct auriculari, dr sacramento pernitentur ct ejus exordio, de absolutione sacramcntali, dc potestate ecclesiastica, dc libero arbitrio, de doctrina Christiana; De Ecclesia, de evangelio et de conciliis,* en latin, *ibid.,* 1530; *Tractatus dc sacramentis,* en latin, *ibid.,* 1530; les ouvrages signalés sans aucune indication sont en allemand. Ces notices ont été prises dans V. Grcidercr, O. F. M., *Germania franciscana,* l. n, Inspruck, 1781, I. II. p. *118-119, qui déclare avoir vu la plupart des livres recensés; Marcellin de Civezza, *Storia universale dclle missioni franccscane,* t. vu, 1* part.. Prato, 18X3, p. 111-113.

Le catalogue des ouvrages de Gaspar Schatzgeyer, donné ci-dessus, n'est toutefois pas complet, bien qu'il donne les principaux travaux du fameux adversaire de Luther. Il faut le compléter par la table fournie par N. Paulus, *op. cit,,* p. 1 11-1 19, qui, outre vingt-neuf imprimés, cite encore seize manuscrits. Aux traités mentionnés, il faut ajouter une *Formula ville Christiana:,* que Schatzgeyer rédigea, en 1501, pour l'abbé de Tegernsee, Henri Kunzer, et qui fut imprimée à Anvers, en 1531. Elle contient trente-trois instructions destinées aux fidèles qui veulent tendre sérieusement A une vie plus parfaite. Schatzgeyer y enseigne que la perfection chrétienne consiste dans l'amour de Dieu et du prochain et que toutes les pratiques extérieures, comme œuvres de pénitence, prières vocales, etc., ne sont que des moyens pour tendre à la period ion. A.von Drulfel, *Der bayerische Minorit der Observant Kaspar Schatzger und seine Schriften,* dans *Silzungsberichte d. kgl. bayer. A had. der Wisscnschaftcn, Philos.-histor. Elusse,* t. n, Munich, 1890, p. 397-133, cite encore un *Remcdiarius tr.ntationum* el une *Directio salubris pro monasticis personis* (voir *Distor. Jahrbuch,* t. xn, 1891, p. 811), tandis que la bibliothèque municipale de Sélestat conserve de Schatzgeyer *Ecclesiasticorum sacramentorum pia, justa atque crudita assertio et diabolicw fraudis, qua ea oppugnat, detectio confutalioque,* imprime en 1530. s. i.

La plupart des ouvrages dc Gaspar Schatzgeyer, au nombre de dix-huit, furent publiés par les soins de son confrère Jean Bachmann, sous le titre de *Opera omnia rev. ac perdevoti p. fr. Gasparis Schatzgeri,* Ingolstadt, 1513, in-fol., 351 fol. Celle édition, qui fui saluée avec grande joie, fui vivement recommandée au clergé par les ducs dc Bavière, dans un rcscril autographe dc 1513. Voir N. Glassbcrgcr, op. *cit.,* p. 570. Jean Eck a écrit pour celle édition une préface, dons laquelle il abonde en éloges pour le travail accompli par Gaspnr Schatzgeyer dans la lutte contre le protestantisme el exalte les grandes qualités de ce défenseur du catholicisme.

Gaspar Schatzgeyer fut un des rares écrivains catholiques adversaires de la réforme, qui aient adapté leur méthode de discussion au principe protestant dc la suffisance de l'Écriturc, recourant à la seule Écriture pour fonder leurs thèses et négligeant la'l rauition, (pic les réformés considéraient comme inutile et sans aucune valeur. Le *Scrutinium divintr Scriptunv* n'est qu'ui) répertoire de citations bibliques concernant la foi, la grâce, les bonnes œuvres, la pénitence, le sacrifice dc la messe, etc.

On ne peut toutefois lui reprocher, comme quelques-uns l'ont fait, d'avoir par sa méthode compromis la cause de l'Église. Il n'entendait nullement nier l'existence de la Tradition, l'autorité dogmatique des organes de celles-ci. papes. Pères, conciles. De fait Schatzgeyer affirme explicitement l'insuffi-

Mince de la Bible dans son *Scrutinium divinu Scripturn·,* éd. U. Schmidt, p. 4, ct défend la primauté et l'autorité du pape dans sa *Replica* ct sa *Traductio Satanic* L'orthodoxie de Gaspar Schatzgeyer ne peut donc être mise en doute'; s'il consent ù descendre sur le terrain de l'adversaire, cc n'est qu'une simple manœuvre, inspirée par le désir de l'attirer plus facilement ct pour entrer plus facilement en contact avec lui. Voir P. Polman, O. F. M.. /.o *méthode polémique des premiers adversaires de la Réforme,* dans *Rev. d hist. ecclés.,* t. xxv, 1929, p. 171-506.

Dans ses thèses théologiques, Gaspar Schatzgeyer se révèle un fidèle disciple de Duns Scot. Pour lui, comme pour le Docteur subtil, la volonté absolue dc Dieu constitue le principe de tous les êtres, la première norme et la fin de toutes les lois. *Scrutinium divinir scriptune,* éd. citée, p. 59. Il suit de cc principe fondamental qu'aucun acte humain ne peut être péché, s'il n'est pas contraire à la volonté de Dieu et ne lui déplaît pas, *ibid.;* que la volonté divine peut faire en sorte qui tout acte humain soit méritoire, *op. cit.,* p. 80; que la différence entre le péché véniel et le péché mortel n'est point à chercher dans leur essence, mais dans la volonté divine, qui juge tel acte humain digne de récompense, tel autre au contraire digne de la peine éternelle, *op. cit.,* p. 63, de telle sorte que la bonté de l'acte dépend dc la volonté de Dieu, qui est la première norme de toute l'activité humaine soit intérieure soit extérieure, *op. cil.,* p. 153; que les actes ne sont pas bons d'une bonté intrinsèque, mais seulement par la volonté divine, qui les accepte comme tels. Op. *cit.,* p. l 18, 150. Comme Duns Scot, il insiste sur la nécessité de l'amour à tel point qu'il alllnnc que, par un acte de pur amour pour Dieu, l'homme mérite plus que par dix mille bonnes œuvres accomplies dans le but de la récompense, parce que Dieu mesure tout d'après la pureté de l'amour. *Op. cit.,* p. 62. Il partage encore les idées de Duns Scot sur l'essence du péché, *op. cil.,* p. (>7, et sur la liberté absolue et complète dc la volonté; celle-ci, pour être droite, doit se conformer à la volonté divine et se régler d'après elle, parce (pic celle-ci est la première norme de toute probité, de toute justice, dc toute moralité. *Op. cil.,* p. 121. Voir G. Schatzgeyer, *Scrutinium divina· Scriptura·, vd.* cit., p. x h-x iv. La doctrine de Gaspar Schatzgeyer sur la primauté absolue du Christ et sa médiation universelle ù l'endroit des anges et des hommes a été exposée par M. Longpré, O. F. M., *l.a primauté de Jésus-Christ selon Gaspar Schatzgeyer, O. F.* AL, dans *La France franc.,* t. xm, 1930, p. 496-492.

N. Glassbcrgcr, *Chronica.* dans *Analecta franc..* 1. il. QiUiracchl, 1887, p. 518, 533, 515. 552. 551. 555. 556. 557, 560, 561. 562. o(i Gaspnr Schatzgeyer, commissaire de la Saxe, qui fui élu dêllnitcur général au chapitre de 1535, ne peut être identifié avec le Gaspar Schnt/gexcr do la province de la Haute-Allemagne, qui mourut on 1527. connue semblent le suggérer les éditeurs; L. Wadding. *Annales minorum.* I. xvi. an. 1525. n. xv. Quaracchi, 1933, p. 238; an. 1527, n. xv, p. 286; le même. *Scriptore*. G.* AL, 3· éd., Home. 1906. p. 98-99; V. Gre dorer, *Germania franchcana.* t. il. inspriick. 1781, I. II. P· 309-370, 418-120. 135; .1.-11. Sbaralca. *Supplementum,* 2* éd.. I. I. Home, 1908. p. 317-318; II. I hirter. *Nomenclator,* 3* éd.. I. II. col. 1251-1255; \. von DrulTel, Der *bagrrhche Minorit der Observant Kaspar Schatzger und seine Schriftcn.* dans *Sitzungsbcrictdr d. kgl. bayer. Akad. d. Wissenschaftcn, Philos.-hhtor. Klasxr,* t. n. Munich, 1890. p. 397-133; N*. Paulus, *Kaspar Schazgryer, ein Vorkampfrr der kalholixchen Kirchr grgen Luther in Suddeutxchland,* dans *Strassburger Studii n.* t. HI. fasc. 1. Strasbourg. 1898; P. Mmges, O. F. M., *Geschlchte der Franziskanrr in Raycrn,* Munich, 1896. p. 13. 51. 57. 61. 66, 72-75, 77. 85. 88-91. 91. 291; Marcellin de Civezza, (). F. AL. *Storia universale dette missioni lrancescane,* t. vu, 1" part.. Prato. 1883. p. 110-113; FI. Ijindniann. */.um Predigtiveien der Strassburger FranzUkanerprovinz in der telztrn /cit des Mittrlaltm,* dans *Franzlsk. Studien,* t. xv, 1928, p. 346-3-14; IL Grisar, *Luther,* Fribourg-en-Br.· 1911. L r. p. 398, n. 1. t. II. P. 195-136, 480-lsf. ♦;;·», n. 1. 606; Gaudcntlm Guggcnbichler, *Iter Protestanttsmus und die l·ranziskaner,* BoImiiio, 1882. p. 11-12; C. Othmcr. O. F. AL. *I frati minori net « Corpus catholicorum »,* dan* *Studi franc.,* IIP sér„ t. I. 1929, p. 392-395; Ignace-.Marie. O. F. AL. *Liste des pmolnrlaur franciscains d'Alsace de J239 a 1929,* (bins *Revue hist, franc.,* t. vu, 1930. p. 295; IL Holzapfel, *Handbuch der Getchtchle dei Franziskanrmrdens,* Frilmurg-en-Br., 1909, p. 151-152. 285, 175; M. Straganz. O. F. AL, *Ansprochen des I r. Ollverius Maillard an die Klarissen zu Nürnberg,* dans *Franzlsk. Studtrn,* t. n. 1917, p. 72; F. Docile· O. F. M., *Die Tafet des ersten Pmninzhipiteb der Strassburger Obseroantrn zu München im Jahre 1317, ibid.,* t. vu. 1920, p. 227; .M. Demuth, O. F. M.. *Johannes Winztcr, ein Franziskanrr aux der Reformationszetl, ibid.,* t. tv, 1917. p. 261-262; I). St<5ckcrl. Die *deutschen Franztskaner aufsûddeutschen Uninrriitâten, ibid.,* t. xm. 1926, p. 312-313; \V. Drrsch. *Die Rùchen>rrzeichnis*r der Franztskanerktàster Grunberg und Corbach,* dans *ibid.^* t. i, 1911, p. 176; autrr> travaux cités dan* la notice.

Λ. Teetaf.rt.

SCHAEZLER (Constantin von), théolog naquit en 1827 à Batisbonnc, dc parents protestants. — Après avoir étudié le droit, il s'engagea dans l'armée bavaroise en qualité d'ofîlcier. En 1850, il abandonna la carrière militaire et, séjournant à Bruxelles, se convertit au catholicisme. A Louvain, où il avait commencé les études de théologie, il entra dans la Compagnie de Jésus en 1851. En 1857, un an après son ordination sacerdotale, il quitta la Compagnie, passa à Munich le doctorat en théologie ct enseigna l'histoire des dogmes à Fribourg-cn-Brisgau (1862-1873). En 1869, Mgr Fessier, évêque de Saint-Pollen, se l'adjoignit comme théologien pour le concile du Vatican. A partir de 1873. il sc fixa à Home; pourvu du titre de prélat, il collabora, en qualité de consulteur, à plusieurs Congrégations. Il mourut a Interlaken, en 1880. après avoir été dc nouveau admis dans la Compagnie de Jésus.

Adhérent fervent ct intransigeant du thomisme, Schâzlcr fut l'un des principaux représentants du renouveau néoscolnstique. La plupart de ses ouvrages, dont nous ne mentionnons que les principaux, curent pour but d'exposer la doctrine de saint Thomas : *Die Lchre von der Wirksamkeit der Sacramente ex opère operato,* Munich, 1860; *Das Dogma ran der Menschircrdung Goltes, im Gciste des ht. Thomas dargestcllt.* Fribourg, 1870; *Divus Thomas contra liberahsmum invictus veritatis catholica: assertor.* Home. 1874. A partir dc 1863 il intervint dans la controverse qui opposait l'école néoscolastique et l'école catholique de Tubingue représentée surtout par le professeur J. Kuhn. Contre ce dernier, il publia d'abord plusieurs articles anonymes dans les *Iiistorisch-politische Rtdttcr,* puis plusieurs ouvrages, en particulier : *Xatur und l'ebematur,* Mayence, 1865; *Gnadc und Glaube,* Mayence, 1867. Deux dc ses ouvrages furent publiés seulement après sa mort : *Introductio in sacram theologiam dogmaticam ad mentem D. Thoma·,* Batisbonnc, 1882; *Dic Redeutung der Dogmengeschichte. ibid.,* 1881.

Hurtcr, *Xomrnclator.* 3· <»<!.. t. v. col. 1505-1506; *AHgemeinr deutsche Rlugraphie,* t. XXX, p. 6-19-651; Brück, *Gexchichtc der katholischen Théologie in Deutschland im \1X. Jahrhundert,* t. ni, p. 329-331; G.-M. Hafcle. dans *tHim\ Thomas.* 1927, p. III-II8; Koch, *Jesuitcnlriikon.* col. 1600.

J.-l'. Gr a v s e m.

SCHEEBEN Mathias-Joseph (1835-1888).

1. Vie el écrits. IL Appréciation.

L Vu ri iîcniTS. - Mathias-Joseph Schccbvn naquit à Meckenheim, près de Bonn, dans la Prusse rhénane, le 1<r mars 1835. Après ses éludes secondaires dans un lycée public dc Cologne, il sc rendit ù Home en 1852. pour y suivre les cours de philosophie ct de

théologie à IT'niversitc grégorienne, comme élève du Collège germanique. Pendant les sept années qu'il passa dans la Ville éternelle, il fut le disciple des protagonistes du mous ement néoscolastique, tels que Perrone, Franzelin, Patrlzzl, Passaglia, Liberatore, Schrader et Klcutgcn, et conquit le grade de docteur en philosophie ct en théologie. Ordonné prêtre le IS décembre 1858, il retourna au printemps suivant à son diocèse d'origine. Après avoir été durant quelques mois aumônier du pensionnai des insulines à Munstereifel, il fut nommé professeur de dogme au grand séminaire de Cologne. Il exerça cette fonction depuis l'automne dc l'année 186(1 jusqu'à sa mort qui survint h* 21 juillet 1888.

L'activité littéraire de Scbcebcn est très considérable. En 1860, il publia une collection de méditations et dc poésies en l'honneur de la sainte Vierge, sous le titre dc *Pleurs mariales des jardins des saints Pères de ('Église et des poètes chrétiens (Marienblùten aus den GArten der heiligen Vater und der christlichen Dichter).* L'étude intitulée *Nature ct grâce, essai d'un exposé systématique ct scientifigue de l'ordre naturel et surnaturel dc la vie dc l'homme (Natur und Gnade, Versuch einrr systematischen und loissenschaltlichen Darstellung der naltlrlichen und flbernatürlichen Lebensordnung des Menschen),* qu'il publia en 1861, le classa d'emblée parmi les coryphées de la théologie spéculative. Scheeben y expose que la grâce amenant une participation de l'homme à la manière d'être divine, implique un étal d'être, dc vie cl de connaissance semblable à celui de Dieu. Dans le but dc donner une base positive à sa doctrine de la grâce, Scheeben Ht paraître l'année suivante (1862), une nouvelle édition de l'opuscule de saint Pierre Canisius, intitulé *Quid est homo, siue controversia· de statu naturæ purte.* Afin de mettre sa doctrine dc la grâce à la portée d'un plus grand public, Scheeben publia en 1863 sous le litre de *Magnificences de la grâce divine (Die llerrlichkeiten der gôtllichen Gnade},* une adaptation d'un ouvrage vieux dc deux siècles, *VApprécie ed estima de la divina gracia* que le jésuite lùisèbe Nicrenberg avait écrit au xvn® siècle. Cette publication eut de nombreuses éditions ct fut traduite en plusieurs langues. L'année 1865 vit paraître l'ouvrage le plus original de Scheeben, *Les mystères du christianisme (Die Mysterien des Christen(urns).* Les mystères de la religion chrétienne y sont exposés comme formant ‹ un tout organique, un système de vérités, un cosmos mystique, reposant sur la sainte Trinité ». *Scheeben.* dans *Lcxikon (dr Théologie und Kirche,* t. ix, col. 226. Dans celte étude, l'auteur s'inspire de saint Thomas, des victorius, de saint Anselme et aussi des Pères grecs, particulièrement de saint Cyrille d'Alexandrie cl de l'Aréopagite. Quand la convocation du concile du Vatican eut suscité dc vives polémiques d'ordre théologique en Allemagne, Scheeben y prit une part très importante. Il combattit vigoureusement Dollinger ainsi que le savant canoniste von Schulte, dans le périodique intitulé Le *concile ircumcnique de l'année J869 (Das acumenische Konzil von Jahre 1869),* lequel fut plus tard continué sous le nom dc *Feuilles périodiques pour l'examen scientifique des grands problèmes théologiques du temps présent (Periodlsche Plûttcr zur wissenscha/tlichen Ilesprechung der grossen theologischen Fragen der Gcgenivart)* ct parut sous la direction de Scheeben jusqu'en 1882. En outre, par dc nombreux articles, insérés dans le *Pulletin pastoral de Cologne (Kôlner Pastoral-Plaît)* et dans PAmi *du loger chrétien dc Cologne (Kôlner kafholischer Haus/rcund),* Scheeben s'efforça de gagner le clergé paroissial ainsi que la niasse du peuple chrétien à la doctrine de l'infaillibilité pontificale. Les polémiques n'empêchèrent pas Scheeben dc continuer ses recherches dc théologie spéculative. En 1873 parut le premier volume de sa *Théologie dogmatique.* Le second suivit en 1877 et le troisième en 1882. La mort l'empêcha dc terminer son œuvre, laquelle fut plus tard complétée par Atzbergcr, qui donna la doctrine sacramentaire ainsi que l'eschatologie comme quatrième volume.

lui fin nombreux sont les articles dogmatiques ct polémiques que Scheeben lit paraître dans le *Katholik* dc Mayence. Il fournit aussi une notable contribution au *Kirchenlexikon* dc FrIbourg-cn-Brisgau, notamment les articles *Foi, Apostolat et épiscopat* ct *Cyrille d'A lexandrie.*

IL Af pr îc ia t io n . — Scheeben n'a pas fait école dc son vivant. Cela provient, avant tout, de ce que son enseignement au grand séminaire n'était, en somme, que celui d'un répétiteur. Car, à Cologne, comme dans la plupart des diocèses d'Allemagne, les candidats au sacerdoce n'entrent au grand séminaire qu'après avoir parcouru tout le cycle des traités philosophiques et théologiques dans une faculté, ct l'unique année qu'ils y passent est consacrée avant tout à la préparation des ordinations. Scheeben ne pouvait donc exercer son influence que par ses écrits. Or, ceux-ci sont rédigés d'une manière passablement diffuse et dans une langue assez obscure. Aussi un critique a-t-il écrit en rendant compte dc la première édition des *Mystères du christianisme,* que « c'est un travail d'l lerculc que dc lire ce livre... qui ne sera vraisemblablement lu en entier que par celui qui est chargé d'en faire le compte rendu ». Malles, cité par Schmaus, dans *Mathias Scheeben. der Erneuerer der katholischcn Glaubensufissenschajt,* Mayence, 1935, p. 39. Celte prédiction ne s'est pas réalisée : malgré l'obscurité de leur style, malgré la manière assez lâche dc leur composition, les œuvres de Scheeben ont forcé l'estime du public théologique. Toutes ont été rééditées et quelques-unes plusieurs fois. Des théologiens de marque, en Allemagne, se sont inspirés des idées et des principes qui y sont exposés pour promouvoir la science théologique cl un bon juge, Martin Grabmann, a proclamé que Scheeben était le plus grand théologien spéculatif du xix· siècle, et que sa théologie spéculative était vraiment géniale. *Mathias Scheeben, der Erneuerer...,* p. 10.

Quand Scheeben Inaugura son activité théologique, la lutte contre le rationalisme et le scmiratlonalismc était en somme terminée et la néoscolastique était parvenue à son plein épanouissement. Aussi Scheeben sc rangea-t-il résolument parmi ceux qui voient en saint Thomas le maître qu'on doit suivre; mais il ne sc contenta pas d'une simple réédition de la doctrine de l'Aquinate d'après la présentation de Suarez ct de Dc Lugo, comme Klcutgcn l'avait fait; Scheeben veut connaître saint Thomas par saint Thomas; il veut pénétrer sa pensée, en dégager les principes ct les idées maîtresses, afin de les utiliser pour résoudre les problèmes de la pensée moderne tout en faisant progresser la connaissance spéculative des vérités révélées. Fortement impressionné par l'essor des recherches exégétiques et historiques au cours du xix· siècle, Scheeben a voulu donner à son exposé spéculatif des dogmes une solide base exégétique ct patrlstiqucct, malgré un certain manque de méthode critique, le côté positif de son œuvre n'en est pas moins remarquable pour son temps. En essayant de comprendre et de compléter saint Thomas par ses contemporains, comme saint Bonaventure, par ses précurseurs comme saint Anselme ct les victorius, Scheeben a été en quelque sorte le précurseur de ceux qui, comme Mandonnct, von Ilertling et Clément Baümkcr, ont jeté une si vive lumière sur les luttes théologiques el philosophiques du Moyen Age. Toutefois, c'est dans la théologie spéculative que réside l'originalité de Scheeben, particulièrement dans ses conceptions dc la foi et de la grâce.

Suarez et De Lugo, cl Après eux In majorité des théologiens posllridentins paraissaient présenter la certitude de la fol connue la conclusion d'un syllogisme dont la majeure est constituée par ki véracité de Dieu, la mineure par le fait (pie telle ou telle vérité a été révélée. Pour Scheeben, la foi ne saurait être la conclusion d'un raisonnement. Dieu étant saisi par la foi, avant tout non comme la vérité ou la véracité éternelle, mais comme la majesté absolue a laquelle l'homme se donne entièrement par le *pius credulitatis affectas,* lequel constitue la véritable racine dc la foi en tant que phénomène psychologique. Mais la foi, bien que reposant sur la volonté, « présuppose dans le sujet qui croit une connaissance rationnelle cl doit être accompagnée de celle-ci en toutes phases de son développement ». Ainsi il est nécessaire que celui qui croit ait une certitude rationnelle de l'existence dc Dieu, sans (pie celle-ci soit nécessairement d'ordre philosophique. De même, il est nécessaire que celui qui croit ail acquis la certitude du fait de la révélation, laquelle certitude repose sur les miracles. Mais, pour Scheeben, le jugement de crédibilité qui établit la certitude du fait de la révélation, ne saurait motiver, même partiellement, l'assentiment dc foi. Le jugement de crédibilité ne peut motiver que le jugement pratique dc crédcndîlé; ct, pour que celui-ci devienne assentiment dc fol, il est nécessaire qu'intervienne la soumission totale et libre de l'esprit humain à l'autorité divine. C'est ainsi que, pour Scheeben. l'assentiment de foi est basé uniquement sur la vérité incréée. Scheeben. *Dogmatik,* t. i, p. 269-419; art. *Glauben* dans *Kirchenlexicon,* t. v, col. 616-674. Le P. Kleutgen combattit vivement la conception de Scheeben, dans un appendice de la *Théologie der Vorzeit,* t. v, 2· part., p. -19 sq. Scheeben répliqua dans le *Katholik.* De nos jours le P. Garrigou-Lagrangc voit le principal mérite de Scheeben dans le fait d'avoir fait ressortir le caractère substantiellement surnaturel de la foi en refusant de considérer le jugement rationnel dc crédibilité comme un élément dc sa certitude. *De revelatione,* t. i, Paris, 1918, p. 180, note 1.

Contre Kuhn, professeur à Tublnguc, qui considérait la grâce comme un adjuvant surnaturel de la volonté humaine, Scheeben précise que la grâce constitue un étal d'être, qu'en faisant de nous des enfants dc Dieu, elle nous fait participer à la vie divine ct établit entre l'homme el Dieu des rapports analogues à ceux des trois personnes divines entre elles. Cette divinisation *(VergOltlichung)* dc l'homme est établie par la *gratia creata inluvrens,* mais atteint sa perfection par l'inhabitation substantielle du Saint-Esprit en nous. Pour ce dernier point de doctrine, Scheeben sc réclame des Pères grecs, en particulier dc saint Cyrille d'Alexandrie. Selon lui, les Pères grecs avaient dc la grâce une conception physique ct organique tandis que celle des Pères latins était dynamique et morale. *Dogmatik,* t. m, n. 832-881, surtout 833, 857. La doctrine dc Scheeben concernant la divinisation dc l'homme par la grâce n'a Jamais été acceptée qu'avec réserve. Voir les remarques des éditeurs de la deuxième el la troisième édition des *Mystères du christianisme,* publiées à b'ribourg-en-Brisgau en 1912 cl en 1927. Quant â celle de l'inhabitation substantielle du Saint-Esprit, elle fut combattue par Granderath, dans la *Zeitschri/I fûrkath. Théologie* d'Inspruck, 1881, p. 283-319. Scheeben répliqua dans le *Katholik.* La polémique ne fut pus poursuivie.

Ces quelques remarques suffisent pour montrer que Scheeben lient une place très honorable dans Γhistoire de la théologie et que scs œuvres aujourd'hui encore méritent de retenir l'attention des théologiens.

Kscliwcilcr, *Die bclden* H rgr *der Théologie, Hernies und Scheeben,* Atigfbourg. 1926; *Matthias Scheeben, der Frumerer der kalhnllschm GlaubcnsuHwnscha/l,* Mayence, 1935 (contient le$ conférences donnée* par Schmaus, Grabmann ct Feeko* a l'occasion des (êtes du centenaire dr Scheeben, ü Cologne, en 1935); Grabmann, dans Tint reduction dr la nouvelle édition dr *Salue und Gnade,* publiée par lui en 193.7. On trouve des détails sur la format kn théologiqur dr Scheeben dans la *Festschrift* du College germanique, publiée à l'occasion du centenaire de Schrrben; Erôssv *Die I^hre ûber die Einuxihnung des heiligen Grilles bei Schrebcn.* dans *Scholastik.* 1936, p. 370-396; *Lcxikon fur Theal, und Kirche,* t. ix, col. 225,

G. Fritz.

1. SCHEFFER Quy, p uitc

Wolkcrsdorf en 16-18, admis au noviciat dc la province dc Bohême en 1667, il enseigna la philosophie cl fut pendant vingt ans prédicateur; il mourut en 1717. Il a laissé des sermons cl de petits ouvrages dc spiritualité, mais surtout une *Hiblia immaculata,* ITaguc. 1711-1722. 12 vol. in-fol., où il tire argument dc tous les textes des deux Testaments pour prouver l'immaculée conception dc Marie. Schiffer fonda aussi à Breslau, en 1690. *VAcadémie de l'amour divin,* qui avait pour but dc propager la lionne doctrine par dc petites brochures, très maniables. Ces feuilles mensuelles, d'allure polémique et toutes d'actualité» éclairèrent clergé et laïcs et suscitèrent bien des controverses.

Sommervogcl. *Jlibl. de la Camp, de Jésus,* t. vu. col. 723-726; Hurter, A*'nmenelalor,* 3· rd., t. IV, col. 806-807; H. Hoffmann, *P. Vitus Schefler und seine · Academia amoris* ·, dans *Archivum hist. S. J..* 1936. p. 177 sq.

A. Bayez.

2. SCHEFFER Rupert, frère mineur allemand de l'Obscrvancc (xvni· siècle).— Natif de Hammclburg. il entra, en 1730, dans l'ordre des mineurs observants, où il exerça les charges dc lecteur au couvent de Miltenberg, dc gardien en celui de Hammclburg cl deux fois celle de définltcur provincial. Il publia une *Dialectica orthodoxa seu parva logica,* Fulda, 1751. in-8·, 876 p.

P. Minges. O. F. M., *Geschichte der Franziskaner in Paijern,* Munich. 1896. p. 258; A. Golzelmann. O. F. M-Das *Studium der Philosophie und Théologie im Franziskanrrklos-1er Miltenberg a. M. (J713-IS07),* dans *Franzisk. Studien.* t. ×\i. 1929. p. 269.

A. Teetaert.

SCHEFFMACHER Joan-Jacques, jésuite alsacien et conIroversIste célèbre, naquit à Kientzheim, le 27 avril 1668. Admis dans la Compagnie en 1681, il enseigna pendant six ans les humanités et la philosophie. puis exerça, pendant plus dc vingt ans, le ministère de la prédication. Chargé en 1715 de la choire de controverse fondée par Louis XIV dans la cathédrale de Strasbourg, i) acquit, auprès des catholiques et des protestants, une grande réputation comme controversiste et réussit à ramener à l'Eglise un grand nombre de protestants. Après avoir exercé les fonctions dc recteur du Collège royal et. de 1728 à 1731. de l'université catholique, il mourut le 18 août 1733.

Ses ouvrages, tous destinés ù la polémique contre les réformateurs, connurent un succès durable, comme en témoignent les nombreuses éditions. Ils font preuve d'une information théologique très solide cl d'une modération assez rare dans la controverse dc l'époque. Voici les principaux :

Licht in den Finstcrnissen, Cologne, 1723 (sans nom d'auteur), réfutation courte et populaire du protestantisme, sous forme de catéchisme. L'opuscule a été souvent réédité el traduit en plusieurs langues. Une traduction française parut à Strasbourg en 1751. sous le litre *Catéchisme dc controverse;* elle fut rééditée plusieurs fois dans le courant du xix· siècle cl a été insérée par Migne dans sa collection *Catéchismes philosophiqucs, polémiques...,* t. i. col. 499-571. (Sommcrvogcl mentionne à tort le *Catéchisme dc controverse* comme un écrit distinct de l'opuscule allemand.) —

Lettres d un docteur allemand dc l'université catholique de Stras bourg â un gentilhomme protestant, sur les six obstacles au salut, gui sc rencontrent dans la religion luthérienne, Ccs lettres, au nombre de six, parurent d'abord séparément, puis réunies en volume ft Strasbourg en 1726. Elles ont été souvent rééditées, soit seules, soit avec la série suivante. I.c nom de l'auteur ne ligure pas en tête du volume, mais il se trouve dans l'approbation du provincial et ft la lin de la dernière lettre. Les lettres développent les six raisons pour lesquelles en restant dans le luthéranisme, il n'y a pas de salut ft espérer › : le luthérien esl séparé de la véritable Église; il n'a qu'une foi humaine et chancelante, fondée sur dc pures opinions ou sur des interprétations incertaines et arbitraires de l'Écriture; il est en révolte contre l'autorité ecclésiastique établie par Dieu; il est privé dc l'absolution sacramentelle, moyen nécessaire pour la rémission des péchés; il nc reçoit pas le corps el le sang du Christ; il adhère ft des doctrines hérétiques. Ccs lettres, dont on trouvera une analyse détaillée dans les *Mémoires de Trévoux,* juin 1728, p. 1089-1122, provoquèrent plusieurs réponses protestantes, cf. Sommervogcl. *Lettres d'un théologien de l'université catholique dc Strasbourg à un des principaux magistrats de la meme ville faisant profession dc suivre la Confession d'Augsbourg, sur les six principaux obstacles à la conversion des protestants,* Strasbourg, 1732, nombreuses rééditions. Ccttc série comprend également six lettres; le nom dc l'auteur est indiqué de la même façon que dans la série précédente. Elles exposent les sujets suivants : le sacrifice de la messe, la présence permanente du Christ dans l'eucharistie, la communion sous une seule espèce, l'invocation des saints, le purgatoire, la justification. Voir *Mémoires de Trévoux,* février 1733, p. 193-222 ct mars 1733, p. 175-195. Les deux séries ont été souvent éditées ensemble. Une édition en 3 volumes parue à Rouen en 1769 contient une treizième lettre, sur la présence réelle du Christ dans l'eucharistie. Elle n'est pas dc SchefTmachcr, mais de l'éditeur, Tcrrissc, doyen de Sorbonne ct du chapitre île Rouen (cf. Sommervogcl, l. vit, col. 739); elle a cependant été éditée séparément, sous le nom du jésuite alsacien, à Grenoble, en 1821. (’ne édition des douze lettres en quatre volumes parut .i Lyon, en 1739, parles soins du chanoine A.-B. Caillau; l'éditeur ajouta aux lettres dc SchefTmachcr quelques autres traités ct dissertations ct s'efforça · d'alléger un peu la pesanteur du style ». Elle sont reproduites dans la collection de Migne, *La perpétuité de la foi de TÉglise catholique sur l'eucharistie,* t. iv, col. 915-1318. I ne traduction allemande parut *à* Rothcnburgen 1752.

Defle.nse de l'invocation des saints, contre un écrit anonyme daté de Sehafhouse, se disant imprimé à Bâle, par l'autheur des douze Lettres..., Strasbourg, 1733. Cet opuscule a été reproduit ft la suite des *Lettres* dans l'édition dc Caillau et dans la publication de Migne.

Sommervogcl· *Hibl. de la Comp. de Jésus,* t. vit, col. 727-733; E. Rivière, *Corrections el additions a la Bibl. de la ('.ornp, de Jésus,* col. 791 et 1217; Hurler, *Nomenclator,* 3· éd.. t. iv. col. 1015-1017; L. Koch. *Jesniten-Lcxikon,* col. 1601.

J.-P. Giia u s e m.

SCHELL Hermann, professeur de théologie ft Wurtzbourg (1850-1906).- - Hermann Schell naquit à Fribourg-cn-Brisgau le 28 février 1850. Entré au grand séminaire de cette ville en 1868, il s'y distingua par son goût pour les recherches spéculatives et avant son ordination sacerdotale il sc rendit à Wurtzbourg dans le but d'y étudier la philosophie sous la direction de Franz Brentano. Peu de temps après son ordination vacerdotale· il publia en 1873 sa thèse dc doctoral en philosophie sur *L'unité de la vie de l'âme, selon Aristote (Die Einhfit des Seetenlebens nach Aristoteles).* Schell y prend la défense du Stagirite contre E. Zeller, (pii lui avait reproché de ne pas avoir su établir l'unité de Pâme et aussi contre E. de Hartmann qui, dans sa *Philosophie de l'inconscient,* n'avait vu dans la vie consciente de l'ftme qu'un phénomène issu de l'activité de l'inconscient. Tout en défendant Aristote contre ses détracteurs modernes, Schell marquait sulllsarnment que la métaphysique dynamique dc Platon lui semblait mieux convenir à la défense des conceptions chrétiennes de Dieu et de l'esprit contre le scepticisme moderne que celle, ft son avis trop statique, du vieux maître du Lycée. Celle préférence de Schell pour Platon dans la présentation de saint Augustin a caractérisé toute son activité théologique. En 1883, il présenta ft la faculté de théologie de lubingue comme thèse pour le doctoral en théologie une volumineuse étude sur */.'activité dc Dieu un ct trine (Dus Wirken des Dreicinigcn Gottcs), Celle* thèse qui est fondée sur une étude approfondie de la patristique tant grecque que latine, tend ft démontrer que dans la Trinité se manifeste la plénitude dc la vie ct de la perfection divine, ainsi que la possession dc la sagesse et dc l'amour el que le dogme trinitaire unissant la simplicité de l'être à la plénitude de l'action, permet de donner une explication de l'essence ct de l'existence divine ainsi que de la création. Voir art. *Schell,* dans *Lexicon ftir Theol. und Kirche,* t. ix, col. 232 sq. Avant de paraître en librairie en 1885, ccttc thèse avait valu ft son auteur la chaire d'apologétique de la faculté dc théologie de Wurtzbourg, dans laquelle il remplaça I let linger· Dans sa *Théologie dogmatique,* qu'il publia en trois volumes, de 1889 ft 1893, Schell a repris et amplifié les idées maîtresses de sa these. Dieu y est défini *actus purus ad extra ct ad inlra, ratio ct causa sui ct mundi,* nécessaire en soi ct libre quant ft la création, unité absolue ct trinitc relative. La révélation y est présentée comme une libre manifestation de la vie divine, laquelle est seule capable de donner ft l'homme la plénitude de sagesse et dc force qui lui est accessible. En eschatologie, Schell semble minimiser le dogme dc l'éternité des peines dc l'cnfcr, sans doute parce que, pour lui, le péché mortel n'est constitué que par une révolte directe et ouverte contre Dieu *fSûnde mit der crhobenen Hand).* Gf. art. *Schcll,* dans *Lexicon /Ur Theol, und Kirche,* t. IX, col. 232; Kiefl, *Hermann Schcll,* Mayence, 1 »07, p. 33 sq.

Sous le litre, *Dieu ct l'Esprit (Gott und Gcist),* Schcll fit paraître, en 1895 ct 1896, les deux premiers volumes d'une apologétique de grande envergure. Son but était dc prouver l'existence d'un Dieu personnel par la stricte ct conséquente application du principe dc causalité qu'il faisait pénétrer jusque dans l'essence divine. L'année 1896-1897 vit Schcll à l'apogée dc sa renommée. Comme recteur de ΓI Université, il présida ft l'inauguration du nouveau palais universitaire et prononça deux discours qui eurent un grand retentissement. L'un avait comme sujet *L'Université et la théologie;* l'autre était consacré au problème de l'esprit considéré particulièrement dans ses rapports avec la notion du Dieu un ct trine. Dans deux brochures parues l'année suivante, Il réclamait une plus grande liberté d'allure dans la vie de l'Église, une plus large activité pour les laïques et il combattait la mécanisation de la vie ecclésiastique. Voir *l.e catholicisme comme principe du progrès (Der Katholicismus als Prinxip des Eorlschrittes); Les temps nouveaux cl la foi ancienne (Die. ncue 7,cil und der aile Glaube).* Gcs deux brochures furent mises ft l'index le 15 décembre 1895; de même la *Dogmatique,* ainsi que les deux volumes d'apologétique, intitulés *Dieu et Esprit.* Les raisons dc cette prohibition furent communiquées ft Schell le 12 mai 1899 cl le 10 janvier 1900. Il lui était reproché d'avoir considéré Dieu comme *causa sut;* d'avoir exagéré la puissance du

raisonnement pour hi pénétration du mystère de la sainte Trinité; d'avoir minimisé le dogme dc l'éternité des peines dc l'enfer; d'avoir propagé une conception erronée de la liberté et de la personnalité el de s'être laissé trop influencer par l'esprit moderne. Voir les raisons de la mise à l'index dans la *Corrispondenza rornana,* n. 53 (16 juillet 1907) et dans Iknncmann. *Widerruf Hermann Schells,* 1908, p. 82 sq.

Ł 1" mars 1899, Schcll sc soumit en déclarant : ‹ Je constate que je veux el peux accomplir cet acte de sentiment et de soumission ecclésiastique, après avoir acquis la certitude qu'il nc me met d'aucune manière en contradiction avec le devoir divin de la vérité reconnue, comme la faculté de théologie l'a déclaré cl démontré, » Klefl, *Schcll,* p. 131 sq. Dans plusieurs entrevues avec l'évêque de Wurtzbourg, le 21 Janvier 1901 ct le 6 décembre 1905, Schcll promit dc s'en tenir pour son enseignement à la doctrine dc l'Église. Voir les relations de ces entrevues dans la *Corrispondenza romand,* du 16 juillet 1907. Plus tard, Schcll publia encore deux volumes d'apologétique, *Religion ct révélation,* en 1901, *Jahvé et le Christ,* en 1905. En 1903, il lit paraître chez Kirchheim, à Mayence, une élude intitulée *Le Christ,* dans laquelle il combattait les conceptions du protestantisme libéral. Schcll mourut subitement le 31 mai 1906«

L'année 1907 vit une recrudescence dc la polémique autour de Schell, lorsque ses amis voulurent lui ériger un monument funéraire. Celte initiative avant été présentée par quelques-uns comme une protestation publique contre la mise à l'index des écrits du défunt professeur, le Saint-Siège intervint. *Lettre du pape Ple X,* l l juin 1907. Mais, quand l'archevêque de Bamberg, Abort, président du comité du monument, eut expliqué qu'il ne s'agissait que d'un acte de piété émanant d'amis personnels ct d'anciens élèves, le cardinal Merry del Val, secrétaire d'État, déclara le 23 juillet, que rien ne s'opposait à l'érection du monument. Au cours de ccs polémiques, Schcll fut rangé quelquefois parmi les modernistes. A tort, sans aucun doute. Schell avait suivi avec intérêt l'évolution de l'apologétique française, inaugurée par Blondel, Brunctlèrc el l.aberthonnière. Mais jamais il n'avait donné son adhésion aux idées de ce dernier. Dans sa *Dogmatique* comme dans ses écrits apologétiques, il demeura toujours fidèle à la métaphysique spéculative dans la ligne de Platon el de saint Augustin. Au début du mouvement qu'on appela en Allemagne *Re/ormkatholicismus,* Schell lui montra quelque sympathie; mais il s'en éloigna dans la même mesure que celui-ci s'éloignait de l'Église. Malgré quelques remarques un peu vives contre les autorités romaines, émises dans des conversations ou dans des lettres privées. Schell demeura toute sa vie très attaché â l'Eglise. Il était doué d'un grand talent oratoire, chose assez rare en Allemagne. Aussi son influence sur ses disciples cl ses auditeurs fut-elle très grande. Par contre, scs écrits laissent ù désirer sous le rapport de la clarté des idées et du style. Schell manquait aussi de méthode critique cl n'avait pas suffisamment pénétré la pensée médiévale. Son mérite réside dans ses essais métaphysiques, lesquels exercent encore maintenant une certaine influence en Allemagne.

Lexicon /tir Theol. tint Kirchc,i\rl. Schell A. ix. col.232 sq.; Klefl, *Hermann Schell,* Mayence, 1997; IC, Commet, *II. Schcll und der lortschriltlichc Ktilholizismux,* Vienne; 1907; le niOmc, *Hic jungslr Phase des Schcltstreitci,* 1907; l frnneinanii, *Hermann Schell.* 1909; Schmlrd Müller, *Un théologien ma terne,* d ms *Annales de phihuiphie chrétienne,* 1906. p. 608-619; 1907. p. 517-533; *Ami du clergé,* 1908. p. 63-76; P. Godet, *Un apologiste contemporain,* dans *Revue du clergé français,* t. i.iv, 1908. p. 5-30; .1. llivière. *Le modernisme dans I'Église.* Paris, 1929, p. 287-290 et *passim.*

G. Fhitx.

SCHELSTRATE or **SCHEELSTRATE** (l'orthographe Schclcstrale esl fautive) (Emmanuel d·), préfet ⅆ< la bibhot hrqm· \ .d ĸ .nir (l 6 18 ou 1649 1692). — Né en 1618 ou 1649 à Anvers, Emmanuel de Schclstrate reçut une excellente formation dans sa ville natale cl la compléta par des voyages en France cl en Italie. Dc bonne heure il se livra à l'étude de l'histoire ecclésiastique, spécialement des origines chrétiennes. Dès l'âge de trente ans, il commença à publier le résultat dc scs recherches. Scs travaux attirèrent sur lui l'attention du monde savant ct particulièrement celle du Saint-Siège qui trouvait en lui un ardent défenseur des prérogatives pontificales. Innocent XI appela Schclstrate à Borne ct le nomma vice-préfet, puis préfet de la Vaticane; c'est en cette qualité qu'il facilita les recherches dc Mabillon dans la célèbre bibliothèque. Cf. *Revue bénédictine,* 1. xvi, 1899, p. 517. Les occupations de sa charge n'empêchèrent point Schelslralc dc continuer scs travaux historiques et de les livrer au public; outre une connaissance profonde dc l'antiquité ecclésiastique, il y montrait une orthodoxie sévère ct une pureté de doctrine qui lui valurent d'être attaqué à la fois par les protestants et par les gallicans; Schclstrate répondit avec vigueur. Le pape lui témoigna sa reconnaissance en le nommant chanoine du Latran cl de Saint-Pierre. Schclstrate jouit peu de temps de ccs digni lés ; il mourut le 5 avril 1692. à l'âge de 13 ans. sans avoir pu terminer son ouvrage *Anti quitus Ecclesiæ* auquel il travaillait depuis de longues années.

Œu v iik s. — L *Antiquitas illustrata circa concilia generalia et provincialia, decreta et gesta pontificum, et pnccipua totius historia ecclesiastica capita,* Anvers. 1678, In-4·; cet ouvrage veut prouver, contre Launoi, la haute antiquité dc la primauté pontificale. —2. *Ecclesia africana sub primate Carthaginensi,* Anvers 1679, in-P. Schclstrate démontre que l'autorité du primat de Carthage a toujours été subordonnée à celle du pontife romain; on trouve dans ce travail une excellente élude sur le différend qui opposa saint Cyprien au pape saint Étienne à propos du baptême des hérétiques. — 3. *Sacrum Antiochenum concilium pro Ananorum conciliabulo passim habitum nunc vero primum ex omni antiquitate auctoritati sua restitutum,* Anvers, 1681. in-4·. - 4. *Acta Constantiensis concilii ad expositionem decretorum ejus sessionum ir et* r */acienlia nunc primum ex codicibus manuscriptis in lucem eruta ct dissertatione illustrata,* Home. 1683, in-4·. L'occasion de ce travail fut la fameuse declaration du clergé de France de 1682. Schclstrate entreprit de démontrer la supériorité du pape sur le concile. Il s'attira une vigoureuse attaque de Maimbourg : *Truité historique de rétablissement et des prérogatives de T Eglise dc Rome,* Paris, 1685, in-4· (cette publication fut censurée par Innocent XL *Index,* l juin 1685. et valut à Maimbourg d'être exclu de la Compagnie de Jesus). Bossuet crut devoir répondre à Schclstrate. *Defensio declarationis conventus cleri galticani anni MDCLXXX11, de ecclesiastica potestate,* IIe nari., I. V, c. iv-v et x x x iii-x x x ix, ainsi qu'Arnauld. *Eclaircissemens sur l'autorité des conciles généraux ct des papes, ou explications du vrai sens des (rois décrets des sessions t* r *ct v du concile de Constance, contre la dissertation de M. dc Schclstrate^* Amsterdam (?). 171L Sur celte controverse, voir Keuseh, *Der Index der verbotenen Rücher,* Bonn. 1885, p. 581 cl 575; dom M. Pclildidicr, O. S. B., *Dissertation historique cl critique sur le sentiment du concile dc Constance touchant l'autorité ct l'inlaillibilitédes papes,* Luxembourg, 1727, in-12, qui prit parti pour Schelslrale contre Maimbourg; Jacques Lenfant (protestant), *Histoire du concile de Constance,* Amsterdam, 1727. in-4·, *passim;* Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica,* éd. Itoncaglla-Mansi. Venise,

1781. I. xvm;p. 144'I69. — 5. *Tractatus de sensu cl auctoritate decretorum concilii C.onstanticnsis... circa potestatem ecclesiasticam,* Borne, 1686, in-1°, réponse Λ Maimbourg. Ce petit traité se termine par un index précieux : *Compendium chronologicum rcrum ad décréta Con'dantiensia spectantium.* — 6. *Dc lugendis actis cleri gallicani congregati a. 1682 dissertatio,* Ir' édit., aujourd'hui Introuvable â Anvers, 1682 (30 exemplaires); 2· éd . Home, 1681, in-4°; 3e édition en 1740, plus complète que les précédentes, sous le titre : *Dc lugendis actis cleri gallicani Parisiis, de mandato regio-congregati, anno 1682, 19 marlii et seq.. auctore eximio D. Schclstrate,* rééditée par L.-X. Veith dans *Dc primatu et infallibilitatc romani pontificis,* Malines, 1821, in-12, 7. *De disciplina arcani, contra disputationem Ernesti Tentselii dissertatio apologetica per D. Emanuelem a Schclstrate S. T. D., bibliotheca Vaticana prirfcctum, Ecclesia Antverpiensis canonicum,* Borne, 1685, iη-4°. Dans la pensée de l'auteur, cette courte dissertation n'était qu'une réponse à l'attaque dc Tcntzel, *Dissertatio dc disciplina arcani Wiltcnbcrgæ habita die 3 fan. 1683,* Willemberg, 1683, in-1°, contre certaines idées émises dans *YAntiquitas illustrata* ct dans la *Commentatio* du concile d'Antioche ; elle eut une fortune considérable. Schclstrate estime que la discipline du secret fut instituée par .Jésus-Christ ct pratiquée par les apôtres, que son objet propre était le dogme trinitaire, les sacrements et la liturgie eucharistique; il explique par lù la pauvreté dc la littérature patristique sur le nombre des sacrements, la transsubstantiation, le culte des saints, etc. L'opinion de Schclstrate fut adoptée alors par l'ensemble des théologiens catholiques, mais elle est actuellement très contestée, sinon abandonnée. Cf. Batiffol, art. Ar-canι:, ici meme, t. i, col. 1738 sq., et *Etudes d'histoire ct dc théologie positive,* t. i, p. 5-10; Vacandard, art. *Arcane,* dans *Dictionn. d'h st. ct dc géogr. ecclés.,* t. ni, col. I (98-1499. Tcntzel répondit à Schclstrate par des *Animadversiones,* réunies dans *Exercitationes selecta,* Francfort, 1692; une polémique générale s'engagea alors; on en trouvera le détail dans *Ihiyskcns,Zur Frage liber die sog. Arkandisziplin,* Munster, 1891, p. 16 sq. — 8. *Dissertatio dc auctoritate patriarchal! et metropolitica adversus ea qua scripsit Ednardus StilUngflect, decanus I.ondincnsis, in libro dc originibus Britannicis,* Borne, 1687, in-4®. Stillingflcet, doyen de Saint-Paul de Londres, mort en 1699 évêque de Worcester, avait repris dans ses *Antiquities of the British Church,* Londres, 1685, les opinions des Ccnluriateurs de Magdebourg touchant l'indépendance des patriarches dc la primitive Eglise. Cette dissertation a été reproduite par Bocaberliau, t. xi dc sa *Bibliotheca maxima pontificia.* — 9. *Acta Ecclesia Orientalis contra Calvini ct Lulhcrihicreses, Rome.* 1692, I vol.in-fol.;2·éd., Home, 1739. On y trouve des documents curieux sur les relations entre k s chefs de la Réforme et Constantinople.— 10. *Antiquitas Ecclesia dissertationibus, monumentis ac notis illustrata.* Borne, t. i, 1692; t. n (posthume)» 1697; in-fol. Cet ouvrage, qui devait comprendre six tonus, est de valeur Inégale; on y rencontre cependant d'excellentes études, particulièrement au t. n, telles les dissertations n et m (reproduites par Bocabcrti, *op. cit.,* t. xi), respectivement intitulées : *De auctoritate apostolorum, ct quod Petrus collegii apostolici princeps ct caput Ecclesia a Christo constitutus sil,* ct *Quod primatus Petri ad ejus in cathedra Hornana successores transmissus sil.* La pièce principale du t. i est une *Disserlalfo de antiquis romanorum pontificum catalogis ex quibus Liber pontificalis concinnatus luit, ct de Libri pontificalis auctore ct pnestantia,* précédant l'édition cn trois colonnes parallèles du catalogue libérien, dc l'abrégé fclicicn (texte du *Val. Heg. 1127,* avec des variantes empruntées au *Paris. 1461)* et du texte complet (jusqu'à Félix IV) du *Liber pontificalis* (d'après l'édition de Mayence). Cf. dom Leclercq, art. *Liber pontificalis,* dans *Dictionn. d'archéol.,* t. ix, col. 451. Cette dissertation n été rééditée par Migne en tête de son édition du *Liber pontificalis, P. L.,* t. cxxvn, col. 157-220. L'auteur de la notice *Schclstrate, dims Dic Religion in Geschichte und Gegenivart* Indique, h tort croyons-nous, une édition à part de cette dissertation. Borne, 1692. — 11. *Oratio in funere SS. D. N. Innocenta XI pontificis maximi.* Home, 1689, in-4®. — La bibliothèque royale de La Haye conserve la correspondance et divers papiers et notes de Schclstrate, ms. *1163.*

Schclstrate lient une place distinguée parmi les écrivains ecclésiastiques du xvn· siècle. Ses connaissances sont profondes et son érudition est en général très sûre; sa doctrine, affranchie des préjugés du temps, est ferme ct rigoureuse; malheureusement sa méthode n'est pas toujours très précise, principalement dans les éludes où la théologie a plus dc part que l'histoire. Néanmoins l'œuvre de Schclstrate est un beau monument élevé ù la gloire de l'Églisc ct dc la papauté; monument qui eût pu être encore plus grand si son auteur n'était mort prématurément.

Blogr. nationale de Belgique, t. xxi, 1911-1913, col. 073-679; *Die Beligion in Geschichte und Gegenivart,* t.v, 1931. au mot *Schclstrate: The catholic encyclopedia,* t. xm, 1912, p. 526-527; Jôcher, *Gelchrtcn Lexikon,* t. iv, p. 245; Michaud, *Biographie universelle,* nouv. éd., t. xxvm, p. 280-281; Hoefer, *Xouu. biogr. générale,* t. x1 iii, Paris, 1853, col. 195-196; *Dictionnaire des auteurs ecclésiastiques,* l. iv. Lyon, 1767, p. .534 (gallican); Niccron, *Mémoires pour servir â Thistoire des hommes illustres,* t. xxi, p. 264 sq.; Ellies Dupin, *Biblioth. des auteurs cédés, du X Vit9 siècle,* t. IV, p, 226-24l ; Moréri, *Grand dictionn. hist.,* édit, dc 1759, t.ix, p. 216-217; Bichard, *Dictionn. universel des sciences ccclés.,* t. v, Paris, 1762, p. 17; Hurler, *Xomenclator,* 3· éd., t. iv, col. 550-554; Boskovany, *Bomanus pontiler Primas,* Nitra, t. π. 1867, p. 922, 924, 926; t. m. 1867, p. 850; lo même, *Cadibalus et Breviarium,* t. IV, Budapest, 1861, p. 181-185, 213.

,J. Mercier.

SCHERER Georges, jésuite autrichien, naquit â Schwatz près d'Insbruck en 1540, entra au noviciat dc Vienne cn 1559, enseigna la grammaire, l'hébreu ct la philosophie, fut pendant quarante ans prédicateur, recteur du collège de Menue, supérieur à Linz cl vice-provincial. Il mourut ù Linz cn 1605. Il publia cn langue allemande dc nombreux écrits polémiques contre les protestants ainsi que plusieurs ouvrages de piété et recueils de sermons : cn tout une quarantaine d'ouvrages ou opuscules dont on trouvera les litres dans Sommervogcl. En 1599 ct 1600, il réunit ses œuvres en deux volumes in-fol. imprimés au monastère des prémontrés de Bruck cn Moravie, recueil réédité ù Munich cn 1613 cl 1614 : /?. *P. Scherers... Opera oder aile Bûcher, Traclüllcin, Schri/ftcn und Prcdigten...* Si l'auteur n'apporte pas de contribution notable ù la théologie technique, il merite d'être mentionné cn bonne place dans l'histoire dc la controverse ct dc l'apologétique populaire. Pour ne citer qu'un exemple; sa série dc vingt-neuf sermons sur les notes de la véritable Église (1589), *Opera,* t. n, p. 82-170, constitue un excellent traité d'apologétique.

Sommervogcl. *Biblioth. dr la Comp. de Jésus,* t. vu, col. 716-767; Hurter. *Xomenclator,* 3· éd., t. Ill, col. 428-429; B. Duhr, *Geschichte der Jcsultcn In den IXtndern deutscherZunge,* 1.1, p. 806-820; E. de Guilheimy, *Ménologc de la Comp. de Jésus, Germanie,* P· >vr.. t. n, p. 420-121.

.L-P. Grausem.

SCHERIO (Grégoire Lo), frère mineur réformé italien (xvr-xvir siècle), dénommé encore, mais à tort parait-il, *Schiero,* par N.Toppi, *Bibhotcca napolitana d apparato agit huomtni illustri di Xapoli e del regno,* Naples, 1678, p. 52. Quant à son nom de religion, les

auteurs ne concordent pas. Tandis que les uns l'appellent Grégoire (J.-I I. Sbaralca, *Supplementum,* 2' éd., I. i, Home. 1908, p. 331: 11 Hurter. *Nomenclator,* 3· cd., I. in, col. 943). d'autres le dénomment Bonaventure. comme N. Toppl. *op. cit.,* p. 52. La plupart, ne sachant quel nom lui donner, le désignent du nom de Bonaventure et <le celui de Grégoire H en traitent vn <leux endroits dllli rents. Il nous apparaît toutefois plus probable qu'il s'appelait Grégoire, puisqu'il porte cc nom dans h· titre de son ouvrage : *De Dco uno d trino,* comme ‹ ela résulte d'un catalogue du libraire de Lyon. Laurent Armisson. édité cn 1669, p. 104.

D'après J.-ll. Sbaralca, *op. cit.,* t. i. p. 331 ct I. in, p. 205, Lo Schcrio serait originaire de Lccce. Il entra chez les mineurs réformés â Lccce le 12 juillet 1602, lit son noviciat au couvent de Copertino, étudia la philosophie ct la théologie, d'abord au couvent de Lccce et ensuite à l'université d'Xlcahi, en Espagne, où il eut pour profcsscui de théologie le fameux cistercien Pierre de Lorca, qui y occupa la chaire de Duns Scot. Retourné dans sa province de Rouille. il enseigna la philosophie au couvent de Lccce où il s'acquit une telle renommée que l'évêque dc cette ville. Louis Pappacoda, choisit Lo Schcrio pour son théologien cl pour examinateur de son clergé et censeur des livres. Gomme toutes ccs dignités et tous ces honneurs excitaient l'envie autour de lui. il quitta a l'insu de tous sa province ct se rendit ù Rome où H fut nommé lecteur de théologie. Quand les ennuis et les embarras suscités contre lui dans sa province sc furent calmés, il y retourna et y fut élu custode. En cette qualité· il assista au chapitre général qui fut célébré en 1639, à Rome, où il fut nommé probablement commissaire général pour les mineurs ultramontains. En 1611. il devint déilniteur de sa province, mais ne le resta pas longtemps, puisqu'il mourut au mois de mai de 1612.

Bien que Lo Schcrio se soit illustré surtout cn histoire, il ne négligea cependant pas la théologie cl composa dans ce domaine des *Disputationes ct qua sttones dc Dco uno ct trino, ad mentem Subtilisdoctoris.* publiées â Lccce, en 1611, d'après L. Xrmison *op. cit.,* p. 10-1; cn 1616, selon Jean de Saint-Antoine, *lltblioth. francise.,* I. n. p. 33; J.-H. Sbaralca, *Supplementum,* t. i, p. 331; avant 1669, d'après X. Toppi, *loc. cit.;* J.-IL Sbaralca, *op. cit.,* I. m, p. 205 et 238. D. Scaramuzzi. O. F. M., *// pensiero di Giovanni Duns Scoto nel mezzogiorno d'Italia,* Home, 1927, p. 216, note, cite une édition de Naples. 1615, in-1°. faite par les soins du mineur réformé Séraphin de. Secli, dans laquelle sc trouve aussi le portrait du P. Lo Schcrio. Celui-ci est encore l'auteur d'ouvrages théologiqucs inédits : *Dc incarnatione; De gratia; Dc divinis auxiliis; Dc visione beati /lea.*

Jean d< Saint-Antoine, *IHbliolh. unii·. francise.,* Madrid, 1732-1733, t. ı, p. 239; t. n, p. 27 et 33; J.-ll. Sbaralca, *Supplementum,* 2· rd., I. i, Rome, 1908, p. 193 ct 331 ; t. ili, Rome. 1936, p. 205 rt 239; N. Toppi, *Hibliotrca napoliltuui,* Naples, 1678, p. 52; IL Hurler. *Xummclator.* 3· éd., t. m, col. 913; L. Ferrari», (). F. M.. *Prompta bibliotheca canonica. Juridica, moralis, theologica,* I. vili, Paris, 1865, col. 638.

A. Tκετλı ΠΤ.

SCHEVICHAVIUS Qlubort, jésuite hollandais, né ù Arnhem cn 1558, entra dans In Compagnie cn 1575; Il mourut le 20 mai 1622 ù Mayence, où il avait été recteur et directeur de conscience. Il composa *Dc augustissima cl sanctissima Trinitate cognoscenda, amanda rt laudanda,* Mayence, 1619, in-8®. L'auteur avertit de n'avoir à redouter dc sa part aucune nouveauté. car i) a suivi ‹ le chemin royal cl très sûr dc la Tradition ». L'ouvrage est divisé cn douze livres dont cinq seulement constituent nos traités actuels *De Trinitate* H-X I); le premier est consacré ù l'unité dc Dieu; à partir du septième, il s'agit des apparitions de la Trinité, de son culte, de ses martyrs, dc scs défenseurs, des louanges que les créatures inanimées lui rendent, ct du culte public. Les définitions sont classiques, les positions des adversaires qualifiés dc *sceleratı* sont ù peine discutées; la raison théologique n'apparalt guère; cependant, Schevichavins, en un style 1res clair, donne un magnifique florilège patristique sur la Trinité. Bdlnrrnin écrivait à l'auteur, le 12 juin 1620 ; « Très souvent je lis votre ouvrage ct je le Ils comme un vrai livre spirituel, tout ù fait capable d'enllammcr, d'élever ct de nourrir l'âme. » Eloge mérité. Chaque chapitre sc termine par une prière ou une élévation qui fait de cc traité non seulement un expose propre à éclairer l'esprit, mais aussi à satisfaire l'âme·

On retrouve les mêmes caractéristiques dans le *De ecclesiasticorum vita, moribus, officiis,* Mayence, 1621, ln-8°. ITuil des instructions que Schcvichavius faisait tous les dimanches aux prêtres de la congrégation du Saint-Sacrement ct de la Sainlr-X ierge, établie à Mayence cet ouvrage relève plutôt de la spiritualité· A signaler le règlement de cette congrégation, p. 816-822, L'auteur promettait dc traiter en trois livres l'humilité du Christ » (p. 782); il ne scmblc pas qu'il ait eu le temps dc mettre son projet â exécution.

Somm< rs ngel, *flibl. de ta Comp. dr Jêsut,* t. sic, col. 776; I lurter, \'t»nicnclalvr,3· «·<!.. I. ni.col. 631-632; E.dr Gmlheirny. *.Menologc dr (icrmanic.* II* \èr., t. I, p. 155; B. Dubr. *fieschichlc der Jesuiten in den Undent deulscher Zunge,* t. i, p. 102-103. 117; t. n a. p. 337; t. n *b,* p. 11 I, 166-167.

A. HΛYE2.

SCHIFFINI Santo, jésuite italien, philosophe et théologien du xix· siècle.— Il naquit ù Santa Dorncnica (province dc Coscnza). le 20 juillet 1811. A l'âge de quatorze ans. il fut admis au noviciat de Naples. Pendant ses éludes il dut s'exiler a Léon cn Espagne, puis ù Laval, où i) termina sa théologie cn 1871. Immédiatement après ses études il fut nomme professeur de philosophie et de théologie ct le resta jusqu'à sa mort. Il enseigna à Laval (1872-1880). puis à ΓI niversile grégorienne (1881-1885). 1 ue grave maladie Payant obligé à quitter Rome, il passa les vingt dernières années de sa vie comme professeur au séminaire dc Chicri cn Piémont, où il mourut le 10 décembre 1906.

Profondeur ct solidité dc la doctrine, enchaînement logique des problèmes, clarté dans l'exposé ct rigueur dans !'argumentât ion, souci d'écarter les questions et développements inutiles et dc tout ramener aux grands principes de solution : telles sont les qualités qui classent le P. SchiHlni parmi les meilleurs philosophes cl théologiens du xixe siècle.

Il professait un véritable culte pour le Docteur angélique. I! aimait à dire que, plus il étudiait saint Thomas, plus il était convaincu que sa science était cn (juclque manière inspirée; il ajoutait que souvent il trouvait dans les œuvres de saint Thomas la solution de dillicultés qui lui avaient longtemps paru insolubles.

(Et vni s. Elles datent toutes du séjour à Chicri. 1° *Philosophie.* - Schillini publia un cours dc philosophie en 5 volumes : *Principia philosophica ad mentem Aquinatis.* 'Turin. 1886, 2r éd.» 1892. — *Disputationes metaphysics spectatis,* t. ı : *Dc natura cor/wrca cl anima rationali,* Turin, 1888; 2· éd., 1891; t. l! : *Theologia naturalis, ibid.,* 1891. *Disputationes philosophia· moralis,* t. ! : *Ethica generalis, ibid.,* 1891; t. n : *Ethica specialis, ibid,.* 1891. (.elle œuvre obtint très rapidement une large diffusion, surtout dans les séminaires d'Italie. On s'accorde d'ailleurs à cn rcconnaître les merites. Qu'Il suffise de mentionner deux points : sur la question capitale dc la certitude et dc l'évidence, ainsi qu'en éthique sur le problème du fondement de l'obligation, on trouvera diilicilcmcnt ailleurs un exposé plus approfondi cl plus clair. En 1893, l'auteur publia un résumé cn deux volumes : *Institutiones phi-*

losophicæ ad mentem Aquinatis in compendium redactic, 1.l : *Logica ct Mclaphysica;* I. n : *Ethica sive moralis.*

2° *Théologie.* — Sous le titre général de *Adversaria theologica,* Schiflint publia d'abord pour l'usage scolaire cl sous une forme succincte les traités *De ocra religione. De verbo Dei scripto cl tradito, De gratia, De virtutibus infusis.* Il avait l'intention dc reprendre ces mêmes traités sous une form? plus développée et définitive. C'est ainsi qu'il publia *Tractatus de gratia.* Fribourg, 1901; *Tractatus de virtutibus,* Fribourg. 1901. Parallèlement à ses *Principia philosophica* il desirait réunir sous le litre dc *Principia theologica* les traités *De vera religione* et *De regulis fidet.* Les controverses très vives au sujet de l'inspiration ct do l'inernincc de l'Écriturc le décidèrent ά publier d'abord séparément *Divinitas Scripturarum adversus hodiernas novitates asserta et vindicata,* Turin, 1905. La mort l'empêcha dc faire imprimer les autres parties des *Principia.* L'ouvrage, dont le manuscrit était presque achevé, fut édité après la mort dc l'auteur sous le litre : *Dc vera religione seu de Christi Ecclesia ejusque munere doctrinali.* Sienne, 1908. Bien que l'auteur n'ait pas pu y mettre la dernière main, l'ouvrage reste précieux surtout par la solidité de l'argumentation el la réfutation de l'évolutionnisme dogmatique.

Lettere delta prouincia Torinese delta Compagnia di (îesii, 1907, p. 201 sq.; Hurter, *Nomenclator,* 3· éd.. t. v, col. 1910.

A. Tavehna.

SCHILDERE oi **SCILDERE** (Louis de), jésuite flamand, né à Bruges le 5 octobre 1606. Il entra dans la Compagnie le 30 septembre 1621. Après avoir professé les humanités et la philosophie, il enseigna la théologie â Louvain, au collège de la Compagnie. Cc dernier enseignement eut grand succès et dura vingt-deux ans. Le P. dc Schilderc était du reste non moins remarquable par scs vertus que par sa doctrine (Hurter). Il mourut â Bruges le 17 juin 1667.

Au nombre dc ses ouvrages, il faut d'abord mettre toute une série dc thèses publiées et soutenues sous sa présidence par ses élèves. Sommervogcl cite 23 de ces opuscules, datés de 1642 à 1653. Le plus considérable est une *Synopsis theologica de sacramentis Ecctesiæ,* Louvain, 1618, in-fol., où les thèses sont présentées sous une forme étendue el raisonnée; elles furent exposées cl défendues par I lumberl de Preciplano, qui devint évêque dc Bruges, puis archevêque de Malines.

Le P. de Schilderc fit en outre paraître sous son nom un ouvrage sur la formation de la conscience : *De principiis conscientiir formandæ tractatus sex, tum in jure natura* ac divino, tum in humano, canonico ac civili /undati,* Anvers. 1661, in-8°, 776 p. Deux passages de cet ouvrage méritent d'être relevés pour l'histoire de la théologie morale. Le premier concerne le probabilisme. Thyrse Gonzalez, dans le *Fundamentum theol. moralis,* Borne, 1691. cite ù deux reprises *(tntrod.,* n. 16 cl *Dissert.,* I, § 5. n. 26). le P. de Schilder·· comme ayant professé dans le *De principiis conscientia· formanda*.* une doctrine conforme fi la sienne. En preuve, il apporte, avec un texte peu significatif dc la Préface, la définition donnée tract. Il, cap. n. n. 12, de la probabilité : *Esse assensum cum formidine innixum rationibus yr· v bus, ex quibus vir consideratus, post argumenta contraria considerata ctsoluta, in negotiis magni momenti concludere solei...;* d'où ii suit : *quod quando pro utraque parte rationes occurrunt neque rationes unius partis tonge superant alias, opinio formata non est probabilis.* Gonzalez conclut ù la nécessité, pour aller contre la loi. d'une vraisemblance sensiblement plus grande, et il ajoute : *hanc sententiam Patris Scildere. saltem quatenus spectat definitionem sententiæ probabilis, communiter secuti sunt Professores Societatis Lovanteuses et Antvcrpienses in thesibus impressis.* La conclusion de Gonzalez ne manquait pas de logique. Sans doute sous l'influence dc l'université lovanienne, où l'on réagissait contre le laxisme, le P. de Schilderc tendait à s'éloigner du probabilisme; notons cependant que, dans son ouvrage, il ne l'attaque pas ouvertement. Aussi, dans les discussions qui suivirent sur ce sujet, n'a-t-ll élé guère invoqué, ni cité. Les seules mentions que nous ayons rencontrées de son nom avec allusion au texte apporté par Gonzalez sont celles faites â trois reprises dans le mémoire écrit en faveur dc la publication du livre de ce dernier, ct publié par Dollinger-Bcusch. *Geschichte der Moratslreitigkeitcn...,* t. n. p. 71-80, 85; ils l'attribuent au secrétaire de la Compagnie, le P. .Egidius Estrlx. Dans les travaux de ces dernières années sur le probabilisme, Il n'est pas davantage, à notre connaissance, question du P. dc Schilderc.

Le second texte intéressant de cet auteur se rapporte au baptême des enfants dans le sein de la mère. Dans le *De principiis conscicnliæ formandir,* tract. VI, cap. n, il soutenait la validité probable du baptême intra-utérin, si du moins l'eau baptismale atteignait l'enfant ou même les enveloppes entourant ce dernier, la licéité de cette pratique en cas d'urgence cl sa facilité pour l'accoucheuse ou le chirugien grâce surtout à un instrument médical. Celte question, on le sait, allait être vivement discutée au xvin* siècle, jusqu'à ce qu'elle fût tranchée cn un sens favorable au P. dc Schilderc par Benoit .X IV, *Dc synodo,* L Vil, c. v, n. 3 sq., el saint Alphonse, *Theol. mor.,* L VI, n. 107. Mais si, bien avant cette discussion. le professeur de Louvain se prononçait aussi nettement, jusqu'à quel point Sommervogcl est-il fondé à dire : · peut-être, est-il le premier â avoir soutenu la légitimité dc celle pratique? › En faveur dc cette appréciation, on pourrait citer un de ceux qui allaient défendre avec le plus d'ftpreté l'opinion contraire, le P. .L IL Serry, O. P. Dans ses *Pnclectioncs theologia·,* t. iv, præl. xix, Venise» 1712, p. 260, cet auteur donne en effet précisément Schilderc el Gobât comme les premiers modernes à admettre la licéité du baptême Intra-utérin, contre saint Augustin, saint Thomas, le décret de Graticn el le Bituel (cf. *Experientia* theolog.* de Gobât, tract. IL sect, ii, 1659). Mais, en réalité, la documentation de Serry est, sur ce point, bien restreinte. Ni Schilderc, ni Gobât ne sc donnaient comme apportant une doctrine nouvelle; ils prétendaient bien au contraire s'appuyer sur toute une série d'auteurs, qui, avant eux, avaient professé qu'on peut renaître à la vie dc la grâce avant d'être né d'une naissance naturelle cl normale, ainsi Gabriel, Victoria, Valentia,Tanner, Lcssius, Tolel, etc. Ce qu'il y avait de vraiment nouveau chez le P. dc Schilderc -et ce cn quoi il précède Gobât lui-même,qui l'utilise, — c'est, dans le n. 9 du chapitre indiqué plus haut, l'afllrmation donnée, d'après des témoignages de praticiens, que ce baptême était possible cl qu'il était aisé, même avant tout début d'accouchement. Le professeur de Louvain avait eu le mérite dc s'informer auprès dc ceux qui étaient compétents. Au milieu du xviii*· siècle, en défendant les mêmes vues contre Serry, un auteur de médecine pastorale qui cul alors une grande influence cn ces matières, F.-E. Canglamlln (cf. *Sucra embryotogia.* Koine. 175 f. I. 111, c. vm), reconnaîtra la bonne information de Schilderc cl de Gobai el fera triompher leur opinion. Sur un point de détail. Schilderc ne peut cependant être suivi aujourd'hui : comme Benoit XIV du reste, il admettait que le baptême sur l'extérieur des membranes enveloppant le firin'· avait une grande probabilité de validité; actuellement le développement embryonnaire mieux connu tend plutôt à diminuer, sinon à faire évanouir celle probabilité. Mais pour le reste, scs vues ct même ses recommandations pratiques se trouvent cn celle matière d'nrcord avec les enseignements des moralistes modernes.

Au sujet des ouvrages du I'.de Schilderc il faut, pour être complet, ajouter qu'il a laisse un certain nombre d'ouvrages inédits, dont Sommervogcl nous donne les titres : *Dr. charitate proximi, dr jure ri justitia, De sacramentis in genere et in specie.*

Soni nsrvogel, *Hibl. de ta Camp, dr* J/mik, i. vu,col. 782-785; Hurler, *S'omenctalor,* 3· éd., t. vi, col. 291; *Dlbllogr. nationale (Académie royale de IJclglqur),* t. v, 1870. col. 719, *Dr Schilderc Ln iit* (En le Varenbergh): Dôllinger-Bcusch, *tirtchichlr drr Morahlrcltlgkcltcn...* · 1886, t. î, p. 51 et t. n, p. 71. S i. 8'».

R. Brouillard.

SCHILDIZ (Hermann do), · 1357, défenseur dc la cause pontificale sous Jean XXII. — Originaire dc Schildeschc ou Schildiz en Westphalie, il entra dans l'ordre des augustius et vint achever ses études à Paris vers 1320. Il y professa le cours dc Bible en 1326-1327, puis la théologie, enseignement coupé de quelques séjours au couvent d'Herford, En 1337, il devint provincial pour la Saxe et la Thuringe, puis vicaire général et pénitencier de l'évêque Olton de \Vurzbourg. Il mourut dans l'exercice de ces fonctions, le 8 juillet 1357.

Hermann est Hauteur dc plusieurs ouvrages dc droit canonique ct de théologie pastorale, notamment d'un *Speculum sacerdotum,* souvent imprimé, el d'un *Introductorium juris,* qui lui assure une place importante dans l'histoire du droit. Il avait aussi commenté Aristote cl le premier livre des Sentences. Parmi scs œuvres théologiques, les plus saillantes sont un *Dc conceptione Marite* ct un traité de circonstance. *Contra flagcllalores.* Mais il prit surtout une part considérable au conflit politico-religieux qui de son temps mettait aux prises le Saint-Siège et l'empereur Louis dc Bavière.

Vers 1327-1328, il avait composé et dédié au pape Jean XXII un petit traité contre les erreurs de Marsilc de Padouc, aujourd'hui perdu. Il y ajouta plus tard, vers 1330-1331. un traité en deux livres. *Contra hirreticos negantes immunitatem ct jurisdictionem sancta* Ecclesia,* dédié également à Jean XXII, auquel il joignit le précédent comme troisième partie. Les deux premières seules sc sont conservées; mais elles suffisent pour mériter à leur auteur d'être inscrit en bon rang parmi les fondateurs de l'ecclésiologic.

Car. bien qu'il soit inspiré par les événements de l'époque, l'ouvrage se développe cn un véritable traité. *De Ecclesia.* A la base. I lermann pose le double dogme de l'unité de l'Egiise, qui fait d'elle le principe de toute juridiction, ct de son infaillibilité, i, 1-5. Ces principes généraux sont ensuite longuement appliqués â l'Égiise romaine, dont il établit la primauté el la souveraine autorité doctrinale, la pleine juridiction spirituelle el temporelle qui lui vaut d'être la source ct la règle dc tout pouvoir ici-bas. i, 6-1 I. Non seulement les pouvoirs ecclésiastiques, mais encore *temporalia omnium principum etiam lagearum de jure dependent ab Ecclesia.* i, I I. édition Scholz, p. 136-139. En conséquence, la donation dc Constantin et celles des autres princes ne peuvent être qu'une reconnaissance des droits antérieurs de l'Egiise. i. 15-16. D'où résulte pour tons un grave devoir d'obéissance, que l'Égiise peut, au besoin, requérir par l'intermédiaire du bras séculier. i. 17-20.

lies pouvoirs et privilèges de l'Égiise romaine s'incarnent évidemment, d'une manière éminente, dans le pape son chef. Hermann consacre toute sa deuxième partie ù en faire l'analyse cl la preuve. Pour lui, le pape est *soins immediatus vicarius Christi,* les autres prélats tenant leur juridiction spirituelle *mediante auctoritate Homani Pontificis,* it, 1-3. Il est le juge de tous el n'est jugé par personne, 1-6; il reçoit le Saint-Esprit comme Pierre cl possède la suprême autorité dans l'ordre dc la doctrine, 7-9, non moins que de lu juridiction pénitenliellc, 10-11. De lui dérive tout pouvoir juste, même au temporel, 12; aussi toutes ses lois, â la différence des lois civiles, sont-elles obligatoires *sub necessitate salutis,* 13 15.

En ce oui concerne la position dc l'Égiise par rapport a l'Elat, Hermann est donc un nouveau témoin du pouvoir direct; mais l'intérêt spécial de son œuvre vient de cc que cet le doctrine est incorporée chez lui. comme chez Jacques de Vjlcrbe. s oir t. vm, col. 307, dans une systématisation complète du pouvoir pontifical. Sur ses contemporains, voir déjà Lambert GuERRiCf Opicino de Camstris, Pérouse (.l *ndréde),* cl, plus bas. Spiritalis, Totl

Em. Srckcl, *IMtrùgr zur Gezehichtc brider Hrrhte im Mit-IrlaUrr,* t. i. Tubingtie, 18JS, p. 129-221 ct 503-507, ou sont réunis le* derniers renseignements sur la biographie et la bibliographie de l'a iteur. Lr traité *Contra hrretieni* est analysé dans H. Scholz, *I'nbekannte Kirdirnpoltluchr SIrrilschri/len aux drr Zrit Ludiotgs des Hayrrn,* t. t, Home. 1911, p. 50-60;publié par le même auteur, avec beaucoup découpures,au t. ti du même ouvrage, Borne, 1911. p. 130-133, d'après un ms. de la Bibliothèque nationale dr Paris, *lut. 4' i2,* fol. 152-173.

J. Rivière.

SCHISME Le schisme est une séparation voulue de l'unité ou de la communion ecclésiastique; c'est aussi l'état dc séparation ou le groupement chrétien constitué cn un tel état : le schisme grec. Le schismatique est celui qui fait schisme, qu'il soit le fautcur ou le responsable du schisme, ou qu'il y adhère seulement par conviction ou simplement de fait. Il n'y a pas de mot spécial, comme *hérésiarque* vis-à-vis d'hérésie, pour désigner le fautcur de schisme : les mots *schismatarcha* employé par saint Bernard, *Epist.,* cxxvi, *P. L.,* t. CLXXXii, col. 273, et *schismatiarcha* employé par les *Gesta Innocenta III, P. L..* t. ccxiv, col. clxxix, sont exceptionnels cl n'ont pas de correspondant français. — L Le mol. Son emploi scripturaire. II. La notion de schisme. Aperçu historique (col. 1288). III. La notion de schisme, partie spéculative (col. 1299). IV. Le schisme comme délit (col. 1311).

I. Le mot. Emploi scripturaire. — Le mot est passé du grec, par l'emploi qu'en a fait le Nouveau Testament (pas d'emploi dans les LXX, qui ne connaissent que σχισμή), dans le latin ecclésiastique, puis dans les langues modernes; Il n'est pas du vocabulaire latin classique. Malgré différentes équivalences qu'on trouve chez les écrivains latins du nr et du iv· siècle, telles que *scissura, discidium, divortium, discretio, discordia. dissensio, separatio, praecisio,* c'est la simple transcription du mol grec qui a prévalu dans le latin ecclésiastique, où clic a pris, comme clic le fera ensuite dans les langues modernes, un sens particulier, relatif à l'unité dc l'Égiise chrétienne : cf. I L Pétré, *Hirresis, schisma ct leurs synongmes latins,* dans *Hevuc des éludes latines,* 1937, p. 316 325.

Σ/ισμα (de σχίζαν, fendre), signifie au sens propre fente ou déchirure : ainsi Aristote parle-t-il du pied fendu du chameau. *Hist. anim..* il, i, 26, ct le *Pasteur* ‹l Hennas de pierres fendues. *Sim.,* IX, vm. I. Le mot est employé au sens propre de déchirure dans l'Évangile, Malth., ix, 16; Marc., il, 21; cf. Luc., v, 36. Au sens figuré, σχισμα signifie dissentiment, divergence d'opinion : rare, semble-t-il. cn ce sens, dans le grec classique (ci. cependant Xenophon, ἐσχίσΟησαν, *Cono.,* ιν, 59, pour designer une divergence d'avis amicale), il est employé dans l'évangile de saint Jean pour désigner la division des opinions au sujet du Christ chez les juifs, leur désaccord né d'une discussion à son sujet, vu, 43; ix. 16; x. 19. Mais c'est de l'emploi du mol par saint Paul que dérive très certainement son usage ecclésiastique. Il apparaît trois fois dans la Irc aux Corinthiens, où il se réfère aux troubles survenus dans l'Egiise de Corinthe ; « Moi, je vous mande, frères, par le nom de Notre-Scigneur Jésus-

Christ, de tenir le même langage tous, et dc n'avoir pas entre vous dc *scissions,* mais dc rester bien en harmonie dans la même intelligence ct dans la même façon dc sentir. » t, 10. « Quand vous vous reunissez en assemblée, j'entends dire que des *scissions* se font parmi vous, ct j'en crois bien quelque chose, car il faut qu'il y ait parmi vous des sectes. » XI, 18, »... afin qu'il n'y ait point dc *dissentiment* dans le corps, mais que les membres s'inquiètent dc la même chose les uns pour les autres ». xn, 25 (trad. Allo). On le voit, il ne s'agit pas à proprement parler de schismes au sens actuel du mot : les σχίσματα dont parle l'Apôtre ne sont pas des sectes ou des groupements sortis de la communion ecclésiastique, mais des partis à l'intérieur île la communauté, des cliques », (.1. Weiss; Allô). Cc sont des particularismes fondés soit sur des interprétations différentes du christianisme se recommandant de patronages divers, i, 10, soit sur des différences de classes et de condition, xi, 18. soit suri'égoïsme naturel lui-même lie a tout cela, xn, 25. Lc mot est repris dans un sens semblable, mais plus fort, d'ailleurs avec référence à saint Paul et aux Corinthiens, par Clément Romain, / Cor., n, G; x l v i, 5, 9; x l ix, 5; i.iv, 2. Cf. Esticnnc, *Thesaurus,* à ce mot; 11. Lesètre, art. *Schisme,* dans le *Diclionn. dc la Bible,* t. v, col. 1529-1531; J. Weiss, dans le commentaire dc Meyer; E.-B. Allô, Commentaire dans la collection des *Études bibliques;* Wholhcrspoon, art. *Unity,* dans Hastings, *Diet, of Christ and the Gospel,* t. n, col. 781; H.-W. Fulford, art. *Schism,* dans *Encyclopaedia of religion and dines,* t. xi. p. 232.

Les commentateurs anciens n'apportent rien d'original : saint Jean Chrysostomc, ayant dans l'esprit le sens ecclésiastique du terme, note que si Paul use d'un mot aussi grave, alors qu'il n'était pas question de divergences proprement doctrinales, c'est pour frapper les Corinthiens ct leur faire sentir toute la gravité du mal, *Jn /*» Cor.,* hom. ni. *P. G.,* t. 1 x i, col. 23; hom. xxvn, col. 225-226. Theodorei de Cyr insiste sur l'idée de contestation au sujet des présidents et des chefs de IHe. *Interpret, epist. / ad Cor., P. G..* t. LXXXH, col. 232. 313.

Saint Paul fait-il une différence entre σχίσμα et αἱρεσι , rapprochés I Cor., xi, 18-19, et laquelle? Plusieurs pensent que les sens en sont indiscernables cl que les deux mots seraient, en somme, interchangeables ; Cremer-Kogel. *Iliblisch-thcologischcs* U'/>r-*lerbuch der N.-T. Grûzitût,* 10e éd.. Gotha, 1915, p. 85; E. Buonaiuti, *Scisma ed ercsia nclla primitiva lettcratura cristiana,* dans *Saggi sut cristianesimo primitivo,* 1923. p. 274-285 ; l Icnnccke, art. *Hdretiker des Urchrtstentums,* dans *Die Heligion in Gcsch. und Geycnivart,* 2· éd., t. n, 1928, col. 1567-1568; enfin, sans se prononcer catégoriquement, et avec beaucoup dc nuance, .L-V. Partiel, art. *Heresy* dans le *Dici,* o/ *the Bible* dc Hastings, l. n. p. 351. En fait, ni l'un ni l'autre des deux mots n'a chez saint Paul le sens précis que C<s termes prendront plus tard. Tout ce (pie l'on peut dire, c'est que I'αιρεσίζ englobe plus de choses que le σχίσμα el, du moins à l Cor., xi. 18-19.cn marque peut-être une aggravation. Par quoi l'on ne nie d'ailleurs pas que le mol αἱρεσι se charge parfois d'un sens déjà plus défini, II Petr., n. I.el peut-être Tit., m, 10; cf. F. Prat, *La théologie de saint Paul,* t. i, 16* éd., p. 1 1 1. η. 1 et 102-103; .1. Brosch, *Das Wesen der Hâresir,* Bonn. 1936, p. 17-24. De plus, chacun des deux mots a sa nuance propre, de qui les ultérieures précisions peuvent se réclamer légitimement. Comme le remarque J. Wc Im, *op. cil.,* 10*éd,, p. 13, σχίσμα suggère l'idée d'une unité violemment troublée; αἱρεσι implique que chacun adhère à son gré à une doctrine ou a une forme de doctrine, nu sens où les écoles phi losophiques de l'antiquité et le christianisme lui-même à son début furent appelés des hérésies · ou des ‹ sectes ».

IL La notion ni: schisme. Apjjiçu historique. La notion de schisme, qui semble de prime abord très simple, est cependant assez complexe et difficile â définir ; elle n'a pas trouvé tout d'un coup la précision que nous lui connaissons. Son développement ou scs variations sont liés à deux facteurs principaux : d'une part, comme il est normal, à la manière dont est conçue l'unité dc l'Église, à quoi le schisme se soustrait ; d'autre part, aux faits dc schismes existant dans l'Église à un moment donné ou dans un lieu déterminé.

1° *L*Église ancienne, jusqu'au donatisme.* — Les Pères apostoliques sont remplis du zèle de l'unité ct ils ont certes une idée très riche de l'Église une; mais la notion do schisme n'a pas chez eux une valeur ecclésiologique technique. L'unité est faite de la concorde des chrétiens, de leur accord en une même croyance dans la soumission aux autorités légitimes de chaque communauté; elle est violée quand des discussions sur viennent entre chrétiens : d'où les adjurations ou la mise en garde contre les σχίσματα, scissions, Clément, *I Cor.,* n, 6; x l v i. 5 et 9; x l ix, 5; 1 iv, 2. dissensions. *Didachi,* iv, 3; *Ép. dc Barnabe,* xix, 12, discordes, Hermas, *Sim.,* VIH. ix, L Ignace, qui est rempli par la passion de l'unité, n'cmploic pas le mol σχίσμα; mais, en une phrase toute paulinienne, il avertit que qui suit un fauteur de schisme, σχίζοντι, n'héritera pas le royaume de Dieu *, *Phil.,* ni. 3, et il exhorte les Philadclphicns, c. m-ı v. et les Smyrnioles, *Smyrn.,* vu·vni ; *Polyc.,* vi, à garder la paix en obéissant aux conditions de l'unité ecclésiastique. La condition décisive est, pour Ignace, l'obéissance à l'évêquc, la fidélité à la doctrine qu'il lient, a l'eucharistie qu'il préside. Ignace donne ainsi la première formule, ct combien forte, d'un critère de l'unité et du schisme : est schismatique celui qui se sépare de l'autorité légitime, à savoir dc l'évêque, et dresse un autel en dehor de celte autorité.

Telle est l'idée la plus simple du schisme ; elle envisage la rupture dc l'unité dans le cadre dc l'Église locale ct définit le fait de schisme par rapport Λ Fau toritc locale légitime. C'est celle que nous retrouverons dans le canon 5 du concile d'Antioche dc 311, le plus ancien document officiel qui, sans d'ailleurs employer le mol, propose une notion du schisme : *Si quis presbyter vel diaconus proprio contempto episcopo, ab ecclesia se.ipsum segregaverit, ct privatim congregationem cflecerit, ct altare erexerit et episcopo accersente non obedierit, nec velit ei parere...* Mansi, *Concit.,* t. n, col. 13094310.

Du cadre de l'Église locale, il y a d'ailleurs un passage à celui de l'Église universelle : la communion avec celle-ci est rompue par la rupture de la commu nion avec un évêque particulier ; car, entre les Églises locales, il y a une solidarité fondée sur une unité profonde qui trouve son expression dans un rigoureux conformisme dc foi. L'autorité épiscopale d'une Église particulière engage l'Église universelle, et qui rompt avec elle rompt avec l'Église totale. Ceci sc marque au plan institutionnel parla valeur universelle de l'excommunication qui frappe le schismatique : le canon 6 du concile d'Antioche précédemment cité porte : .Si *quis a proprio episcopo fuit excommunicatus, ne prius ab aliis suscipiatur, quam fuerit a proprio episcopo susceptus, vel...,* coi. 1311-1312.Or.cc canon ne fait que répéter cc qui a déjà été décidé aux conciles d'Elvirc (306), can. 53, Mansi. *Concil..* I. h, col. 14; d'Arles (311), can 16, *ibid.,* col. 173; dc Nicée (325), can. 5, col. 669-670. ce qui sera bientôt repris au concile de Sardlquc (313), can. 13, Mansi, t. m, col. 16-17.

Au plan idéologique, nul n'a formulé plus fortement que saint Cyprien celle valeur universelle du schisme.

Cyprien est l'homme de l'unité, i) est aussi l'homme de la fonction épiscopale. Il construit son ecclésiologic dans le cadre de l'Eglise locale ct autour dc lo fonction épiscopale, gardienne de l'unité : *Illi* (sc. *Petro) sunt ecclesia plebs sacerdoti adunata ct pastori suo grex atlurrens. Unde scire debes episcopum in ecclesia esse ct ecclesiam in episcopo et si guis cum episcopo non sit, in ecclesia non esse... Epist.,* 1 x v i (Hartcl), n. vm, 3. Dès lors, le schisme est conçu, dans le cadre de l'Église particulière, comme la rupture d'avec l'évêque légitime et l'érection d'un autel profane contre l'autel catholique : *Qui schisma laciunt et relicto episcopo, alium sibi foris pseudocpiscopum constituunt... Epist.,* 1 x ix, n. vi, l ; n. vin, 3; cf. *Epist.,* 1 ix. n. v, l ; 1 x v i, n. v, l ; 1 x v iii, n. n, 1, etc. Dans ces différents textes, Cyprien dénonce comme causes des schismes le mépris orgueilleux de l'autorité divine des évêques : *Inde enim schismata et hareses obortæ sunt et oriuntur, dum episcopus... superba quorumdam præsumptione contemnitur. Epist.,* 1 x v i, n. v, l ; 1 ix, n. v, 1. Il exprime aussi une idée que nous retrouverons souvent ensuite, celle de la stérilité des schismes, * qui tombent tout d'un coup avec leur cabale perverse . *Epist.,* 1 v, η. xxiv, 3.

Mais, si le schisme est conçu par Cyprien comme rompant l'unité de l'Église dont l'évêque est le principe, le critère et le sceau visible, l'épiscopat possédé par les chefs des Eglises locales est conçu par lui comme, une réalité une, créant entre ses parties prenantes plus même qu'une solidarité, une véritable unité : dès lors, se séparer d'un évêque légitime, élever contre le sien un autel rival, c'est se séparer de la communion de l'Église universelle et unique : le texte dc *Epist.,* 1 x v i, n. vm, 3, (pic nous avons cité plus haut se poursuit ainsi : *frustra sibi blandiri cos gui pacem cum sacerdotibus Dei non habentes, obrepunt et latenter apud quosdam communicare se credunt, quando Ecclesia, guiv catholica una est scissa non sit neque divisa, sed sit utique connexa et cohœrentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata.* La solidarité, la cohésion des évêques, mieux, l'indivision dc l'épiscopat assurent l'unité totale dc l'Église comme l'unité d'évêque assure celle dc chaque Église locale. Qui est en communion avec son évêque légitime est en communion avec les autres et reconnaître l'évêque légitime, c'est pour autant reconnaître ▮ l'unité de l'Église catholique ›. *Epist.,* x l v iii. n. m, 2; qui entre en communion avec un schismatique est excommunié comme lui, *Epist.,* 1 x v iii; qui s'est révolté contre son évêque légitime est considéré par les autres comme schismatique. Aussi bien les textes oii Cyprien exprime sa pensée sur tout cela sont-ils relatifs au schisme de Novation, c'est-à-dire à un schisme survenu au sein de l'Église romaine, mais que Cyprien considère comme intéressant ct atteignant aussi bien l'Église d'Afrique dont il est le primat. *Epist.,* x l v iii, il m. tout comme il en jugera des scissions survenues dans l'Église d'Arles ou ailleurs. Dans ces ruptures cependant. Cyprien ne s'attache pas à distinguer le pur fait de schisme d'avec une hérésie proprement dite : sans qu'on puisse dire en toute rigueur qu'il ne mette entre les deux aucune distinction (l'hérésie est pour lui manifestement plus grave que le schisme : *immo hirretico furore, Epist.,* 1 i, il i, 1. ct semble bien importer une relation à un enseignement: *Epis!.,* 1 v, n. xxiv. 1), il emploie le plus souvent les deux mots ensemble, et parfois l'un pour l'autre : ensemble, exemples innombrables. *Epist.,* x l ix, n. n. 1; in. il iv, 2; 1 ix. η. v. l et n. ix. 2; 1 x v i, η. v. l ; LXIX. II. L I, IL x, 2 et IL XL 2 et 3; 1 x x. il i, I el ui. l ; LXXi. il i: 1 x x iv, n. vu, 3 et vm, I; *Dc unitate Eccl.,* xix, etc., l'un pour l'autre : le schisme dc Novation est appelé *turretica factio, Epist.,* x l iil il vu, 2, et *pervicax factio et hurelica temptatio, Epist.,* x l v, n.111,2.

2° *Le donatisme. Saint Augustin.* C'est en Afrique encore., A propos du donatisme, qu'on devait le plus écrire sur le schisme. Plusieurs fois même des définitions précises en furent données sans qu'on soit arrivé à une notion parfaitement cohérente ct distincte; aussi bien, ces textes proviennent-ils d'écrits polémiques où la discussion détermine parfois le sens et l'usage des mots. Tantôt nous voyons les donatistes refuser la distinction du schisme ct dc l'hérésie et les catholiques la soutenir: ainsi Optai de Milcve contre Parmenianus; tantôt cc sont les donatistes qui la revendiquent : ainsi Cresconius le grammairien. Mais, d'un bout à l'autre, hérésie ct schisme restent des entités très voisines.

L'usage africain, avant qu'Augustin n'eût introduit ct justifié la théologie romaine en cette question, était dc nier la validité du baptême des hérétiques : aussi bien cntcndait-on par hérétiques des gens qui pervertissaient la foi trinitalre cl chrislologique, à la manière des anciens hérésiarques. P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin,* t. i, p. 92. D'où l'effort dc saint Optai pour marquer, entre hérésie ct schisme, la *magna distantia* qu'il reproche â son frère › Parmenianus de n'avoir pas aperçue :la différence entre les deux tient à ceci que les hérétique*, ayant adultéré la vraie foi (trinitalre cl christologique) sont complètement en dehors dc l'Église el ne sc rattachent a elle en aucune façon; aussi leurs sacrements sont-ils inexistants, tandis que les schismatiques, venant vraiment de l'Église ct l'ayant vraiment pour mère, s'écartent d'elle, rompent la paix, mais emportent avec eux la foi et les sacrements de l'Église, la foi qu'ils ont apprise et les sacrements qu'ils ont reçus d'elle. Optat. *De schismate donatistarum ad Farmenianum,* l. I, c. x et xi, P. *L.,* I. xi, col. 906-907. C'est là urtc distinction que Cyprien n'avait pas faite quand il rejetait tous les sacrements donnés en dehors dc l Eglise. Elle n'avait pas laissé de s'imposer après le concile d Arles. Mais, en Afrique du moins, elle demeurait imprécise el. tout orientée qu'elle était vers la question de la validité des sacrements, elle ne définissait guère les notions pour elles-mêmes.

Nous trouverons chez saint Augustin des données plus précises. Quel que soit, par ailleurs, le caractère un peu flottant dc sa notion d hérésie, J. dc Guibcrt. *La notion d'htWsie chez saint Augustin,* dans *Dull, de littér. ecctesiast.,* 1920, p. 368-382. Augustin semble bien en distinguer le schisme : comme les hérétiques violent la foi par une fausse conception de Dieu, les schismatiques s'écartent de la charité fraternelle par des divisions impies, tout en croyant cc que nous-mêmes croyons. Ainsi ni les hérétiques n'appartiennent à l'Église catholique, car elle aime Dieu, ni les schismatiques. car elle aime le prochain *. *De fide el symbolo* (octobre 393), c. x. n. 2, P. *L.* I. XL, col. 193. Même distinction, sensiblement, dans le *Contra Faustum Manichivum* (400), I. XX, c. m, t. x l ii, col. 369 : *Schisma, nisi fallor, est eadem opinantem atque eodem ritu colentem, quo arteri, solo congregationis delectari dissidio. Secta vero est longe alia opinantem quam caleri, alio etiam sibi ac longe dissimili ritu divinitatis instituisse culturam.* Cornparer, plus tard en 120 : *Cum schismaticus sis sacrilega discessione, et hivreticus sacrilego dogmate. Contra Gaudent.,* n. 9. I. x l iii, coi. 747. Les rôles semblent bien distribués ainsi : l'hérésie est une opposition dans la foi, le schisme une rupture dans la communion fraternelle, ('.'est ce qu'on trouve encore dans les *(Jiurst.* .vi /z *in Mallh.,* q. xi. il 2. I. xxxv. col. 1367. d'une authenticité douteuse, mais dont le Moyen Age reproduira si souvent le texte : *Schismatici quid ab hivrclicis distent... Schismaticus non fides diversa faciat, sed communionis disrupla societas.*

Cependant, dans le *('outra Crcsconium* (fin 405 d'après Monceaux; 106 407 d'après P. de Labriolle). Augustin rencontre l'affirmation du grammairien doua-

Uste Cresconius : « Il n'y n hérésie que IA où il y n divergence de doctrine. L'hérétique est l'adepte d'une religion contraire ou autrement interprétée : par exemple les manichéens, les ariens, les marclonites, les novntiens et tous ceux dont les doctrines contradictoires sont en opposition avec la foi chrétienne. Mais entre nous, qui croyons au mémo Christ né, mort el ressuscité; entre nous qui avons une meme religion, les mêmes sacrements. i) n'y a aucune divergence dans la pratique du christianisme : il y a eu schisme, mais on n'appelle pas cela une hérésie. En effet, l'hérésie est une secte composée de gens dont la doctrine est différente; le schisme est une rupture entre gens qui ont la même doctrine, *hieresis est diversa sequentium secta : schisma vero eadem sequentium separatio.* » Cité par Augustin. *Contra Cresc.,* c. m. η. 4, t. x l iii, coi 469, trad. Monceaux. *Hist, littér. dr ΓAfrique chrét.,* t. vr. p. 97 Or. Augustin recuse une distinction qui semble si conforme à ce qu'il a dit lui-même ailleurs; il fait effort pour ramener le schisme à l'hérésie par cette considération que la rupture repose nécessairement sur un dissentiment ct que cc qui commence en discorde, si la division dure, nécessairement tourne en hérésie : *Dicitur schisma esse recens congregationis ex aliquu sententiarum diversitate dissensio (neque enim ct schisma fieri potest nisi diversum aliquid sequi nlur, qui faciunt), herrests autem schisma inveteratum.* C. vu, η. 9, *P. I... ibid.,* col. 171.

Que veut Augustin? Après une longue période d'eiforts Irénlqucs, marquée par l'offre de conférences et mille ménagements. Augustin cl ses collègues d'Afrique se sont rendu compte de la mauvaise volonté obstinée des donatistes, dont les évêques se sont dérobés ù toute avance. En cette année 105, Augustin change d'attitude et ce changement sc marque en particulier dans la question du recours à l'appui de la force publique. Or, A la multitude d'édits plus ou moins gênants pour eux, plus ou moins inopérants aussi, dont les donatistes ont déjà fait l'objet, un nouveau document s'est ajoute depuis peu, un · édit d'union » vient d'être promulgué par l'empereur Honorius (février 105) ct plusieurs lois viennent d'être portées contre les donatistes, que nous a conservées le *Code Théodosien,* et dont l'une a précisément pour objet, expressément à l'usage des donatistes, d'assimiler le schisme à l'hérésie : *Intercidendam specialiter cam sectam nova constitutione censuimus, qua* n.Enr.sis *vocaretur, appellationes schismatis prieferebat. In tantum enim sceleris progressi dicuntur ii. quos donastistas vocant, ut...: ita contigit, ut haresis cx schismate nasceretur... Cod. Theod.,* I. XVI, lit. vi, 4; cf. Monceaux, *op. cit.*. t. iv. p. *259. S'il n'y a pas lieu de penser, comme l'insinue Buonaiuti, *op. cit.,* p. 275, que Cresconius, en marquant une distinction entre le schisme et l'hérésie, visait A éviter les conséquences de la loi (la lettre de Cresconius à laquelle répond Augustin est en effet de 101), il est bien permis de supposer qu'Augustln, conformément à sa nouvelle attitude et en considération de l'édit récent, atténue la distinct ion ct lente de ramener le schisme donntlsle à une hérésie : le donatisme, sans doute, n'était au début qu'un schisme : la pcrtinacilé dans le dissentiment en a fait une hérésie. Cf. : *Neque enim vobis objicimus, nisi schismatis crimen. quam etiam lueresim male perseverando fecistis. Epist.,* 1 x x x v ii *(Emerito donatistir),* n. 4, t. xxxm, coi. 29« (entre 105 et Π l : Monceaux, *op. cit.,* t. iv, p. Wl).

Ainsi hi distinction n'est pas radicale entre le sc hisme cl l'hérésie : l'un comme l'autre, ils sont la rupture de la communion. Comment naît celle rupture? Augustin attribue le schisme à *l'odium fraternum, De bapL contra don.,* I. 1. c. xi, n. 16, t. x l iiî, col. 118; à *ranimalis sensus, ibid.*. c. xiv, n. *23, col. 122: il a de fort beaux passages où il montre que le schisme vient de cc que nous nous attribuons cc qui n'appartient qu'au Christ et de ce que, oubliant que nous sommes une partie faible ct défaillante, ayant besoin des autres chrétiens et du Christ, nous nous donnons une valeur de tout, d'être autonome et autarcique : cf. le texte magnifique de l'/n *Epist. Joan, ad Parthos* (de 416), tr. I, n. 8, t. XXXV. col. 1981, etc.

I n dernier trait est à noter dans la théologie augu.%-tinicnne du schisme, car il constitue un chaînon du développement de celle notion : c'est PappeJ, au cours de la controverse avec les donatistes, à un critère d'unité ct de communion au sein de la *Catholica :* le critère des ‹ Églises apostoliques cl singulièrement de l'Église romaine où sc trouve la *cathedra Pétri : cf. P.* Batiffol, Zc *catholicisme de saint Augustin,* l. i, p. 177 ct 192-209; S. Augustin. *Epist.,* x l iiî, n. 7. t. xxxin, col. 163; *Epist.,* 1 u , n. 3, col. 194-195; cf. *Contra lilt. Petii.,* I. Il, c. ı.ı, η. 118. t. x l iiî, col. 300.

Cet appel aux « Églises apostoliques » (par quoi Augustin entendait non seulement les sièges directement fondés par des apôtres, mais les Églises auxquelles les apôtres avaient pu envoyer des lettres) est à noter : Il sera en effet repris, avec une référence toute spéciale au Siège apostolique par excellence, celui de Home, comme cela est normal, comme Augustin le pratique déjà et comme, avant lui, l'avaient fait saint Irénéc et saint Optat. *In urbe Borna,* dit ce dernier. *Petro primo cathedram episcopalem esse collatum, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus..., in qua una cathedra unitas ah omnibus servaretur, ne ccrtcri Apostoli singulas sibi quisque defenderent, ul jam schismaticus ct peccator esset qui singularem cathedram alteram collocaret. De schism, don.,* I. 11. c. ir, *P. !..* t. xi, col.947. C'est déjà l'affirmation d'un critère unique el central d'unité pour l'Église universelle. Plus lard, dans un Occident menant une vie ecclésiastique pratiquement coupée de l'Orient, la référence au Siège romain sc fera exclusive cl nous verrons le schisme, primitivement conçu dans le cadre de l'Église particulière cl en référence à l'épiscopat local, se définir principalement, puis exclusivement, dans le cadre de l'Église universelle ct en référence au Siège romain. En tout cas, le pfape Pélagc Ier, vers 558-560, au moment où sc prépare le schisme des Trois-Chapilrcs, reprendra comme critère du schisme l'interruption de la communion avec les Églises apostoliques et citera expressément saint Augustin : cf. *Epist.,* v. *ad episcopos Tusciie, P. 1...* t. i.xix, col. 398, que reprendra Agobard de Lyon, *De compar, rcgim. ccclesiast. ct polit.,* 2. *P. L.,* t. civ, col. '293 sq., ct à quoi se réfère le *Décret* de (iratien, cans. XXIV, q. 1 , c . 34. § 1, éd. Friedberg, 1.1, p. 980; voir aussi Pélagc, *Epist.,* iv. *ad Narselem, P. I.*. t. 1 x ix , col. 397 et *Epist.,* n, au même, col. 395 : *Quisquis ab apostolicis divisus est sedibus, in schismate cum esse non dubium est, et contra universalem Ecclesiam altare conatur erigere,* reproduit aussi dans le *Décret* de Grnticn, cans. XX III, q. v, c. 42, éd. Friedberg, t. i, p. 943.

3° *Après Augustin, en Occident.* On peut distinguer plusieurs étapes dans le développement de la notion de schisme après Augustin.

1. *Transmission des textes aiigustinicns.* Lnc définition du schisme devient classique, formée de textes d'Augustin. Saint Isidore, dans ses *Étymologies,* met simplement bout à bout les deux textes du *Contra Eaiistum.* I. XX, c. ni, *P. L.,* t. x l ii, col. 369,et du commentaire *In Epist. Joan, ad Parthos,* tr. I. n. 8. *P. I...* t. XXXV, col. 1981. que nous avons déjà rencontrés, cl il forme la définition suivante : *Schisma a scissura animorum vocatum. Eodem enim cultu, eodemque ritu credit, ut caleri, solo congregationis delectatur dissidio. i'tl autem schisma, cum dicunt homines :* ‹ .Vos

justi sumus, nos sanctificamus immundos, ct codera similia. · Elgm., I. VIII, c. *in, η. 5. P. L.,* L ι.χχχπ, coi. 297. Ce texte composite esi reproduit avec une glose par *VAd Elipandum Toletanum Epistola,* d'Éthériuset Béatus, I. II, r. xxx. P. t. xevi, col. 995, écrit d'un mouvement intérieur tout augustinien, ct, tel quel, par Haban Maur, *De universo,* L IV, c. vm, /< /... t. cxi.col. 94-95; sans doute encore par d'autres.

Une autre source traverse aussi le haut Moyen Age cl alimente les discussions théologiques, c'est le texte bien connu où saint Jérome marque, entre le schisme ct l'hérésie, une distinction parfaitement nette ct en mémo temps un rapport de continuité : *Jnier lurresim cl schisma hoc esse arbitrantur, quod hu re sis perversum dogma habet, schisma propter episcopalem dissensionem ab Ecclesia separetur : quod quidem in principio aliqua ex parte intclligi potest. Caterum nullum schisma non sibi aliquam configit lurresim, ut recte ab Ecclesia recessisse videatur. In epist. ad Titum, c.* m, v. 10-11. *P. L.,* l. xxvi, coi. 598. Avant d'être cité dans toutes les *quasiioncs* scolastiques où il sera parlé du schisme, cc texte est repris par les commentateurs anciens : par exemple Alcuin, *Expos, in epist. ad Titum,* c. m, *P. L.,* t. c. col. 1025. Augustin ne distinguait pas si nettement l'hérésie du schisme : il disait qu'un schisme devient hérésie parla durée même du dissentiment primitif; Jérôme est plus exact : il n'est pas de schisme, dit-il, qui, pour justi lier su sécession, ne fabrique une hérésie.

2. *La réforme grégorienne. Les recueils canoniques.* - Du point de vue qui nous occupe, la reforme grégorienne a eu deux effets principaux. D'un côté, elle a ramené l'intérêt sur la question de la validité des sacrements conférés par les simoniaques, les excommuniés, les hérétiques et les schismatiques; mais l'utilisation faite alors des textes de saint Cyprien (cardinal Deusdedit), de saint Augustin, de Pelage I,f, n'a pas toujours été judicieuse et exacte; cf. L. Sallet, *Les réordinations,* Paris, 1907, p. 79 sq. ct 388. D'un autre côté, la centralisation ecclesiastique nécessitée par la réforme ct les considérations idéologiques sur quoi l'une cl l'autre s'appuyèrent accentuèrent, dans l'Église d'Occidenl coupée en meme temps de l'Orient, l'autorité administrative du Saint-Siège et son importance prépondérante, exclusive presque, comme organe el critère de Punite ecclésiastique : *(Juod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanic Ecclesiir,* dit le c. 26 des *Dictatus papir, P. L.,* I. cxivin, col. 408; C. MIrbt, *Qucllcn z. Gesch, d. Papstums.5** éd.. n. 278.

Ces préoccupations sc retrouvent chez les canonistes, (pii sont en meme temps des théologiens : Yves de Chartres, *Dccr.,* I. 1. c. xxxvm et xxxix. *P. L.,* t. (xxî. col. 76 : les schismatiques sont *extra Ecclesiam* ct destines à l'enfer; 1. X. c. xcn. col. 720: Augustin a reconnu qu'il fallait à leur égard user de coercition. – Alger de Liège. *Liber de misericordia cl justitia,* c. i. P. /.., t. ci.xxx, col. 931 : les sacrements des schismatiques sont illégitimes; c. u, col. 931 932 : distinction entre le schisme ct l'hérésie, avec citation de Jérôme et d'Augustin; leurs sacrements sont valides, mais sans fruit de salut; c. m-v. col.932 sq.: applicat ion spéciale aux schismatiques, en dépendance très étroite d'Augustin. *Decret* de Gratien, cans. XXIV, q. i, c. 34. éd. Friedberg, I. i, p. 979-980 : pas de communion avec les schismatiques, ils ne sont plus de l'Église, laquelle est une. ct n'ont plus l'cucharislle : avec citation de Pelage 1'r. d'ailleurs mal interprétée, cf. Sallet, *op. cit..* p. 79 sq., 290 sq. Plus tard, dans les *Décrétâtes,* même utilisation oulrancière de textes relevant d'une tradition auguslinienne : les ordinations et collations de bénéfices faites par les schismatiques sont milles. *Décrétales,* I. V, tit, vm, éd. Friedberg, t. ir, p. 790. Sur l'ensemble, Saltet, *op, cit.;* J. de Ghellinck, *Le mouvement thcologique au XIIθ siècle,* Paris. 1914, p. 289 et 296.

Aux controverses de cette époque sc rattachent aussi différents traités *De schismate* qui concernent en réalité les faits d'antipapes : par exemple Amulphc de Lisieux, *Tract, de schismate* (1130), dans *P. L.,* t. CCI, col. 173-194; Gcrhoch de Beichensperg, dans P. *L..* t. exem et cxciv, etc. Voir d'autres textes de même inspiration dans *Mon. Germ, hist.. Libelli de Lite.* Les faits d'antipapes ont été relativement fréquents dans l'histoire de l'Eglise el y ont souvent déterminé de véritables schismes : qu'on sc rappelle Novatien. Cf. un bref aperçu historique dans les art. *Schisma* du *Kirchcnlexikon.* t. x, col. 1791 sq. ct de la *Reatencyelopadie,* 1. xvn, p. 577 sq. Mais ccs traités théologicopolémiques des xi» ct xir siècles n'apportent rien ù la théologie du schisme : tout au plus une certaine accentuation de l'importance du Siège romain. Il faut en dire de meme au sujet du schisme oriental qui n'a suscité aucun progrès dans l'élaboration de la notion de schisme, sinon par la voie d'une mise en valeur plus grande de la primauté romaine, comme cela semble assez clair chez saint Thomas.

3. *Lu synthèse scolastique.* — Les *Sentences* de Pierre Lombard sc taisent entièrement sur le schisme de même que sur les autres questions relatives à l'Église, qui sont considérées comme du domaine des canonistes; ceux qui s'en tiendront à les commenter seront réduits sur ce peint à introduire quelques mots a propos de l'hérésie, de laquelle il est d'ailleurs parlé non au traite de la foi (I. Ill dist. XXIII sq), mais à celui de l'eucharistie (I. IV, dist. XI11) : ainsi feront saint Bonaventure, avec quelques mois bien peu techniques *In I V^Sent,.* dist. XIII. a. 2, q. n, dub. iv, éd. Quaracchi, t. ιv, p.314; saint Thomas, *In l* V*"*, dist. XIII, q. n. a. I, ad 2oa; plus tard, Pierre de La Palud, *In t* V··», dist. XIII. q. ut, éd. Paris, 1514, fol. 57 r». Mais les œuvres systématiques bâties sur un plan nouveau feront une place convenable à un bn f traité *De schismate :* ainsi fera saint Thomas, *Sum. theol.,* II*-II·, q. xxxix (1271), xoir *infra,* et avant lui Alexandre de Haies (si toutefois ccttc partie de la fameuse *Summa* est son œuvre : *Sum. theol.,* inquis, ni, tract. VIII, sect. i. q. i. tit. HL éd. Quaracchi, t. m, p. 753 sq.). L'auteur de la *Summa* fait du schisme un péché contre Dieu, qui s'attaque plus spécialement non à la sagesse ou à l'amour, mais à la toute-puissance divine, q. t de la sect. i. de meme que l'idolâtrie, l'infidélité des juifs et des païens, l'hérésie ct l'apostasie. Il examine, à propos du schisme, d'abord cc qu'il est : *illicita ab unitate Ecclcsi.r discessio,* c. i, p. 753; puis le rapport du schisme à l'hérésie quant à sa notion et quant à sa gravite, c. n, p. 753-754 ; le pouvoir des schismatiques, c. m, p. 751-755; leurs sacrements, c. iv, p. 755-756; leurs ordinations, c. v, p. 756-757; toutes questions où s'affrontent la tradition rigoriste qui se réclame de saint Cypricn et la théologie auguslinienne. C'est cette dernière qui l'emporte chez Alexandre, avec l'aflirmalion très nette, définitivement acquise à la théologie catholique : *sacramenta vera sunt quic in forma Ecclesiir data sunt ab iis qui potestatem habent sibi debito modo collatum.* Les c. vi et vn, p. 757, concernent la communion avec les schismatiques, où se trouvent exprimées la solution très déliée qui est restée celle de l'Église, el les peines dont sont passibles les schismatiques.

Comme nous l'avons déjà indiqué, le schisme oriental n'a guère été une occasion d'approfondir la théologie du schisme. Notons cependant quelques questions qui le concernent directement. (îodefroi<l de Fontaines se demande *utrum Gnccorum error de Spiritu Sancto sit pejor quam inobedientia eorum, vcl c converso?*

Quodlibetum IX. q. xvni (de 1292), éd. Hoffmans, 1921, p. 269, forme nouvelle cl actuelle de la question concernant la gravité comparée du schisme et de l'hérésie. Neuf ans plus tôt, ct dix ans après le concile d'union dc Lyon, Koger Marston se demandait : *Utrum filii schismaticorum sint in statu salutis, maxime illi qui schismati non consentiunt?* Inédit; ms. Florence, bibl. Laurcnliennc, /2J, fol. 1.38 -139*. Il faut distinguer, dit-il : ceux qui n'ont pas l'usage de la raison sont sauvés par l'effet du véritable baptême dont ils reçoivent et le signe et la *res;* ceux qui ont l'usage dc la raison, *non credo quod salvari possint;* mais des braves gens, *populares,* qui, tout en ayant l'usage de la raison, nc savent pas qu'ils sont séparés de l'Église, on peut croire, *pie credi potest,* qu'ils se sauveront par une foi implicite quant ù son objet, mais droite en son intention : mais cette catégorie, pense notre auteur, ne doit pas être considérable.

Désormais, les théologiens scolastiques, sauf ceux qui continuent à suivre les *Sentences,* ainsi Capréolus, traiteront plus ou moins longuement du schisme. Signalons comme plus remarquable le traité intéressant et détaillé, mais, comme tout l'ouvrage, assez peu spéculativement construit ct proche de la compilation, qui forme la ***h*** *pars* (les quinze premiers chapitres) du I. IV dc la *Summa de Ecclesia* de Turrecremata; puis, parmi les commentateurs de saint Thomas, Cajétan, *In Sum. theol.,* II»-H·, q. xxxix cl *Summula,* à ce mot; François de Vitoria, *Comment, in IDm-II*,* q. xxxix, éd. Beltran de Heredia, *Bibl. dc théol. espan.,* t. m, 1932, p. 270 sq.: Grégoire dc Valence. *Comm. theol.,* ***Ih-li',*** disp. III, q. xv, éd. Venise, t. m, 1608, col. 719-702, qui suit Cajétan, et Suarez. *De cantate,* disp. XII, dans *Opéra,* éd. Vives, t. xn, p. 733 sq. Le plus original, et de beaucoup, est Cajétan, que Vitoria nc fait que résumer ct dont nous retrouverons les considérations dans la partie systématique de cct article. Cf. aussi la *Summa silvestrina* de Silvestre dc Prieria>, pars II»,à ce mot. éd. Venise, 1598. p. 303 v°, 305 r° cl beaucoup d'autres.

Le traite de Turrecremata reflète les préoccupations d'un théologien aux prises avec les questions posées par le Grand Schisme d'Occident; aussi son intérêt porte-t-il principalement sur les schismes personnels créés par l'élection d'antipapes; il en fait l'historique, c. îx. il étudie de très près et en apportant des exemples, les différentes manières d'éteindre ces schismes, c. x, il consacre au cas du pape schismatique dont il admet, comme on le fait communément nu Moyen Age. la possibilité, une étude attentive qu'il pousse jusqu'aux conséquences pratiques, c. xi-χιπ, examine en lin la question dc savoir si les partisans d'un antipape sont en bloc et indistinctement à qualifier de schismatiques, c. xiv. En dehors de ce traité de Turrecremata, d'une valeur réelle ct durable, beaucoup d écrits de circonstance doivent leur composition au Schisme d'Occident ct relèvent du publiciste ou du controverslste autant que du théologien : voir, pour l'ensemble, Hurler, *Nomenclator lit.,* t. n. p. 705, 708 sq. el, plus spécialement pour les écrits de théologiens dominicains, A Batte, O. P., *Opéra ecclesiologica Fl·', Ord. Prtrdic.,* dans *Angelicum,* l. vî, 1929. p. 279-321 : cf. p. 287 sq., 291. Quant au · Grand Schisme » lui-même, comme on l'a déjà remarqué, i) mérite à peine le nom dc schisme », ou du moins présenterait-il le cas d'un schisme sans schismatiques : car la dispute ne portait pas sur l'autorité du souverain pontife, laquelle n'était nullement mise en question, mais sur la personne du p ipe; comme le dit Bouix, *Tract, dc papa,* l. i. p. 161 : • On nc se retirait pas du vrai pontife romain considéré comme tel, mais «m obéissait à celui que l'on tenait pour un véritable pape. On lui était soumis, mm pas d'une façon absolue, mais à condition qu'il fût légl i lime. Quoiqu'il existât plusieurs obédiences, cepcn- I dont, il n'y eut jamais schisme proprement dit. » Cf. aussi Mazzelhi, *Dc religione et Ecclesia,* n. 671- I 672; L. Salembier, *Le Grand Schisme d'Occident au point de. vue apologétique,* dans *Revue pral. d'apolog.* t. iv, 1907, p. 167-172 et surtout p. 579-591; 11. I'd. Hall, *The unity* o/ *the Church and the forty years of the rival popes,* dans *The Irish theological quarterly,* I. xvn, 1921, p. 331-311 ; voir également G. .J. Jordan (anglican), *The inner history of the Great Schism of the West.* A *Problem in Church unity,* Londres, 1930.

4. *Recueils d'inquisiteurs et écrits de controverse.*

Les manuels d'inquisiteurs se devaient évidemment de définir le schisme. Nicolas Eymcric le fait avec une grande brièveté, qui contraste avec l'abondance des pages consacrées à l'hérésie. *Directorium inquisitorum,* pars H», *de lueretica pravitate,* q. x l v ih , Home, 1678, p. 253-251. Le schisme y est moins considéré en lui-même que dans son rapport à l'hérésie, compétence propre de l'inquisition ; il y a pur schisme, et non hérésie, quami le dissident *non habet errorem in mente, nec pertinaciam in voluntate;* mais selon une tradition déjà ancienne qui peut sc réclamer de saint Jérome et de saint Augustin, cl que l'on retrouve aussi chez Raymond de Penafort. *Summa,* I. L lit. vî, § L Lyon. 1718. p. 1I, un Ici schisme est marqué comme constituant une disposition «à l'hérésie, c'est-à-dire à la désobéissance *in credendis.* Comparer François de Pegna, *In 1 h* partem Directorii Nicolai Eymerici scholia,* schol. 51 in q. xi.vin *dc schismaticis,* Rome, 1578. p. 97.

D'autres auteurs de recueils développent davantage l'aspect théologique de leur définition du schisme, en dépendance de S. Thomas et plus tard de Cajétan : ainsi font, par exemple, Antoine de Sousa, O. P., *Aphorismi inquisitorum,* I. I, c. xn. Tournon, 1633, p. 90 sq., et Thomas del Bene, *Dc officio S. Inquisitionis circa luercsim,* pars posterior, pars II», dubit. ccxxxv, Lyon. 1666, p. 375 sq. Mais ce qu'il y a de plus notable chez ces deux auteurs, ct qui nous paraît avoir un réel intérêt au point de vue de l'histoire des idées, c'est qu'ils éliminent la notion du schisme local en faveur d'une considération exclusive de l'Église universelle et du pape : de Sousa, p. 92, n. 8 ct 9; del Bene, sect, vi, enroll. 5, p. 379-380 : *Schismaticus vere et proprie non est qui non se separat a romano pontifice, nec ab universis Ecclesiæ membris; sed tantum ab aliquo episcopo, renuens subesse auctoritati illius, vel solum se separat a fidelibus membris dioecesis ejusdem episcopi, quia verum schisma dicit divisionem formalitcr ab Ecclesia universali.,,* Les deux auteurs citent des autorités; Il serait bien intéressant dc pousser l'enquête plus loin et de voir à quelle époque, sous l'influence de quels faits, de quelles idées, s'est opéré cet étrange renversement des positions anciennes, «lu schisme Jadis considéré surtout dans le cadre de l'Eglise locale au schisme considéré exclusivement dans le cadre de l'Église universelle el par référence au pape. Nos auteurs connaissent bien les textes dc Cyprien, mais ils s'en débarrassent,comme les canonistes el lrs théologiens eux-mêmes sont exercés à le faire, par une distinction pratique, en disant que Cyprien n'a parlé que des schismatiques nu sens large, *large et improprie;* par ailleurs, il semble que les autorités alléguées par nos Inquisiteurs en faveur de leur thèse soient uniquement des canonistes, non <lcs théologiens, en tout cas des auteurs assez récents.

Manifestement, un déplacement des valeurs s'est opéré petit à petit dans In conception de l'unité dc l'Église et par conséquent dans relie du schisme On a pris, dans l'Église d'Occident, une conscience aiguë de l'unité sociologique de l'Égllsc universelle, de ses exigences, dc l'importance du Siège romain comme garantie ct critère de celle unité. Gc fut surtout une consé-

qucncc de la réforme grégorienne, cf. *supra,* art. Pa pe, t. xi, col. 1877 sq., el M.-.l. Congar. *Chrétiens désunis. Principes d'un ‹ œcuménisme » catholique,* Paris, 1937, p. 31 sq. Déjà riiez les théologiens du xmr siècle sc marque un développement de la théologie relative au pape : la chose a clé plusieurs fois notée en ce qui concerne saint Thomas : Harnack, *Dogmengeschichle,* 3* éd.. t. m, p. 122; l-.-X. Leitner, *Dus unfehlbare Lehramt des Papstes,* p. 101, etc. Dans la question même du schisme, saint Thomas donne au pape un rôle non certes exclusif, comme pourrait le faire supposer l'article *Schism* de 1'*Encyclopaedia* de Hastings, p. 231, mais un rôle important, comme il est d'ailleurs normal. Alexandre de l laies est beaucoup plus exclusif dans cette accentuation : *illa discessio dicitur schisma, cum aliqui tum et potestatem Remanie Ecclesia- admillantt pnrcepta ejus et instituta pertinaciter contemnendo nec caput cum reputando, op. cit.,* c. i. p. 753, cf. c. n, a. l, p. 751, où intervient la distinction du schisme au sens large et du schisme proprement dit, lequel se vérifie *quando pertinaciter receditur ab obedirntia ipsius capitis Ecclcsiæ.* L'idée semble s'établir dès lors qu'il n'y a de schisme proprement dit que par une désobéissance soutenue et consommée à l'égard du Siège romain : *Scismaticus proprie est qui ab unitate lotius Ecclesia: sc dividit, vel qui ab obedientia romance Ecclesia sc subtrahit totaliter,* dit Pierre de La Palud. *loc. cit.* Saint Thomas est beaucoup moins unilateral.

Les controverses des xvr et xvir siècles n'ajoutent plus rien à celte théologie; elles confirment cette insistance exclusive sur le role du pape. Mentionnons, suscités par les grandes sécessions dc la Reforme, outre le bref chapitre *de schismaticis* de Bellarmin dans ses *Control}.,* I. HI, c. v. *Opera omnia,* éd. Naples, 1857, l. π, p. 78-79, un *De schismate* de Jean Jovinien. que Suarez présente comme un écrit récent, et un *Dc schismate in genere* de l'Anglais I Icnri I lolden (t 1665) qu'on trouve dans le *Theologia cursus completus* de Migne, t. vi, 1811, col. 1159-1178. Tout cela nc contient rien de bien neuf. Au xvm* siècle, la crise déterminée dans l Église par le refus d'obéir à la bulle *Unigenitus* suscitera ù son lour bien des traités où l'application des catégories anciennes de schisme el de schismatique sera faite, dans un sens ou dans l'autre, aux événements du jour. Échantillon de celte littérature ; *Traite du schisme : Christianus milu nomen, Catholicus cognomen,* Bruxelles, 1718 (du jésuite J. I.ongticval); *Réfutation abrégée du livre qui a pour titre : Traite du schisme où l'on justifie, par le seul fait de dispute de S. Cyprien avec le pape S. Etienne, les évêques et les théologiens qui refusent d'accepter la constitution Unigenitus, du crime de schisme, que leur impute railleur de cc traité,* par le P. l'rançois-Dominique Mcgnnck. 1718.

L'époque contemporaine a vu encore des schismes : celui des vieux-catholiques en 1871, celui do Tchécoslovaquie en 1920, pour ne rappeler que les plus connus; mais aucun travail nouveau n'est venu enrichir la théologie du schisme el meme la plupart des théologiens ou auteurs de *Dr Ecclesia* sont sur cc sujet d'une discrétion très grande. Quelques pages dans !.. Billot. *Dr Ecclesia,* th. xn, 2* éd., p. 313 sq., d après Cajétan.

1° *Pères et auteurs grecs.* Il ne semble pas qu'il y ait lieu dc faire pour l'Oricnt une empiète historique aussi détaillée que celle ù laquelle nous nous sommes livrés pour l Occident. il ne faut pourtant pas négliger de noter quelques expressions très fortes de la notion de schhmo* On connaît le mol terriblement Injuste de Eirmllicn de Césarée, dans sa lettre à Cyprien, au sujet du pape Étienne : *Scidisti cnim te ipsiun, noli le fallere, si quidem ille est vere schismaticus qui sr a communione ecclesiastica unitatis apostatam fecerit,* dans la correspondance dc S. Cyprien. *Epi*t.,* i.xxv, n. xxiv. Cela ne constitue pas vraiment une définition du schisme. Nous trouvons par contre des précisions dans deux textes du iv* siècle sensiblement contemporains : le canon 6 du synode de Constantinople de 382 ct la let Ire CLXXXvni, can. 1. de saint Basile. Le canon du concile nc parle pas expressément des schismatiques, mais il réduit implicitement leur cas â celui des hérétiques : ‹ Nous appelons hérétiques, dit-il, tant crux qui ont été précédemment rejetés dc l'Église que ceux qui ont été ensuite anathéinatisés par nous : ct de plus, ceux qui prétendent professer la vraie foi, mais qui ont dévié el qui forment des groupes. ἀντισυνάγοντα . en face dc nos évêques canoniques. · Mansi, *ConciL,* l. m, col. 5G1 C. Saint Basile, au contraire, dans l'épître citée, l'une des trois lettres · canoniques » adressées vers 373-374 à Amphiloque d'Iconium ct qui ont contribué à créer la jurisprudence ecclésiastique en Orient, distingue très nettement l'hérésie, h· schisme el les groupements dissidents, παρασυναγωγή : L'hérésie est le fait dc ceux qui sont tout a fait perdas ct sont devenus étrangers quant ù la foi elle-même; le schisme est le fait dc ceux qui, pour des causes ou des questions ecclésiastiques, divergent les uns par rapport aux autres d'une manière non-irréductible (lillér.: guérissable); les groupements dissidents surviennent du fait dc prêtres ou d'évêques Indisciplinés et du fait de gens mal formés. » *P. G.,* t. xxxn. col. 665. El. comme exemple de schisme, il donne celui-ci : avoir, au sein de l'Église, des sentiments dilTércnls touchant la pénitence. Basile admet la validité du baptême des schismatiques, mais non celle du baptême des hérétiques. On sait que c'est lui qui a. en cette question, introduit la considération de la reconnaissance par économie » dont les Églises orientales dissidentes font aujourd'hui un usage vraiment un peu large.

I llcrieurement. nous retrouverons en Orient une idée du schisme à la foi nette ct peu élaborée : cf. par exemple, le canoniste Zonaras. xn· siècle. *Ad can.* JJ *concit. Laod. :* ‹ Les schismatiques sont ceux qui. corrects par rapport à lu foi et aux dogincs.se séparent ct font un groupe oppose pour quelque raison. * P. *G.,* t. cxxxvn, col. 1381; cf. IL INtiennc. *Thesaurus,* t. vu, col. 1674.

5° *La notion de schisme chez les dissidents.* — Les protestants proprement dits n'ont guère approfondi la notion dc schisme : celte notion suppose en effet qu'on donne au corps visible de l'Église un statut el une valeur que leur théologie, orientée dans un sens tout différent, ne leur permettait même pas dc comprendre. Les quelques mots dc Lalvin sur ce sujet. *Instit. chrét.,* l. IV, c. n, n. 5 cl 6, n'ont aucune originalité théologlque. Par contre, les orthodoxes cl les anglicans ayant une notion de l'unité visible el de la communion ecclésiastique qui, pour diverger de la nôtre, n'en est pas moins positive, ont été amenés â concevoir le schisme d'une manière un peu différente de nous. Le rejet du primai romain el donc d'un organe et d'un critère d'unité pour l'Église universelle les amenait ù concevoir l'unité dc celle-ci comme la fédération d'Égllscs particulières semblables, ayant meme foi fondamentale» mêmes sacrements essentiels, mais autonomes en leur vie ecclésiastique et ne réalisant pas un système sociologique unique : cf. Cougar, *op. cit.,* surtout le c. v. Dis lors le schisme, qui est la rupture de l'unité, ne pouvait être défini directement dans le cadre de l'Égllse universelle et par référence a une autorité qui fût, pour elle, organe ou critère d'unité et de communion.

Les orthodoxes, dont plusieurs, encore de nos jours, sc réfèrent au tcxle dc saint Basile cité plus haut, ne peuvent concevoir de schisme qu'à l intérieur dc l'Églbc locale ou nationale, dans laquelle seule ils reconnaissent une autorité ordinaire légitime. Pour cc cpii est dc hi séparation entre l'Église romaine cl eux. ils portent volontiers le débat du plan schisme au plan

hérésie cl parlent non <hi schisme, mais des erreurs des latins. Cf. Fr. Grivcè, *Doctrina byzantina de primatu et unitate Ecclesiae,* Ljubljana, 1921, p. 62; le même, *De unitate Ecclcsùr,* dans *Bogoslovnl Vistnik,* 1926. p. 29-42 : cf. p. 36; Th. Spaèil, S. J.. *Conceptus et doctrina de Ecclesia juxta theologiam Orientis separati,* sect. m. *Theol. recent.,* Rome, 1921, p. 87, n. 105.

La logique de leur position porte normalement les anglicans à concevoir le schisme dans le seul cadre de l'Églisc locale, comme l'érection d'un autel contre l'autel légitime : c'était la position de Newman anglican, voir ici art. Newman, t. xr, col. 332; l'évêque Gore a consacré le c. vin de ses *Roman Catholic claims* à « la nature du schisme », mais les notations historiques et psychologiques de ccs pages n'aboutissent pas à une théologie précise du schisme; voir la réponse de dom J. Chapman. *Bishop Gore and the Catholic claims,* c. vin, Londres. 1905, p. 97 sq. Le Rev. T. A. Lacey, ***InIty and schism,*** Londres, 1917. a des considerations extrêmement intéressantes et instructives sur l'unité de l'Églisc, mais il n'élabore pas une notion précise du schisme. Le petit catéchisme anglican à deux pence porte : « On commet le péché de schisme quand on refuse de reconnaître Tévêquc du diocèse et quand on célèbre le culte à un autel qui défie son autorité. » *A catechism /or catholics in England,* § 51. Gertains anglicans, à vrai dire, parlent comme d'une chose possible du schisme d'une Eglise particulière ù l'égard de l'Églisc universelle : W. Palmer. *Treatise on the Church,* 1838, t. r. p. 51; C. Wordsworth, *Theophilus anglicanus,* part. I. c. v; mais ces auteurs n'expliquent pas la nature de ce schisme à l'égard de l'Églisc universelle; ils s'appliquent évidemment à montrer que le cas ne s'applique pas à l'Églisc anglicane par rapport â l'Églisc catholique, Palmer, p. 112-160; Wordsworth, part. 11, c. vu ; ils soutiennent au contraire que cc sont les catholiques romains qui sont schismatiques en Angleterre: cf. T. P. Garnier, A *first book on the Church,* 2* éd., Londres. 1893, p. 68 sq.; les difficullés de celte position sont vigoureusement relevées dans un article anonyme de la revue *The month,* juin 1877, p. 129-111, intitulé *Some thoughts on schism.*

111. Notion de schisme. Partie systématique. Comme l'hérésie (cf. ce mot), le schisme peut être considéré de trois points de vue principaux : au point de vue du droit ecclésiastique, il est un délit, voir ci-dessous; nu point de vue d'une étude historique ou sociologique du christianisme, ou encore de la symbolique comparée et de l'apologétique, il représente des groupements chrétiens définis, dissidents par rapport à l'Églisc catholique : les schismes; au point de vue proprement t héologlque, il représente un péché spécial : c'est sous ccl aspect que nous avons à l'étudier ici.

1° *Definition du pccht! de schisme. Son objet.* Saint Thomas, dans la *Somme,* traite le schisme comme un péché opposé à l'union qui est, entre les chrétiens, l'effet propre de la charité. Parmi les péchés qui offensent cette vertu, en effet, les uns s'opposent directement à la charité elle-même ct à son objet (c'est la haine), les autres s'opposent à scs actes secondaires ou à scs effets propres qui sont la joie, la paix, la bienfaisance cl la correction fraternelle : celte classification évoque de suite à l'esprit les textes de saint Paul, *pax et gaudium m Spiritu Sancio,* Rom., χιν, 17. et ceux qui énumèrent les fruits de l'Esprit, el l'on sent ainsi combien un esprit authentiquement évangélique anime la systematisation de la *Somme.* Les péchés opposés à la paix comme effet de la charité peuvent être de pensée, ct c'est la discorde; de parole, cl c'est la dispute, *contentio;* d'action enfin, cl c'est le schisme. *Sum. lheol.,* IIMI·, q. xxxix. la guerre, la rixe cl la révolution, *reditio.* L'acte de schisme est donc cet acte mauvais qui a directement, proprement cl essentiellement pour objet spécificateur une chose contraire ù hi communion ecclésiastique, c'est-à-dire à ccttc unité qui est, entre les fidèles, l'effet propre de la charité. Un acte, en effet, se spécifie par l'objet qu'il vise *per se,* en raison même de cc qu'il est ; un acte vérifiera la qualité de schismatique qui, de sa nature même, visera la séparation d'avec l'unité spirituelle qui est le fruit de la charité.

Quelle est au juste cette unité, qui n'est pas une union affective quelconque, mais la réalité meme de In communion ecclésiastique? Saint Thomas précise qu'elle consiste en deux éléments, (pie nous retrouverons bientôt : la connexion cl le commerce spirituel des membres entre eux, *in connexione membrorum Ecclesia ad invicem. seu communicatione,* cl l'ordre de tous au chef de la communauté. *Loc. cit.* Celle manière de concevoir la communion ecclésiastique n'est chez lui ni occasionnelle ni inventée pour les besoins de In cause : non seulement elle se trouve au fond de ce que saint Thomas dit de l'unilé de ΓÉglise ct du Corps mystique. *In IVum Sent.,* dist. XXIV, q. m, a. 2, sol. 3; *Com. in Ephes.,* c. iv. led. 1; *In Coloss.,* c. i. led. 5, etc. Non seulement elle est appliquée par lui en philosophie sociale â l'unité de la société naturelle, //i / Vum *Sent.,* (list. XIX, q. n. a. 2. sol. 1 ; *Sum. lheol.,* b-1 I*. q. c, a. 5 el 6; comparer q. ex xxvn, a. 1, et cxi. a. 5, ad 1um; mais, comme saint Thomas aime tant à le faire, elle représente une catégorie très générale applicable à l'unîvers entier, dont l'unité intègre un ordre double, celui des créatures l'une par rapport ù l'autre et celui de toutes à Dieu; cf. *Tabula aurea,* au mol *Ordo,* n. 25; *In Rom.,* c. xm, led. 1; *Melanges thomistes.* Paris, 1924, p. 291 sq., etc. L'unilé ecclésiastique dont le schismatique se .sépare est ainsi conçue par le Docteur angélique, conformément aux principes généraux de sa pensée sociologique, comme une unité d'ordre ou de relation : non une unité absolue ou substantielle, comme celle d'une personne humaine, mais l'unité qui naît des relations mutuelles que suscitent, entre plusieurs, la commune recherché du bien spirituel ct les actions qu'implique cette recherche. Cc sont ccs relations dont saint Thomas dit qu'elles sont de deux types : du type des relations de membre â membre et du type des relations de membre ù chef. Les relations de membre à membre forment l'ordre de l'eut r'aide chrétienne, â laquelle saint Paul donne, dans ses épftrcs, un si grand relief el que saint Thomas appelle *subministratio ad invicem, De veritate,* q. xxix. a. 1, *mulua subministratio. Sum. lheol.,* Ib-II*. q. c l x x x îii, a. 2, ad 1üm. Ge réseau de services mutuels, substance de la communion ecclésiastique, se réalise quand chaque membre est soucieux des autres : s'il a une fonction, l'exerçant non pour son intérêt propre, mais pour le bien de tous, In variété des dons et des charges, loin d'etre un obstacle à l'unité, étant le moyen même de réaliser, dans la communion, une unité plus riche : S. Paul, I Cor., i, 10; xi, 18 et 19; xu, 25; S. Thomas, *Sum. theol.,* Il'-II*, *loc. cit.;* si un membre n'a pas de fonction spéciale, il sc doit cependant à scs frères, avec tout ce qu'il n de dons et de grâce, pour les aider à réaliser le Gorps du Christ. Quant aux relations de membre Λ chef, elles réalisent l'unité ecclésiastique lorsque le chef donne ù chaque partie cc qui lui revient, *In I Cor.,* c. xu, Icct. 3, ct lorsque les membres se laissent mesurer par le chef en leur activité de membres, recevant de lui la régulation de leur activité spirituelle de foi, de charité, d'enIr'ni<!e, etc. Or, le chef de l'Églisc, dit saint Thomas, est Invisiblement le Christ et visiblement la hiérarchie qu'il a établie en une fonction vicariale cl (pii a en clic-même son critère de communion el d'unité, le Siège apostolique. Il«-lï , q. xxxix. a. 1; *Contra grid.,* I. IV', v. 1 x x v i; cf. Gongnr, *op. cil.,* c. n.

Cajétan apporte à cette doctrine une précision qu'il faut noter. Il cherche à déterminer exactement quelle est l'unité à quoi le schisme sc soustrait. Cc n'est pas l'unité «les vert us t héologalcs ct des sacrement s. Encore que ccs réalités importent à l'unité de l'Églisc, elles ne la constituent point en sa réalité ultime; si elles donnent à chaque fidèle une qualité surnaturelle, (Iles ne font pas des fidèles une seule chose, une seule Eglise; elles font des *fideles similes,* non une *Ecclesia una.* il ne suffit même pas, pour que l'Eglisc soit parfaitement une, que tous obéissent à un même gouvernement : car des groupements particuliers peuvent avoir un gouvernement unique sans former pour autant un seul peuple : ainsi, disait Vitoria, l'Espagne, l'Italie ct l'Allemagne, ayant le même empereur; ainsi dirions-nous aujourd'hui, l'empire britannique. (Le qui fait finalement l'Églisc une, ce à quoi s'attaque précisément l'acte schismatique, c'est que chacun des fidèles règle sa pensée, sa prière, son action, etc., bref sa vie chrétienne comme doit l'être la pensée, la prière, l'action, bref la vie de quelqu'un qui n'est pas un tout autonome, mais une partie dans un seul tout, dans une communauté, *esse partem unius numero populi.* Ainsi le chrétien ne s'appartient pas, mais il est réglé par le corps tout entier ct lui-même vit pour le corps; tout ce qu'il fait, il doit le faire comme une partie d'un tout, ct non d'une façon autonome et autarcique. Le schismatique est celui qui sc refuse à agir, à sc conduire comme une partie, qui veut penser, prier, agir, vivre en un mot, non dans ΓÉglise ct selon l'Églisc, comme une partie qui est mesurée par le tout, par l'organe régulateur de la vie commune, qui est l'autorité, mais comme un être autonome, qui détermine lui-même sa loi de pensée, de prière et d'action. Cajétan, *In //>m-//·*, q. xxxix, a. 1. n. 2; comparer S. Thomas. *In I* V»· *Sent.,* (list. XI H. q. n, a. 1, ad 2am : *dicuntur enim schismatici qui concordiam non servant in Ecclesia* observantiis... volentes per se Ecclesiam constituere singularem.*

Cajétan ajoute une considération très profonde et qui rejoint la substance la plus traditionnelle ct la plus antique de la pensée chrétienne. A ce mouvement qui pousse intérieurement les fidèles à agir *ut partes* en vue de l'unité de l'Églisc, il ne faut pas chercher d'autre cause, dit-Π, que le Saint-Esprit, qui a voulu que l'Églisc fût une et qui, sans cesse, la réalise telle en poussant intérieurement les Aines à sc conduire en elle comme des parties au sein du tout. Il meut intérieurement les Ames à celte communion, et la charité qu'il diffuse dans le cœur des chrétiens porte intérieurement un poids, une poussée, une espèce de gravitation dans le sens de l'ent r'aide, de l'obéissance aux chefs, de la communion, bref d'un comportement de partie. *Ibid.* Les Pères ct les grands théologiens médiévaux ou ceux de leur tradition ont souvent énonce des idées semblables : *Ad ipsum (Spiritum) pertinet societas qua efficimur unum corpus unici Filii Dei.* S. Augustin, *Serm.,* i.xxi, n. 28. *P. !...* t. xxxvm. col. 161 ; S. Basile, *Liber de Spiritu Sancto,* c. xxvi, n. 61, *P. (L,* t. xxxn. coi. 181 ; Scb. Tromp, S. ,1., *Dc Spiritu S. anima corporis mystici testimonia selecta : /. /*ix *Patribus griveis. II. Ex Patribus latinis,* Home, 1932; S. Thomas, *Sum. theol.,* I1<-Π·, q. ci.xxxiii, n. 2, ad 3*M et scs textes concernant l'idée dc *Communio sanctorum;* Albert le Grand : *Per Spiritum Sanctum totum corpus mysticum unientem et vivificantem, ct facientem pro invicem sollicita membra esse. In 11/ᵘᵐ Sent..* dist. XXIV, a. 6, sol.; Bossuet. *Sermon pour la Pentecôte.* 1658, 2r point, éd. Lebarcq, t. n, 1891. p. 503 sq.. ‹ tᵏ

Ainsi la communion ecclésiastique a-t-elle, comme principe dc sa réalisai ion et du mouvement des âmes en sa faveur, la charité ct le Saint-Esprit qui la met ct la gouverne en nous; et elle a comme critère propre-ment ecclésiastique, le chef visible dc la chrétienté.

Il nous faut encore apporter quelques précisions : 1. Les théologiens médiévaux, ceux du moins des xiv·, xv* ct xvr siècles, ont le souci de noter que le schisme est une séparation *illégitime* dc l'unité de l'Églisc, car, disent-ils, il pourrait y avoir une séparation légitime, comme si quelqu'un refusait l'obéissance au pape, celui-ci lui commandant une chose mauvaise ou indue. Turrerrcmata. *op. cit.,* c. r. La considération peut paraître superflue, ct l'on peut penser que. comme dans le cas dc l'excommunication injuste, il y aurait là une séparation dc l'unité purement extérieure ct putative. — 2. Il ne suffit pas, pour vérifier l'appellation dc schisme, du moins nu sens propre ct théologique du mot, d'un acte contraire à la seule unité d'un groupe particulier intégrant la communion de l'Églisc universelle : ainsi, un religieux qui changerait le régime intérieur de son ordre; il faut, pour vérifier la notion de schisme, que l'unité de l'Églisc elle-même soit violée, qu'il y ait refus d'agir *ut pars* en une matière qui intéresse l'unité dc l'Églisc comme telle ct en une occasion où la règle de la communion est énoncée d'une manière certaine par l'au torité légitime et compétente : peu importe alors à quel échelon la chose se produit. S. Thomas, *loc. cit.;* Turrccremala. *loc. cil.* — 3. Il ne serait pas exact de dire que le schisme détruise ou même atteigne l'unité dc l'Églisc : ‹ Qui donc pourrait croire que cette unité issue de la stabilité divine et homogène aux mystères célestes puisse être déchirée dans l'Églisc et brisée par l'opposition de volontés en désaccord? › Cypricn. *De unitate Ecclcsiæ.* c. iv; compar*.r Congar. *op. cit.,* p. 59, 72. 319. L'Églisc ne perd rien, son unité ne souffre pas, c'est le schismatique qui en sort. Cajétan fait à cc sujet une distinction éclairante, classique d'ailleurs dans le cas des péchés que nous commettons envers Dieu : celle dc *Vaffeetus* el dc *Ycfjectus ;* l'intention. *affectus,* du schismatique attaque l'unité de l'Églisc; en réalité, *effectu,* il ne détruit cette unité qu'en soi-même. *Loc. cil.,* η. L I. Le même Cajétan apporte enfin une précision d'apparence subtile, mais qui répond heureusement à une difficulté très réelle. Voici cette difficulté : le péché de schisme peut être le fait d'un homme qui a déjà perdu la charité; comment dès lors peut-on dire qu'il s'oppose à l'unité ecclésiastique en tant que celle-ci est un effet propre dc la charité? Cajétan maintient que la communion ecclésiastique est non la charité elle-même, mais un effet de la charité, *movet enim Spiritus Sanctus per caritatem singulos fideles ad volendum se esse partes unius collectionis catholici? quam ipse vivificat, ac per hoc ad constituendum unam Ecclesiam;* mais, parmi les effets dc la charité, certain* sont vivants et formés de leur nature même, comme la contrition, d'autres peuvent être Informes », c'est à-dire coupés de la charité, comme l'acte de prendre en pitié ou de donner l'aumône en vue du Christ. Or. si à la considérer en elle-même, la communion ou unité ecclésiastique est toujours liée à la charité, car elle est comme telle l'acte dc toute l'Églisc, laquelle a toujours la charité, à la considérer en tel ou tel baptisé, elle peut n'êtrc pas reliée à son principe, qui est la charité. On ne devient pas schismatique pour avoir simplement perdu la charité; on peut encore, ayant perdu la racine vivante de la communion, observer les règles de celle-ci, c'est-à-dire la loi dc *Vagere ut pars.* Cajétan, foc. *cit.,* n. 3; Suarez, *loc. cit.,* n. 3, p. 731, critique cette réponse de Cajétan.

2° *Manières diverses de commettre le péché dc schisme.* — 1. Deux éléments intégrant la communion ecclesiastique, à savoir la conjonction des membres entre eux et l'ordre de tous au chef, il y aura d'abord deux manières dc briser cette communion : soit en manquant à la connexion des membres, c'est-à-dire en dénonçant

sa condition de membre ct de partie, soit en refusant de reconnaître l'autorité du chef légitime de l'Église locale ou de l'Église universelle. Exemple de la premiere manière : le schisme de la Petite-Église, né du refus de suivre le mouvement de l'Église passant, en l-runcc, un concordat avec le pouvoir napoléonien issu de la I(évolution. Exemple de la seconde manière : les conciles ou conciliabules rassemblés au mépris de l'autorité du pape légitime ct pour contrevenir à cette autorité. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* II*-II», q. x.xxix, a. l ; Cajétan. *in loc.* et *Summula;* Suarez, *loc. cil.,* n. 2, p. 733, qui note, après Cajétan, que le pape pourrait être schismatique de la premiere manière, *si nollet tenere cum toto Ecclesia' corpore unionem et conjunctionem quam debet, ut si lentaret totam Ecclesiam excommunicare, aut si vellet omnes ecclesiasticas ca·remontas apostolica traditione firmatas evertere.* C'est parce qu'il pensait que saint Étienne de Borne avait agi ainsi que Hrmilicn de Césarée. dans la lettre fameuse adressée à Cyprien que nous avons citée plus haut, accuse le pape de s'être rendu schismatique.

2. Chacune de ces deux manières de faire schisme peut elle-même suivre une double voie. La division peut n'avoir sa racine que dans la volonté, et ce serait le cas de celui qui, en la parfaite orthodoxie et ad verlance de sa foi en l'Église, refuserait de se soumettre â l'unité de l'Église et au chef qui cn est le critère. La division peut prendre sa racine jusque dans l'intelligence. et cc serait le cas de qui se refuserait Λ croire que l'Église soit une, ou doive être une, ou que le Siège apostolique soit le centre, le critère ct l'organe de son unité. Celte distinction correspond à la distinction classique entre le *schisma purum,* premier cas. et le *schisma mixtum fharcsi),* deuxième cas. Cajétan, *Summula; Eirchenlexikon,* t. x, col. 1792-1793; *Reulencijclopddie,* t. xvn, p. 576.

3. Le schisme lié à un pèche d'hérésie, *schisma mixtum,* se réalise directement cl pour ainsi dire de plein fouet ; mais le schisme pur, *schisma purum,* peut de nouveau advenir de deux façons : car le refus de se soumettre a l'unité ou de reconnaître son chef peut être direct ou indirect. Il est direct, si la volonté se porte à ce refus comme a son objet immédiat cl explicitement voulu; il est indirect si la volonté se porte directement cl comme â son objet, non vers le refus de communion, mais vers une chose qui, voulue ainsi, recherchée ou poursuivie dans ccs conditions, entraîne la rupture (le la communion : ce serait le cas, par exemple, d'une Église locale qui voudrait changer les rites des sacrements sans consulter l'Église universelle el son chef. Le péché de schisme, comme tout péché, celui d'homicide par exemple, peut ainsi être volontaire *directement* ou *indirectement ;* Cajétan, *In //<»-il·,* q. xxxix, a. Ln. I et *Summula* à ce mot; Vitoria. *op. cit.,* p. 271. n. 3; Suarez, op. *cit.,* p. 733, 731-735. n. 8, etc. A la limite, on aurait le cas du schismatique malgré lui, moins chimérique qu'on ne pense : de l'homme qui ne veut pus se séparer de l'unité mais qui fait «les choses telles, ou de telle manière, el qui s'obstine a les faire de telle sorte que la rupture de l'unité s'ensuive fatalement : co? type, au moins au point de vue psychologique, celui de Dôllinger, qui protesta toujours de sa volonté de rester dans l'unité et ne voulut jamais accepter l'étiquette de ‹ vieux-calholiquc * cf. Mücke, dans *Die (iegcntvarl,* 1890, p. 38 ct 197; K. Algcrrnisscn, *Kon/essionskunde,* Hanovre, 1930, p. 257: C. Butler. *The Vatican council,* t. n, p. 190«

Il y a liru de noter Ici. en raison de l'importance que cc facteur a joué dans les schismes de l'histoire, surtout dans Its temps modernes, le danger de schisme que peut présenter le sentiment nationaliste exacerbé el dépassant la mesure d'un louable patriotisme. On a noté, dans le donatisme, un élément de révolte de la Xumidle non-romanisée contre Carthage romanisée. E. L. Woodward, *Christianity and nationalism in the later roman empire,* Londres. 1916; les separations qui au VIe siècle, constituèrent les Églises copte ct jacobite relèvent de l'antagonisme exaspéré en Égypte et en Syrie contre la domination byzantine; on sait que le sentiment national formellement attisé a joué un rôle considérable dans le hussitisme, la révolte luthérienne, le schisme anglican et. tout près de nous, dans le schisme tchécoslovaque de 1920. Il y aurait une étude très fructueuse à faire des rapports du « nationalisme · ainsi compris et du schisme, refus de se conduire *ut pars.*

3° *Péché de schisme et péchés apparentés.* Notre notion de schisme se précisera mieux par une comparaison du péché de schisme et de quelques péchés qui lui sont plus ou moins voisins et apparentés.

I. *Schisme et désobéissance.* Les deux choses sont si évidemment apparentées, elles sont si voisines (pic beaucoup les confondent ou éprouvent quelque diillcullé à distribuer les rôles: le *Eirchenlexikon,* col. 1793, parle d'un péché qui serait contre la charité par sa malice intrinsèque, et contre l'obéissance par son apparence extérieure. Aussi saint Thomas a-t-il éprouvé le besoin de marquer la différence : Ce qui fait le schisme dit-il, c'est le refus d'obéir accompagné de rébellion; cl j'entends par rébellion le mépris obstiné, *pertinaciter,* des préceptes de l'Église et le refus de sc plier a son jugement. *Sum. theol.,* II'-II», q. xxxix, a. L ad 2*,rtl. Cajétan précise davantage, ct d'une façon fort heureuse, cn déterminant trois points d'application ou trois motifs possibles pour la désobéissance. Elle peut concerner la matière même de la chose commandée, sans (pic l'autorité ou même la personne du supérieur soit mise en cause : ainsi, je fais gras délibérément le vendredi parce que je n'aime pas le poisson; il n'y a pas schisme, mais simple désobéissance. Celle-ci peut s'attaquer *il* la personne qui détient l'autorité cl, pour une raison ou pour une autre, lui dénier dans un cas précis la compétence ou estimer qu'elle sc trompe, ou qu'elle est de fait illégitime, bref refuser d'obéir à la personne tout cn respectant par ailleurs la fonction : il n'y a pas encore schisme. Ainsi, du point de vue qui nous occupe, la désobéissance des catholiques d'Ac*tion française* non soumis au jugement de Home en 1927, où se mêlent les deux manières que nous venons de dire, ne se présente pas comme un schisme â proprement parler. On aurait plutôt une hérésie (ct ultérieurement un schisme), si l'on niait de manière expresse ct avec pcrlinacité la compétence de l'Église eu matière de doctrines élhico-poliliques, à supposer que cette compétence soit une chose définie, *de fide catholica.* Le schisme se vérifierait si le refus d'obéir s'attaquait, dans l'ordre reçu ou la décision promulguée, à l'autorité même, reconnue par ailleurs réelle et compétente, qui a donné l'ordre ou porté la decision, *cum quis papir praccptum vel judicium ex parte officii sui recusat, non recognoscens eum ut superiorem, quamvis hoc credat,* Cajétan, *toc. cit.,* n. 7; comparer Vitoria, *of), cd.,* p. 273, η. 5 et Thomas del Bene, *op. cil.,* sect. îv, p. 378. lequel distingue entre *subtrahere se ab obediehlia s. pontificis materialiter* et *subtrahere se formalder. ut summus pontifex est.*

2. *Schisme et hérésie.* La distinclion entre les deux est théoriquement facile, puisque l'objet formel des deux actes est différent : l'hérésie, cn effet, s'oppose ù la foi, h· schisme à la communion ecclésiastique que fait la charité. Aussi peut-on être schismatique sans être hérétique, tandis que l'hérésie entraîne nécessairement le schisme. Tous les auteurs notent, le plus souvent en citant le texte célèbre de saint Jérome, que le schisme est un chemin vers l'hérésie : car on cherche

fatalement une justification de hi secession. S. Thomas. *loc. cit.,* nd 3-®. Aussi dtnit-ll courant, nu Moyen Age. surtout chez les juristes, de comparer le rapport du schisme Λ l'hérésie nu rapport de la ‹ disposition » a *Vhabitus.* Haymond de Pcnnfort, *Summa,* I. I, lit. vi. $ 2, éd. Lyon. 1718. p. 44; Turrccrematn, *op. cit.,* c. îv, etc. Par suite encore, tout schismatique est-il déclaré *sapiens lutresim* et suspect d'hérésie : ce qui n'était pas une clause de style, mais entraînait un statut juridique précis et une procédure dont li s livres d'inquisiteurs que nous avons cités évoquent le souvenir, par exemple Thomas del Bene, *op. cit.,* sect. vu. p. 380.

1° *Gravité du péché dr. schisme.* – Les Pères emploient, sur cc chapitre, des expressions extraordinairement fortes. En voici quelques-unes parmi un grand nombre d'autres : le schisme mérite la damnation, disent les Pères les plus anciens, A. Seitz, life *Heilsnotivendigkeit der Kirchc nach der altchristhchcn Literatur bis :ur 7.eit des ht. Augustinus,* FTlhourg-cn-Br.. 1903, p. 77-80, 83-87; saint Augustin écrit mais il faut évidemment faire la part des circonstances où il s'exprime — (pic le schisme est plus grave que l'idolâtrie ct l'infidélité, *Epist.,* 1 i, η. l et 2, P. *L.,* t. xxxm, col. 192; *De bapt. cant. don..* I. I, c. vin, n. 10, t. xi.m. col. 115, etc.; cf. références à *P. L.,* t. ccxix, col. 752; P. Batiffol, *Le catholicisme de S. Augustin,* t. i, p. 236; comp. *P. G.,* t. vn, col. 1761-1762 et Gorc, *Roman Catholic claims,* 1« éd., p. 128 sq.

('.'est <pic les Pères ont rencontré dans l'Écrllurc non seulement des paroles terribles, mais des faits de châtiment exceptionnel pour le cas de schisme : on voit en effet le blasphème puni, par exemple, d'une simple lapidation, Lev., xxiv, 14 sq., tandis que, pour punir des schismatiques, la terre s'entr'ouvre et les engloutit. Num·, xvi, 28-35. ('.'est le fait biblique d'un traitement extrême réservé aux schismatiques qui a, ainsi qu'ils le disent eux-mêmes, motivé le jugement des Pères sur la gravité suprême du péché de schisme. S. Augustin, *loc. cil.;* S. Bernard, *Epist.,* ccxix, *P. L.,* t. c l x x x ii, col. 382-383, etc. Nous saisissons lâ en action l'une des conséquences de la méthode patristlque en théologie, et l'une de ccs différences d'avec la méthode scolastique. Les Pères prennent le texte biblique tel quel, en ses récits historiques comme cn scs affirmations doctrinales; ils l'expliquent sans le critiquer, en sorte qu'ils sont entraînés, par les circonstances d'un texte dont la composition n'est pas à tous égards homogène et dont l'intention n'est ni spéculative ni systématique, â poser des affirmations à quoi n'aboutirait pas une théologie scientifiquement élaborée. Dans la Bible, cn effet, il n'y a pas seulement une révélation de vérités spéculatives portant sur les choses cn soi, mais toute une politique divine, toute une pédagogie divine, où les possibilités de l'auditeur, les opportunités et les occasions de l'enseignement prennent parfois le pas sur la rigoureuse précision des énoncés au regard d'une vérité cn soi. Aussi les scolastiques, qui connaissaient certes leur Bible et lui étaient profondément dociles, sc sont-ils généralement appliqués, surtout en matière morale, â construire leur théologie selon la nature essentielle des choses, quitte à gloser, expliquer cl ajuster ensuite les textes bibliques où semblait se trouver une indication différente.

C'est le cas cn cette question de la gravité du schisme. Ils connaissent les textes de ΓÉcriture el les aflirmations que ccs textes ont inspirées aux Pères. Mais ccs textes, dont aucun ne prononce un *jugement spéculatif* sur la gravité du schisme, nous font seulement connaître le terrible châtiment infligé par Dieu à cc péché cn telle circonstance donnée : point de vue pédagogique, qui s'explique parfaitement, et, ne jugeant pas du fond des choses» n'engage pas la théologie morale *h* dire que le péché de schisme est en soi le plu· grave. Un péché de schisme peut bien être, en telle conjoncture, plus grave qu'un péché d'infidélité par exemple; mais la théologie juge de l'en soi, ct non de l'accidentel : la gravité essentielle d'un péché sc prend, comme son espèce, de l'objet; le péché est ainsi plus grave qui s'attaque à un plus grand bien. On estimera que le schisme, qui s'oppose à la communion ecclésiastique, c'est-à-dire a un bien créé, est moins grave que l'infidélité, qui s'oppose directement à Dieu lui-mcmc. Vérité première; mais aussi qu'il est plus grave que fes autres péchés qui s'attaquent au prochain, comme le péché de dispute, celui de guerre ou celui de vol. parce qu'il porte atteinte au bien qui est, dans l'ordre des biens créés, purement ct simplement, le plus grand, â savoir le bien commun surnaturel de l'humanité. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* Jh-II». q. xxxix. a. 2: *In IV** Sent.,* dist. NUL q. il, a. 2, ad 4ᶜᶜ; *De malo.* q. n, a. 10. ad Ie®; Alexandre de Males, op. *cil., c.* il. a. 2, p. 754; Godefrold de Fontaines, *loc. at.;* Turrecremata, *op. cit.,* c. v ct vi; Grégoire de Valence, *loc. cit..* punctum 2. col. 755-756; Suarez, *loc. cit..* n. 10. p. 736; Thomas del Bene, *op. at.,* sect, xn, p. 382-383, etc. Évidemment, le péché de schisme est de soi mortel; il ne connaît pas de légèreté de matière et ne saurait être véniel que par défaut d'advertance.

5® *Questions annexes.* — 1. *La question du pape schismatique.* — Les théologiens, sauf Albert Pighi. ont admis unanimement, à la suite du *Décret* de Gratien, part. L dist. XL, c. vi, éd. Friedberg, t. i. p. I 16. la possibilité, pour le pape, de tomber dans l'hérésie: toute hérésie impliquant schisme, on admettait par le fait même la possibilité, pour le pape, de devenir schismatique. Tous n'ont pas été aussi unanimes à admettre la possibilité, pour le pape» de devenir schismatique en dehors de toute chute dans la foi. par un *schisma purum.* Cette possibilité, cependant, à l'envisager d'une manière purement théorique, ne parait pas douteuse. Cajétan. dont toute la doctrine, cn cette question comme en celle du pape hérétique et de sa déposition, repose sur la distinction entre la fonction de la papauté et la personne du pape, s'attache à établir la possibilité du schisme par un argument à priori. *In Sum. theol.,* Ib-ll», q. xxxix. a. I, n. 6. Voir aussi Turrecremata. *loc. cit..* c. xi ; Vitoria, *loc. cit..* n. L p. 272-273, qui résume brièvement Cajétan; Suarez, *loc. cit.,* n. 2. p. 733-731. qui est encore plus bref, et Grégoire de Valence, *op. cil.,* disp. Ill, q. xv, punct. 1. quarta prop., col. 753-751. Les cas concrétement envisages par ccs théologiens sont ceux où le pape refuserait de communier avec l'Église, ou cesserait de se conduire comme son chef spirituel pour agir cn pur seigneur temporel, ou encore s'il refusait d'obéir à la loi et cons lilution données par le Christ à l'Église ct d'observer les traditions établies depuis les apôtres dans l'Église universelle: ou enfin, ajoute Turrccrcmala. visible ment hanté des souvenirs du Grand schisme, si. dans un conflit pour la tiare où la légitimité du vrai pape elle-même paraîtrait douteuse à des esprits sérieux, celui-ci refusait de faire le nécessaire pour rétablir l'unité.

2. *Situation des schismatiques par rapport à l'Église.* Les schismatiques sont cn dehors de ΓÉglise» affirme unanimement la tradition, voir les Index de Migne. *P. L.,* t. ccxix, col. 675 sq.; l'.ugènc IV, *Deer, pro Jacob* , Denz.-Bannw.. n. 71 1; Bellarmin, *Contran, de Eccl. milii.,* I. 11L c. v; et ici art. Église, t. îv. col. 2155 sq. Seul Suarez, développant d'une manière raidemenl dialectique l'idée traditionnelle que la vertu surnaturelle de foi constitue l'unité de l'Église. tient que les purs schismatiques, tant (iti-lls n'ont pus répudié la foi au chef visible de l'Eglise, restent membres de celle-ci. *Dr fide,* disp. IX. sect, ι, η. I L

‹ clic opinion, combattue par tous les théologiens subséquents est étrangère au sentiment universel qui requiert, pour l'appartenance pure cl simple à l'Église, autre chose et plus que la foi. Certes, l'Église est bien d'nbord une vie nouvelle sur la base de la foi et des sacrements de la foi, cl c'est pourquoi les théologiens médiévaux disaient qu'elle est constituée. Instituée ou ' fabriquée par la foi et les sacrements de la foi; mais l Église est aussi essentiellement une communion, cl le* mêmes théologiens médiévaux la définissaient aussi bien comme la *'ocictas fidelium.* Celle communion, certes, est spirituelle, mais elle a son expression ct ses implications, mieux encore, elle se réalise au plan visible d social, en un corps visible qui est celui du peuple de Dieu menant collectivement une vie théologale, cultuelle ct morale, une vie de contemplation el d'cntr'aldc proprement sociétaire ct ecclésiastique. De ccttc vie, l'impulsion qui vient de l'autorité est comme la forme et la mesure, le principe d'unité dans l'ordre proprement ecclésiastique. En sorte qu'un pur péché de schisme, s'il ne détruit pas le principe radical d'unité de l'Église. détruit son unité pure el simple, qui est celle de la communion entre les membres, promue, assurée et mesurée par la communion de tous avec les chefs visibles de l'Église cl finalement avec le Siège de Home. Cf. Perrone, *Utrum turretici ct schismatici sint extra Christi Ecclesiam?* dans Migne, *Curs, thcol.,* I. vi, col. 1215 sq.; L. Billot, *De Ecclesia,* th. xn, p. 312 sq.

Les théologiens ne s'accordent pas sur le point de savoir si un péché de schisme purement intérieur sullil pour exclure un baptisé de l'Église. La même question ct le même débat existent à propos des hérétique'· occultes; voir l'article Église, t. iv, col. 2162 sq. I n jM'tit nombre d'auteurs dénient aux schismatiques occultes la qualité de membres de l'Église; le P. Th. Spaèll estime cette opinion plus probable. *De. membris Ecclesiir,* dans *llogoslovni Vcstnik,* 1926, p. 11-19; mais le plus grand nombre cl de beaucoup, soit parmi les anciens. Pierre Soto. Cano, Bcllarmin, soit parmi les modernes ou les contemporains, I). Palmieri. *De rom. ponti/.;* Mazzclla, *De religione et Ecclesia,* n. 601 (pour les hérétiques occultes); M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia,* § 350; G. Philips, *Quæstiuncuhr quirdam de membris Eccl.,* dans *lieu. ccclés. de EUge,* 1930, p. 235-211 (hérétiques occultes), estiment que les schismatiques occultes, tout comme les hérétiques occultes, ne perdent pas la qualité de membres de l'Église. ('.es théologiens envisagent l'appartenance à l'Église en tant que corps social visible et d'un point de vue plus sociologique cl juridique qu'intérieur et moral : de cc point de vue en effet, les schismatiques occultes qui ont perdu la charité, et très précisément In charité en tant que principe de communion et de paix, sont encore considérés comme membres de l'Église rt, d'une certaine manière, ils le sont encore. Certes, ils ont déjà tué en leur cœur le principe de communion ct d'unité; mais ils ne sont pas sortis cl n'ont pas clé expulsés du corps cl de la réalité extérieure de vi communion cl de son unité; ils n'y sont plus de cœur, mais ils y sont encore de fait, ils subissent encore, s'ils ne s'y accordent plus spontanément, le mouvement du tout cl les obligations de la communion, ils sont encore comme entraînés par un courant du milieu duquel ils ne sont pas encore sortis et. en profilant encore comme malgré eux, ils sont prêts à bénéficier à nouveau complètement de tout ce qu'apportent la communion de l'Église catholique cl l'impulsion reçue de la hiérarchie. Le schismatique avéré cl qui a consommé extérieurement son schisme n'appartient plus à l'Église que par son caractère de baptisé rt peut-être de confirmé ou de prêtre et. s'il l'a gardée, par une foi non salutaire qui ne le justifie ni ne le *.iu\e. ll n*e»t un membre de l'Église que *secundum quid; simpliciter,* il a cessé de l'être. Cf. Journet, *Qui est membre de l'Église?* dans *Nova cl vetera,* 1933. p. 00 Π'3.

Les théologiens, lorsqu'ils envisagent ces questions, parlent toujours des schismatiques *formels,* c'est-à-dire des baptisé* qui, ayant connaissance de la vraie condition de l'Églbe, ont personnellement cl expressément commis le péché de schisme, bref de ceux qui posent, directement ou indirectement d'ailleurs, l'ncle constitutif du péché de schisme avec une volonté avertie cl délibérée. La condition d'un tel acte est que la véritable Église ct la vraie nature de celle-ci soient *sufficienter notie.* Mais on peut penser que, parmi ceux que nous appelons schismatiques, il existe un grand nombre d'âmes pour qui cette condition ne sc réalise pas et qui ne sont schismatiques que de fait el matériellement, '•implement parce qu'elles ont reçu la naissance selon Adam et le bain de régénération selon le Christ au sein d'un groupe lui-même schismatique. La différence est manifeste entre un individu qui volontairement fait schisme, el les chrétiens qui, nés et baptisés au sein d'Églises séparées de Home depuis des générations, n'ont pour la plupart jamais eu l'occasion effective de connaître l'Église catholique. Nous n'avons pas à étudier ici l'appartenance à l'Église des dissidents de bonne foi, cf. Congar, *op. cit.,* c. vu ct les éludes citées là, p. 232. Mais il y a lieu de dire ici quelques mots concernant les pouvoirs ecclésiastiques de ces groupements schismatiques, en fait des Églises dissidentes d'Orient, et aussi concernant la conduite à tenir dans nos rapports avec eux en matière religieuse.

a) Pouvoirs des schismatiques. — Quels qu'aient été les débats anciens concernant l'état du pouvoir d'ordre chez les schismatiques, la théologie catholique, telle qu'elle s'est définitivement fixée, établit une discrimination entre ce qui relève du pouvoir d'ordre el cc qui relève du pouvoir de juridiction. \ oir M.-J. Congar, *Ordre et juridiction dans T Église,* dans *Irenikon,* 1933, p. 22-31, 97-110, 243-252, 401-408. Le pouvoir d'ordre est lié à une consécration, à un caractère indélébile; chez celui qui est sorti de l'Église, son exercice est illicite et illégitime, mais il n'est pas invalide; au contraire, le pouvoir de juridiction, tant au for interne qu'au for externe, étant donné ou du moins conditionné par une mission, par une détermination proprement ecclésiastique et donc humaine, peut être retiré par In même autorité qui le donne : on ne peut l'emmener avec soi en quittant l'Église si l'Église ne le veut : cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* 1P-1I®, q. xxxix, a. 3; Turrecrcmata, *op. cit.,* c. vu; Grégoire de Valence, *op. cit.,* puncl. 3, col. 758. etc.

Mais on peut se demander si ce jugement négatif porté sur la juridiction des schismatiques s'applique effectivement aux membres des Églises dissidentes, dont les ordres n'ont jamais été mis en question par l'Église catholique et qui ont emporté dans leur sécession toute leur constitution d'Église particulière. Le plus grand nombre des canonistes qui ont examiné cette question el, en tout cas, l'ensemble des auteurs contemporains se prononcent en faveur de leur juridiction. Certains auteurs anciens ont invoqué pour cela la bonne foi el l'erreur commune chez les fidèles et le *titulus coloratus* chez les pasteurs, par ex. le carme Thomas de Jésus, t 1609, dans son *De unione, schismaticorum cum Ecclesia romana procuranda,* c. ii, a. 9, dans Migne, *Cars, theol.,* t. v, col. 496,el le dominicain Hcginald Lucarini. *Manuale Ihomisticarum controv.,* I* pars. rond, xxxiv. Borne, 17G6, p. 207-209. Mail, tout en admettant comme indiscutable *en tout cas* ct à fortiori la juridiction du clergé dissident au litre de l'erreur commune ct de la suppléance par l'Église, l'cnsembk des auteurs les plus récents admet comme 1res probable l'existence d'une juridiction véritable

dans les Églises dissidentes. Les arguments qu'ils invoquent sont de deux ordres.

a. Si l'on raisonne le cas, on devra dire que la juridiction vient de l'Église conformément nux determinations positives de son droit cl qu'on ne la peut denier avec raison aux dissidents que si l'Église la leur dénie. Or, on ne peut apporter aucun texte positif, aucune donnée indiscutable qui retire au clergé dissident la juridiction tant de for interne que de for externe. Seul le texte du canon *231 I semblerait donner un appui à la réponse négative. Mais cc canon, que nous retrouverons, ne concerne que le schisme en tant que délit, lequel suppose un péché grave de schisme, ct donc l'absence d'ignorance moralement invincible, c'est-à-dire «le bonne foi. Or, c'est ce qui est en question ct. sans porter de jugement sur la bonne foi de tel ou tel dissilient, il est impossible de les traiter tous en schismatiques formels : aucun auteur moderne n'oserait meme reprendre à son compte sur ce point l'appréciation de Koger Marston. Kcste, il est vrai, que, de bonne fol ou non. les schismatiques orientaux sont, du point de vue du droit, excommuniés. Soil, mais de quelle excommunication? Très certainement, ce sont des excommuniés *tolérés,* dont les actes de juridiction à l'un cl l'autre for demeurent valides, ('.an.2261. Là est le nerf du raisonnement en faveur de la réalité de leur juridiction, étant considéré d'autre part qu'ils font partie d'une Église hiérarchisée, qui a gardé sa foi et sa pratique sacramentelle ct à qui sa situation de dissidente n'enlève pas sa qualité «l'Église locale.

b. La jurisprudence dr Γ Eglise témoigne aussi en faveur d'une juridiction effective. On peut remarquer, en effet, que, dans les documents précis, explicites et relativement nombreux des Congrégations romaines interdisant aux catholiques de recevoir des prêtres dissidents les sacrements impliquant juridiction, le motif uniformément donné est que cela n'est pas permis, *non licet, el* que jamais on n'y laisse entendre que ccs sacrements sont invalides ou même douteux. D'autre part, lors de la réception dans l'Église des orthodoxes convertis, aucune confession générale n'est demandée, mais seulement une profession de foi, ce qui laisse entendre que les confessions faites dans le schisme sont considérées comme valables; cl. de fait, une *confessio integra peccatorum pnrteritiv vitæ* est demandée non seulement pour les protestants, mais pour les anglicans. *Form for the reception of a convert.* Catholic Truth Soc., p. 8-9. Enfin dans les unions de groupes orthodoxes à l'Église catholique, jamais il n'a été question de revalider des actes juridictionnels ct I on ne voit pas que îles dispenses de mariage obtenues dans le schism? auprès des Ordinaires dissidents aient été considérées comme non avenues. Et certes, ces dispositions n'impliquent pas nécessairement que les Églises dissidentes aient gardé une véritable juridiction ; faute d'une déclaration de l'Église leur attribuant cc sens, déclaration dont nous ne connaissons pas l'existence, on pourra toujours les expliquer, en leur portée pratique, par l'erreur commune, le *titulus coloratus* cl la suppléance de l'Église. Mais s'il est permis de raisonner par analogie avec le cas de la confirmation conférée dans les Églises orthodoxes parles simples prêtres, cas qui semble bien supposer une délégation Incite m iis positive non retirée, on sera porté a penser que, par un accord ou une permission tacites du Siège apostolique, les Églises schismatiques d'Orient conservent une réelle cl vraie Juridiction «le for interne et «le for cxlemc.

Sur ce point particulier, on consultera pour un bref historique des opinions : L.-l·. Brugère, *De Ecclesia Christi,* app. xvi, p. 125 sq.; pour la thèse négative, Straub, *7.u meinem Werke De Ecclesia,* dans *.eilschr. /. hath. Thcol.,* 1913, p. *21 22; pour lu thèse favorable. B. Souarn, *Memento de théologie pastorale à thusage des missionnaires,* n. 129 sq.; Mgr Λ. Boudinhon. *Primauté, schisme et juridiction,* dans *Revue anglo-romaine,* 1895, p. 318-357, qui admet une juridiction illégitime, mais réelle; *Ami du clergé,* 1896. p. 1093; 1899, p. 376; 1912, p. 1077; 191 I. p. 317; 1923. p. 760; 1927, p. 568; la rédaction des *Staoorum hllerie theologiae,* 1907, p. 286; J. Deslandes, *Les prêtres orthodoxes ont-ils la juridiction?,* dans *Echos d'Orient,* 1927, p. 385-395; E.-IL Metz, *Le clergé orthodoxe a-t-il ta juridiction ?,* dans *Irénlkon,* 1928, p. 1 12-1 16; enfin E. Cimclicr, dans le *Diet. prat, des conn, relig.,* t. vi. col. 231.

b) Conduite à tenir dans les rapports avec les schismatiques en matière religieuse. — Les principes qui ont été exposés avec une grande clarté a l'article Héitésin s'appliquent ici : nous y renvoyons donc, t. vi, col. 2230 sq.; nous voulons seulement ajouter ou rappeler quelques précisions qui intéressent plus spécialement les rapports avec les schismatiques, tels que ccs rapports sont aujourd'hui fixés par le droit ou la jurisprudence; nous disons : aujourd'hui, car, jusqu'au début du κιχ· siècle, des rapports fréquents ont existé de fait entre catholiques cl dissidents dans le Proche-Orient surtout, rapports en matière religieuse qui seraient aujourd'hui réprouvés comme *communicatio in sacris.* Congar, *op. cit.,* p. I I. Il peut être question de cc qu'il nous est permis de recevoir des dissidents, ou de cc qu'il nous est permis de leur donner.

a. Ce qu'on peut recevoir des schismatiques. — On ne peut leur faire baptiser des enfants de catholiques que dans le cas de nécessité ct en l'absence de toute personne catholique, Saint-Office, 20 août 1671 ; on ne peut recevoir aucun sacrement d'un ministre schismatique *en dehors du danger de mort,* même pour l'accomplissement du devoir pascal : la contrition cl le désir de recevoir l'eucharistie y suppléeraient alors; quant nux catholiques de rite oriental, en l'absence du prêtre uni de leur rite, ils devraient s'adresser non au prêtre orthodoxe de rite correspondant, mais au prêtre catholique de rile latin. Saint-Office, 10 mai 1753. dans Gasparri. *Fontes,* t. iv, n. 801; enfin, le Code prévoit des sanctions pour ceux qui recevraient des ordres d'un schismatique. Can. 237*2. Il n'y a qu'un cas formellement prévu par le droit cl la jurisprudence, où il serait permis à un catholique de recevoir les sacrements d'un ministre schismatique, c'est le cas du danger de mort, étant bien entendu par ailleurs que le recours à un prêtre catholique est impossible et qu'il n'y a danger ni de scandale ni d'apostasie. Saint-Office, 30 juin. 7 juillet 1861, dans Gasparri, *Fontes,* t. iv. n. 978.

b. Ce que les schismatiques peuvent recevoir chez nous. — Les principes qui règlent la *communicatio in divinis* el la distinction entre la communication active el la communication passive ont été exposés à l'art. Hérésie où les différences dans l'application au cas «les schismatiques sont marquées, col. *2230. Ces principes trouvent leur application ici. car les textes «lu Code à ce sujet parlent sans distinction des · acathollqucs ». Le baptême des enfants de parents schismatiques est réglé par les canons 750 el 751. On ne peut administrer aucun sacrement aux schismatiques même de bonne fol el les demandant. Can. 731, j 2, se référant à divers documents ct entre autres à une réponse du Saint-Office «lu 20 juillet 1898, Gasparri, *Fontes,* t. tv, n. 1203. Celte interdiction ne s'étend pas aux bénédictions, en faveur desquelles le Code fait une reserve expresse, can. 11 19; quant à l'application de la messe, elle ne peut être faite sur la demande des schismatiques «pie dans l'intention de prier Dieu qu'il leur donne sa pleine lumière. Saint Office, 19 avril 1837, dans Gasparri, *Fontes,* t. iv, n. 876. Par contre le document «lu .Saint-Office «le 1898 et d'autres encore autorisent, en cas de danger de mort, l'administration aux schisma-

tiques des .sacrements de pénitence, d'extrvme-onction cl peut-être môme, par épikic. d'eucharistie, cf. Vcr-rneersch ct Creiiscn, *Epitome juris canon.,* t. n, n. 16 ct, pour les applications pratiques, *Ami du clergé,* 1926. p. 251. Pour cc qui est des obsèques, clics sont interdites, sauf signe de conversion, can. 1210, § 1. n. 1, ainsi que tout office funèbre public, can. 12-11, cf. aussi 1339. On pourrait sc demander si des enfants nés dans le schisme, mais que notre théologie considère, tant qu'ils ne sont pas religieusement adultes, comme des membres de droit dc l'Église catholique, et que le droit proclame saufs de toute censure, can. 2230. ne pourraient pas recevoir la sépulture ecclésiastique; certains auteurs semblent opiner favorablement, Malvy, *art. cit.,* p. 32. mais le canon 87 semble s'appliquer ici avec sa clause dc l'odcx *ecclesiastici? communionis vinculum impediens.* Enfin, la jurisprudence concernant la conduite à tenir envers les enfants dc schismatiques dans les écoles ou pensionnats catholiques a été exposée à l'article Hérésie, col. 2210 sq.; voir encore *Ami du clergé,* 1900. p. 1604; 1907, p. 600; 1908, p. 111; *Nouv. rcv. Ihéol.,* 1908, p. 38 sq. ct 173 sq.; F. Cimcticr, art. *Schismatique,* dans le *Did. prat, des conn, relig.,* t. vi, col. 232. On sait que des élèves schismatiques peuvent chanter ou jouer de l'orgue à l'église. Saint-Office, 21 janvier 1906, dans Gaspard, *Fontes,* t. iv, n. 1276.

IV. Le schisme comme délit. Point de vue canonique. 1° *Nature du délit.* — Le Code canonique, can. 1325, § 2, présente cette définition du schismatique :

Post rcceplurn baptismum si quis, nomen retinens Christianum, pertinaciter... Biibcssc renuit summo pontifici aut cum membris Ecclesiae ci subjectis communicate recusat, schismaticus est.	Est schismatique celui qui, ayant reçu le baptême et ne rejetant pas la qualité de chrétien, refuse avec pertinacite soit de sc soumettre au souverain pontife, soit dc tenir la communion avec les membres dc l'Eglfcc qui lui sont soumis.

Le délit canonique dc schisme suppose la pertinacité, c'est-à-dire la pleine advertance et l'obstination en matière grave, can. 2212, $ I ; il suppose aussi, sinon une manifestation elTectiveinent publique, du moins le caractère dc soi externe et constatable du refus, *de internis non judicat Ecclesia.* Par contre, le délit se définit par le refus de soumission ou dc communion considéré en lui-même, abstraction faite de l'adhésion à une secte schismatique ou de la fondation d'un groupe dissident, i-'. M. Cappello, *Trad, canonico-mor. de censuris,* 2r rd.. 1925. n. 212. 1.

2° *Sanctions.* Les peines infligées dans le cas du délit de schisme sont les mêmes ct donnent lieu aux mêmes explications que les peines infligées dans le cas du délit d'hérésie, à cela près qu'il n'y a pas dans le droit une jurisprudence concernant les suspects dc schisme comme il y en a une concernant les suspects d'hérésie; on se reportera donc à l'art. Hérésie, t. vî, col. 2214 sq. Le schismatique est frappé d'une excommunication réservée *speciali modo* au Saint-Siège, can. 2311. $ I, η 1 ct § 2. Après un avertissement Infructueux, le schismatique est éventuellement privé des bénéfices, dignités, pensions, offices ou privilèges qu'il avait dans l'Église ct, s'il est clerc, après une nouvelle monition, déposé, *ibid.,* § I, n. 2; s'il a donné publiquement son nom à une secte acalholique. il est *ipso jado infamis* ct. s'il est clerc, une nouvelle monition ayant été faite en vain, il est dégradé, n. 3. On sait que l'infamie de droit entraîne l'incapacité n l'égard de tout office ecclésiastique, can. 2291. Les schismatiques ne peuvent tire parrains dans le bap terne ou la confirmation d'enfants catholiques, non plus qu'exercer le droit de patronat, can. 765, 2n; 195, 2° et 1 153, § I. Ils ont contracté une irrégularité u *delicto* pour les ordres, can. 985, 1°. Finalement, ils sont privés de la sépulture ecclésiastique, can. 1210, § 1, η. 1 ct 2339: cf. art. Hérésie, col. 2250. Les éditeurs, détenteurs, vendeurs ou lecteurs de livres favorisant expressément le schisme sont soumis aux mêmes peines (pic ceux des livres favorisant l'hérésie, can. 2318, § 1, art. Hérésie, col. 2219.

3° *Réconciliation des schismatiques.* - La procedure d'absolution est la même que pour les hérétiques. On se reportera aux articles I Iérésie, I. vî, col. 2251 sq. et Ail juration, t. i. col. 71 sq. L'ordre à suivre pour la réconciliation est indiqué dans la réponse du Saint-Office à l'évêque de Philadelphie du 20 juillet 1859, dans Gaspard. *Fontes,* t. iv, n. 953. Cette Congrégation a approuvé des formulaires de profession de foi pour les Orientaux, 1925 et pour les Russes, 1933 : on les trouvera dans Ch. Quénet. *Cérémonies de l'abjuration d'un hérétique ou d'un schismatique,* Paris, de Gigord, 1936; cf. aussi Magnin, art. *Abjuration,* dans le *Did. de droit canon.,* t. i, col. 86 sq.

La bibliographie a été indiquée a mesure dans le corps dc l'article. L'autorité théologique classique reste S. Thomas, *Sum. theol.,* IP-II·, q. xxxtx.

M.-J. Congaii.

SCHISME BYZANTIN. L'ancienne Église d'Orlent a connu, à partir du v* siècle, trois grands schismes, qui se sont perpétués jusqu'à nos jours et comptent un nombre d'adhérents plus ou moins important. Il y a eu d'abord le schisme nestoricn. primitivement cantonne dans les limites de l'empire perse cl qui ensuite a pénétré par ses missions dans les Indes, l'Asie centrale ct jusqu'en Chine. Il en a etc longuement question à l'article Nestorienne *(Église),* t. xi. col. 157-323. Le schisme monophysitc a commencé après le concile de Chnlcédohic (151) el. après de longues controverses cl des péripéties de tout genre, a fini par donner naissance à trois groupes aulocéphalcs : 1° *L'Église arménienne,* qui adhéra officiellement au monophysisme en 191 et dont il a été parlé à l'article Arménie, I. i, col. 1888-1968; 2° *L'Eglise copte monophysitc* et sa vassale *V Église d'Éthiopie,* voir les art icles Monophysite *(Église copte),* t. x, col. 2251-2306, et Éthiopie *(Église d'),* t. v, col. 922-969; 3° *L'Église syrienne jacobite,* ainsi appelée dc Jacques Baradéc qui, en 543, réussit à lui donner une hiérarchie indépendante, voir les articles Antioche *(Patriarcat jacobite),* t. i, col. 1425-1430, et Syhienne jacoditi *(Église).*

Dc ces deux schismes orientaux à base d'hérésie, il faut distinguer le schisme byzantin proprement dil, appt lé assez souvent le *schisme grec* ou le *schisme oriental* tout court, (pii est représenté dc nos jours par les nombreuses Églises autoeéphalcs de rite byzantin issues de l'ancienne Église byzantine. Église d'Élnt de l'empire byzantin, dont elle déborda souvent les limites, surtout après la conversion des nations slaves. C'est cc schisme, ses causes lointaines ct prochaines, son développement, sa nature et ses elTets. qui vont faire l'objet du présent article. De nombreuses colonnes ont déjà été écrites dans ce dictionnaire sur ce vaste sujet. Il y a d'abord le long article Constantinople *(Eglise de),* 1. in.coL 1307-1519. (pii,en plusieurs de scs sections, s'y rapporte directement. \ lennenl ensuite les articles sur les deux principaux coryphées de cc schisme, Photius, t. xn, col. 1536-1601 et Michel (.Éni LAiHE, t. x, col. 1677-1703, et sur les deux conciles unionistes de Lyon (1274), t. ix, col. 1374-1410. ct de Florence, t. vî. col. 21-50. I)u schisme byzantin, dans *n période de préparation, il est également question dans les artichs suivants : Léon I·т *(Saint),* t. ix. col 245-27l ; Patriarcats, t xi. col. 2253-2293; Gouvi.rnp.ment eo iésiasuqui , t. vî. col. 1535-1539:

PIUMAÜTÉ DU PAPE EN O11IEN'I AVANT LE IX4 SIfCLE, t. xm. col. 276-302; Hi'.notiqi e, t. vi, col. 2153-2178 rt aussi dans chacun des articles consacrés aux IV·, V·, VI·, VH· et VHP conciles œcuméniques. Sur l'évolution dc cc .schisme par rapport à la doctrine sur la primauté du pape, il y a l'article PniMAUTé. dl pape en Oiuent a PAKTIIl DU IXe SliiCLI , 1. XIII, col. 357-391. Enfin un article spécial a été consacré a la plupart des Eglises autocéphales <|tii existaient avant la guerre dc 1911 : voir, en dehors de l'article Constantinople, *(Église de),* les articles suivants : Alexandrie, t. i, col. 786-801 ; Antioche, t. 1 col. 1399-1 11G; Bulgarie, t. n, col. 117*1-1236; Bosnie ! Ilrzégovine, t. n, col. 1035-1049; Carlovvitz *(Patriarcat dr),* t. n. col. 1351-1376; Chypre *(Église de),* t. n, col. 2424-2172; Jérusalim *(Église de),* t. vm, col. 997-1010; Russie, t. xiv, col. 207-371. Certaines Eglises pourtant ont été oubliées, telle l'Église de Grèce, lût il y a *ù* signaler, de nos jours, les nouvelles autocéphalies nées des changements opérés dans la carte de l'Europe à la suite de la Grande Guerre» ainsi que les modifications importantes survenues à la plupart des anciens groupements. Malgré tout cc qui a déjà été dit, i) reste donc encore quelque chose à ajouter. Il reste surtout à synthétiser en un tout cohérent les données fragmentaires éparses çà et là, à les compléter el, au besoin, à les corriger, à décrire révolution du schisme depuis scs origines jusqu'à nos jours en insistant sur les causes qui l'ont préparé et maintenu pendant près d'un millénaire, à analyser ses traits essentiels pour en déterminer la vraie nature, à noter enfin scs résultats dans le domaine ecclésiologique en montrant les conclusions qu'en peut légitimement tirer l'apologétique catholique. De là deux sections dans le présent travail.

I. Le schisme byzantin. Aperçu historique. II. Le schisme byzantin. Nature et efîels (col. 1101).

I. LE SCHISME BYZANTIN. APERÇU HISTORIQUE. I. Les causes du schisme el ses premières manifestations, ou période de préparation. IL Le schisme définitif: Photiusct Michel Ccrulaire (col. 1335). 111. Le développement du schisme de la fin du xr siècle au XVe. Les essais d'union (col. 1359). IV. L.» separation à l'état stable (xvr-xx® siècle) (col. 1372).

I. Les causes du schisme et ses premières manifestations. — Comme tous les grands bouleversements sociaux ou religieux, le schisme qui, au milieu du xi· siècle, a séparé définitivement le christianisme byzantin de l'Église catholique romaine a été préparé par dc multiples causes, dont nous découvrons l'existence et l'influence néfaste dès le iv· siècle, au lendemain même de la conversion de Constantin. On peut ramener ces causes à deux groupes : 1. *Les causes directes,* ad ives et vraiment efllcicntes qui, de leur nal ure, tendaient à relâcher les liens de l'unité ecclésiastique : cc qu'on peut appeler les *forces centrifuges;* 2. les *causes indirectes ou matérielles :* événements, institutions, usages, tendances, manières de penser ct de s'exprimer, qui par elles-mêmes n'auraient pas sulli à provoquer la rupture, mais qui l'ont favorisée indirectement en fournissant aux fauteurs du schisme des occasions et des prétextes.

Trois fadeurs principaux ont travaillé à la destruction de l'unité ecclesiastique à partir du n* siècle : le césaropaplsme des empereurs d'Orient, l'ambition des évêques de Constantinople, les antipathies ethniques entre Grecs ct Latins unies à l'orgueil national ct aux rivalités politiques.

/. ZA' cÀv.i/iù/'.i/v.sA/Â·. — Le césaropaplsme, comme le mot l'indique, c'est César, c'est l'État ou le pouvoir civil en général se substituant au pape dans le gouvernement suprême de l'Église; c'est l'État s'adjugeant un pouvoir absolu aussi bien sur le sacré que sur le profane, sur le spirituel <|Uc sur le temporel, ignorant pratiquement la distinction du pouvoir civil et du pouvoir spirituel, ou tout au moins subordonnant celui-ci à celui-là.

Tel était bien l'empire païen. La distinction des deux pouvoirs lui était inconnue. L'empereur païen, qualifié dc *summus pontifex,* possédait à la fois la plénitude du sacerdoce cl la plénitude du pouvoir sur le clergé et les choses sacrées. Ce césaropaplsme absolu est incompatible avec la religion chrétienne, où nous trouvons une hiérarchie investie dc pouvoirs liturgiques spéciaux, qui ne sauraient appartenir à un laïc, cc laïc fût-il revêtu de l'autorité suprême dans l'ordre civil. Un chef d'Élat chrétien ne saurait être souverain pontife, parce qu'il lui manquera toujours le pouvoir d'ordre. Mais il pourra usurper le rôle de dirigeant suprême dans l'Église catholique. C'est cc pouvoir dc juridiction ct même d'enseignement que César peut usurper el qu'il a, en fait, usurpé bien souvent, une fois qu'il est devenu chrétien. C'est pourquoi le terme dc césaropnplsmc désigne bien les intrusions que sc sont permises dans les affaires ecclésiastiques beaucoup de souverains chrétiens aussi bien en Occident qu'en Orient.

Mais c'est surtout en Orient que le césaropapisme s'est donné libre carrière, cl cela dès le iv< siècle, au lendemain même du jour où Constantin s'est déclaré protecteur dc la religion chrétienne. Dès la fin dc l'année 313, nous le voyons commencer à faire l'évêque du dedans en usurpant une fonction proprement papale, celle dc juge en dernière instance dans un conflit purement ecclésiastique, le conflit donalistc. Déboutés de leur plainte par le concile romain d'octobre 313, réuni par l'initiative même de Constantin, les donat istos font appel dc celte sentence ct le souverain prend sur lui dc convoquer le concile d'Arles, en 311, pour donner aux donat istos dc nouveaux juges. El il continuera ainsi pendant tout son règne. Il deviendra bientôt l'instrument docile des prélats dc cour favorables à l'hérésie arienne ct groupés autour d'Eusèbc de Nicomédio. Après avoir convoqué le concile de Nicéc, après en avoir approuvé la définition et la condamnation contre Arius et scs partisans, il se donnera bientôt à lui-même des démentis retentissants. Au moment où il disparait, il est devenu le jouet de l'oligarchie arienne. Il a pris la place de l'évêque de Borne dans le gouvernement général de l'Église.

L'exemple donné par le premier empereur chrétien fut suivi par ses successeurs, surtout par ceux qui gouvernèrent la partie orientale de l'empire, après la division de celui-ci en deux moitiés. Ces empereurs d'Orient poussèrent à l'extrême leur intrusion dans le domaine religieux et agirent en vrais chefs visibles dc la partie dc l'Église comprise dans les limites dc leur territoire. Ils se mêlèrent de tout, du dogme comme de la discipline el quelquefois dc la liturgie, dc la convocation des conciles comme dc l'élection des évêques, spécialement des évêques des grands sièges. Les évêques prirent l'habitude dc s'adresser à eux pour leurs affaires et leurs conflits cl ne songèrent guère à s'adresser à l'évêque de Home. Profitant dc celle situation anormale, les intrigants de tout genre, les hérétiques plus ou moins dissimulés font la cour au basileus, gagnent sa faveur ct par lui passent par-dessus tous les canons, par-dessus même les définitions des conciles œcuméniques cl font promulguer leurs opinions hérétiques comme l'orthodoxie officielle, que tout le monde doit accepter sous peine dc déposition, d'exil el quelquefois de mort. Deux empereurs surtout sont représentatifs du système : Constance 11 (337-361), conduisant les évêques de concile en concile, leur faisant souscrire formules sur formules ct répondant aux évêques du synode dc Milan (355), qui refusaient dc signer la déposition d'Alhanasc comme anticano-

nique : Ma volonté à moi est un canon : Obéissez, ou l'exil. Athanase. *Hist. arianorum,* 33 : ἀλλ* δπερ ἐγὼ βούλομαι, τούτο κανὼν νομιζέσΟω; et Justinien I»r (527-575), légiférant par ses innombrables novelles sur tout l'ensemble de la vie ecclésiastique, soumettant le pape Vigile à mille violences pour lui faire condamner les Trois-Chapitrcs el finissant tristement par la promulgation du décret (pii imposait â tous ses sujets l'hérésie de Julien d'l fallcarnnsse.

Il est vrai que le césaropapisme impérial servit souvent les intérêts de l'Église. Il s'appliqua à ruiner le paganisme, à doter la religion nouvelle de biens temporels cl dc privilèges. Quelques-unes de ses immixtions furent heureuses pour le vrai catholicisme, si bien qu'à coté de l'histoire deses méfaits, on pourrait écrire celle de ses services. Mais, tout compte fait, et mise à part la question de principe, les méfaits l'emportèrent dc beaucoup sur les avantages. Du point de vue de l'unité de l'Église, il produisit trois effets désastreux : la nationalisation de l'Église, l'asservissement du clergé, l'hostilité sourde ou déclarée à l'égard des papes, qui furent souvent obligés de repousser scs attentats ou de s'opposer à scs prétentions.

Dès le n·· siècle, les agissements césaropnpiques des empereurs d'Orient tendent à isoler l'Église grecque de l'Église latine et renforcent son penchant à l'autonomie. Le christianisme oriental revêt un caractère ethnique très marqué. Il parle grec et ne connaît rien en dehors dc ce qui n'est pas grec. Cc caractère s'accentua après la disparition de l'empire (l'Occidcnt et son invasion par les barbares. Avec Justinien, qui reconquit une partie dc l'ancien empire occidental, il y eut bien une légère réaction dans le sens universaliste et catholique. Au Ve concile œcuménique, à la ni· session, on proclama docteurs de l'Église universelle, à coté des grands noms de la patristique grecque, les latins Hilaire, .Ambroise, Augustin et Léon. Mansi, *Concit.,* t. ix, col. 201-202. Mais cette réaction ne dura pas. Les Pères latins furent bientôt complètement oubliés. A partir d'Héraclius (610-611), ce fut l'hellénisation complète de l'empire comme dc l'Église. Celle-ci, étant en fait dominée par le basileus, fait corps avec lui. C'est lui qui lui impose par la force ses décrets dogmatiques, si bien (pic les dissidents dc l'orthodoxie oflicicllе donnent le nom dc *mclkites,* c'est-à-dire *d'impé* riaux,* aux chrétiens qui la professent. Cette nationalisation de l'Église byzantine fait déjà prévoir le schisme comme une conséquence inéluctable pour le jour prochain où les évêques dc Borne devront, par suite des circonstances, demander aide et protection aux nouveaux maîtres de lOccident et esquisseront en leur faveur un rétablissement de l'ancien empire d'Occident. Cet acte sera considéré par les basileis comme une véritable trahison ct l'idée catholique ne survivra pas longtemps, en Orient, aux rivalités politiques qui mettront continuellement aux prises le nouvel empire rétabli par les papes avec les souverains de Byzance.

Une autre conséquence lamentable du césaropapisme fut l'asservissement de la hiérarchie ecclésiastique aux volontés des empereurs. Ce mal, l'Église grecque n'est pas la seule à l'avoir connu. Il a sévi aussi dans la chrétienté occidentale ct l'on sait du reste les longues luttes du Sacerdoce ct de l'Empirc pendant tout le Moyen Age. Mais, à la différence de l'Église d'Occident qui a trouvé d'intrépides défenseurs de son indépendance, l'Église byzantine a eu trop peu de lutteurs, bien qu'elle n'en ait pas manqué complètement. En général, l'épiscopat oriental s'est montré fort docile aux fantaisies dogmatiques de scs basileis. Il est déplorable (pic les prélats byzantins en soient venus à dire communément avec le patriarche Ménas au synode dc Constantinople dc 536, *que rien ne doit sc /aire dans ГÉglise sans l'assentiment et l'ordre de l'empereur* : καί προσήκα μηάέν των τη ἁγιωτάτη Εκκλησία κινουμένων παρά γνώμην του βασιλέα καί κέλευσιν γένεσΟαι. Mansi, *op. cil.,* t. vm, col. 970. Aussi voyons-nous l'épiscopat oriental souscrire en masse aux décrets dogmatiques des empereurs. Sans parler des scandales des conciliabules ariens, qu'on se rappelle la défection des évêques devant Dioscore au brigandage d'Éphèse, les 500 signatures données à Г*Encyclique* de Basilisque, la publication de Г*/lunatique* de Zenon dans tous les patriarcats orientaux, l'alfaîrc des Trois-Chapitrcs, les conciles nionothélites de 038 et 639 approuvant *VEettu'se,* celui de 712 pliant devant Philippique, enfin le grand synode iconoclaste de Hiéria, en 753, auquel participèrent 338 évêques. Cc qui montre bien que les empereurs commandent en maîtres â l'Église byzantine, même quand il s'agit dc questions doctrinales, c'est que les hérésies et les schismes qu'ils ont provoqués par leurs décrets dogmatiques prennent On aussi par leur initiative. Un concile œcuménique, auquel le pape est invité par le basileus et le patriarche, vient régulièrement terminer le conflit et les évêques byzantins retournent a l'orthodoxie avec la même unanimité qu'ils avaient manifestée à s'engager dans le schisme et l'hérésie.

Mais pourquoi y a-t-il schisme ct hérésie? C'est parce que l'évêque de Borne, centre de l'unité, résiste aux basileis, lorsque les intérêts supérieurs de la foi sont en jeu Certes les papes sc sont montrés fort patients et accommodants. Ils ont manœuvré aussi bien qu'ils ont pu pour éviter les conflits ouverts. Mais il y a eu des cas où ils ont dû répéter le *Non possumus* de Pierre. C'est alors que la colère des empereurs s'csl tournée contre eux. Au iv® et au v· siècles, grâce à la sagesse des empereurs d'Occident, les évêques de Borne, sauf le pape Libère, ont échappé aux sévices des basileis orientaux. Durant le schisme d'Acace. Home n'est plus au pouvoir de ces derniers. Mais dès que Justinien a reconquis l'Italie, les conflits ne tardent pas à éclater. Les papes Sllvèrc, Vigile, Martin ler sont arrachés violemment de leur siège et soumis â d'odieux traitements, parce qu'ils refusent de plier devant la volonté impériale. Ou bien les basileis favorisent l'ambition du patriarche byzantin et l'associent â l'exercice de la primauté ecclésiastique qu'ils ont usurpée. Ils soutiennent en sous-main, et quelquefois ouvertement, des prélats italiens en rupture avec le Saint-Siège. Constant II, par exemple, prend fait et cause pour l'archevêque de Bavenue Maurus, qui est allé jusqu'à excommunier le pape Vit alien, et par un décret du lrr mars 666 ordonne que les archevêques de Bavenne seront pour toujours exempts de la dépendance de tout supérieur ecclésiastique, y compris le patriarche de l'ancienne Borne. *Mon. Germ. hist.. Script, rerum Langob.,* p. 350 et 351 en note. Pargoire, *L9Église byzantine dc H27 à 817,* p. 19G-107. De même, en 732, Léon l'Isaurien enlève par décret tout ГIllyricum oriental et les diocèses de l'Italie byzantine au patriarcat romain pour les incorporer au patriarcat byzantin et cela parce que Grégoire III a condamné l'iconoclasme.

Somme toute, pour la période qui va de la mort de Constantin (337) à la fête de l'Orthodoxie (11 mars 813). c'est-à-dire pour une période de cinq siècles, nous trouvons au moins deux cents ans pendant lesquels l'Églisc byzantine fut en rupture plus ou moins complète avec l'Église romaine Ces années de séparation se répartissent sur sept schismes, qui ont préludé au schisme définitif et y ont préparé les esprits. En voici la liste: 1°lc schisme arien, défendu par Constance II et Valons, de 343 à 379; 2° le schisme occasionné par l'injuste condamnation dc saint Jean Chrysostome avec l'appui îles empereurs Arcadius ct Théodose II,

de 101 h I15; 3e le schisme d'Acacc, sous les empereurs Zenon et Anastase, de 181 à 519; f* le schisme â propos du mono! hélisnie, sous Héraclius, Héracléonas, Constant II el Constantin \I Pogonat, de 610 ù 681; 5· la première persécution iconoclaste, commencée par Léon III l'Isauricn et continuée par scs successeurs, Constantin Copronymc, Leon IV cl Constantin VI, de 726 à 787; 6° la rupture occasionnée par l'union adultère contractée par Constantin VI : le patriarche Nicéphore s'abstient pendant cinq ans, de 806 â 811, de communiquer avec Borne, ù cause de cette affaire (ci. Pargoirc, op. *cil.,* p. 296); 7° h· second schisme iconoclaste.sous les empereurs Léon l'Arménien, Michel le Bègue cl Théophile, dc 813 a 843.

*//. L*ambition bi:s patriarches ni; coxstax· t/XOPLE.* A côté du césaropapismc des empereurs, il faut placer, parmi les éléments dissolvants de l'unité ecclesiastique dans les premiers siècles, l'ambition des évêques de Byzance, décorée par Constantin du titre de *noiivcllc Home.* Ce titre dc *nouvelle Rome* résumé bien le programme que ccs prélats ont cherché à réaliser avec une ténacité et un esprit de suite remarquables. Se rendre égaux, dans la mesure du possible, â l'évêque de Borne, tel a été leur rêve.

L'entreprise sans doute était ardue. Elle était même absolument irréalisable du point de vue de la foi catholique. Home, en effet, avait reçu de l'apôtre Pierre un titre incommunicable dans le domaine religieux. En y fixant pour toujours son siège, cet apôtre en avait fait la capitale de l'Église catholique, dont il était le chef suprême par sa primauté. Celle primauté, avec les privilèges qu'elle entraîne, il l'avait laissée en héritage à scs successeurs sur le siège de cette ville. Tel est le fait dont témoigne la tradition des premiers siècles malgré certaines voix passagèrement discordantes. Ce fait, les évêques de la nouvelle Home ne firent pas de difficulté de le confesser en certaines circonstances particulièrement solennelles. Mais, sans prétendre, pendant la période qui nous occupe, â la primauté universelle, ils ont essayé de conquérir pour leur siège tous les privilèges qui pouvaient leur donner un air d'égalité avec le pontife romain. Dans la poursuite de ce but. ils ont trouvé dans les empereurs des auxiliaires naturels. Ceux-ci s'étant arrogé en fait une primauté usurpée sur l'Église orientale, ont associé à l'exercice de celle primauté les évêques de leur capitale el ont appuyé, dans les conciles, leurs efforts pour grandir leur siège.

Il faudrait ici entrer dans les détails el raconter par quels moyens et par quelles étapes successives l'évêché (le Byzance, dont le premier titulaire sûrement attesté ne remonte pas au delà du début du iv· siècle, est devenu, d'humble suffragant de la métropole d'Héraelée de Thrace, le plus puissant patriarcat de l'Oricnt. Moins d'un siècle a sulll à celle ascension. Commencée au concile de Constantinople de 381. qui marque la lin dc la controverse arienne, elle est arris ce à son tenue au concile de Chalcédoine de 151, qui l'a consacrée par scs canons. \ oir Co n s i\x τιν o ii.ı *(Ëglisc dr),* t. m. col. 13*21-1335, el Pa t iu a iic \ ts, t. Xi, col. 2253 sq.

1° *Lr principe.* — Happelons tout d'abord le principe <pie les évêques dc la nouvelle Borne ont mis en avant pour atteindre leur but. Cc principe n'est autre que celui (pii a été généralement appliqué dans l'organisation hiérarchique de l'Église. en Orient surtout, dès le m* siècle commençant : · Le rang des évêchés dans la hiérarchie est déterminé par le rang civil des villes dont ils portent le titre. L'organisation ecclésiastique copie l'organisation civile. Plusieurs canons de conciles orientaux (le 9* canon du synode d'Antioche de 311, le 31· canon apostolique, les canons 12' et 17r de Chalcédoine, le 38· canon *in Trullo)* consacrent ce principe el quelques-uns ajoutent expressément que, si une ville subit quelque changement sur l'échelle de la hiérarchie civile, par exemple si elle devient métropole d'une province ou cesse de l'être, l« changement affectera aussi le rang du siège épiscopal du lieu. Il suffisait aux évêques de la nouvelle Home de faire l'application de cette règle au siège de l'ancienne Home en passant sous silence la véritable raison de la prééminence dc cc .siège, c'est-à-dire la succession apostolique dc Pierre, prince de s apôtres. Iis n'y manquèrent pas et raisonnèrent ainsi : parce que Home était la capitale de l'empire, l'évêque de celte ville a obtenu le premier rang, τχ πρεσβεία. Comme Constantinople est devenue une nouvelle Borne, résidence de l'empereur ct du Sénat, l'évêque de cette ville doit occuper le second rang après celui de l'ancienne Borne et recevoir les mêmes privilèges que celui-ci, τὰ ἰσα πρεσβεία. Pour obtenir le premier rangea Orient et des droits supérieurs de juridiction, l'évêque de Constantinople ne pouvait faire valoir que ce titre séculier de nouvelle capitale de l'empire. Pour qu'il fût valable, il n'y avait qu'à supposer un précédent el affirmer que l'évêque de Borne avait reçu «des Pères, la première place dans la hiérarchie, avec d'autre* privilèges, en considération du rang de capitale de sa ville épiscopale.

2® *Le 26· canon de Chalcédoine.* — L'idée n'est qu'insinuée dans le 3· canon du concile de Constantinople dc 381 ainsi conçu : · L'évêque de Constantinople a la *primauté d'honneur* (mot à mot *: les prérogatives de l'honneur,* τα πρεσβεία τη τιμή) après l'évêque de Borne, parce que Constantinople est une nouvelle Borne. » Elle est explicitement formulée dans le 28· canon du concile dc Chalcédoine. présenté comme une simple répétition du canon précédent.

‹ Suivant en tout les décrets des saints Pères et connaissant le canon des 150 Pères très amis de Dieu qui vient d'être lu, nous décrétons, nous aussi, la même chose et donnons notre suffrage nu sujet des privilèges (xtpl τών πρχσβχίων) dc la très sainte Église de Constantinople, la nouvelle Borne. *(Test, en efiet,* d *bon droit que les Pères ont déféré au siège de l'ancienne Rome ta première place (ou ses privilèges), parte que cette ville était souveraine (~* le siège de l'empereur, la capitale de l'empire) : χχ· γχρ τώ θρύνω τή πρχσβυτχρα 'Ρώμη , διά το βασιλιύχιν την πο/.ιν έχείνην. ο: πχτίρχ χιχοτω ἀποδεδώζασι τχ πρχσβχία. *Mus par la même considération, les ISO Pères très aimés de Dieu ont assigné des prérogatives égales* (τα ίσχ ποχτύχΐχ =» les mêmes privilèges) *au très saint siège de ta nouvelle Rome,* estimant avec raison que la ville honorée de la présence du basileus et du Sénat ct Jouissant de prérogatives égales à l'ancienne Borne impériale doit monter en dignité egalement dans les affaires ecclésiastiques, tenant le second rang après elle: κχΐ xv τοι ἐχκλησιχστ(κοί . ὠ ἐχιίνην, μεγχλυνεσόαι πριγμχσι, ε<υτχρχν μιτ izir/ην ὑαχρχο^σχν.

En conséquence, les métropolitains seulement des diocèses (civils] de Pont, d'Asie et de Thrace cl dc plus les évêquesql se trouvent dans les régions barbares rattachées à ces diocèses seront ordonnés par le susdit très saint siège de la très sainte Église de Constantinople, c'est-à-dire que chaque métropolitain des susdits diocèses [civils] ordonnera les évêques de sa province avec le concours des évêques suffragants, comme il est prescrit par les saints canons, tandis que, comme il a été dit. lrs métropolitain* des susdits diocèses [civils] seront ordonnes par l'archevêque dc Constantinople, après (pic l'élection régulière et conforme à la coutume lui aura été notifiée. · Mansl, op. *cil,,* t. vil, col. 369.

Ce texte» d'une rédaction laborieuse, appelle de nombreuses remarques, car il est loin d'être la clarté même.

Notons tout d'abord que, du point de vue juridique, ce canon ne saurait être considéré comme un décret vraiment authentique dc tout le concile de Chalcédoine. Il ne fut signé, en effet, que par deux cents évêques environ sur plus de cinq cents que compta le concile, dans une session (la xs*, 31 octobre 151) â laquelle n'assistèrent ni les légats romains, présidents du concile, ni les commissaires Impériaux. Le lendemain, à la xvi* session, les légats romains protestèrent

contre cc décret ct exigèrent que leur protestation fût insérée aux actes. De plus, le pape saint Léon, malgré des sollicitations pressantes, le rejeta ct l'abrogea expressément : *m irritum mittimus,* écrit-il à l'impératrice Pulchérie, *ct per auctoritatem beati Petri apostoli, generali prorsus definitione cassamus. Epist.,* cv, *Ad Pulcheriam augustam, P. L.,* t. 1 iv , coi. 1000. Cf. article Léon Ier *(Saint),* t. ix, col. 260-267. Ces protestations obtinrent leur effet, au moins sur le moment, ct les premières collections canoniques orientales omettent Je 28r canon de Chalcédolnc. Dans la pratique, cependant, comme nous le verrons plus loin, empereurs et patriarches nc tinrent aucun compte des condamnations romaines.

Remarquons ensuite la différence qui existe entre le 3* canon des 150 Pères dc Constantinople et le présent décret. A en croire les évêques chnlcédoniens, celui-ci nc serait que la répétition de celui-là. Mais leur affirmation ne résiste pas à l'examen. Le 3· canon de Constantinople ne parlait que d'une simple préséance honorifique pour l'évéque de la nouvelle Rome : τὰ πρεσβεία τῆ τιμήε. Le canon chnlcédonicn supprime les mots τῆ τιμή ct laisse entendre par sa finale qu'il s'agit d'octroyer à l'évêquc de la capitale autre chose qu'une simple préséance, c'est à savoir la juridiction supérieure sur les provinces ecclésiastiques dc trois diocèses civils et sur les évêchés sis en terre barbare. Il va plus loin; il pousse l'audace jusqu'à demander des prérogatives égales à celles du siège romain. Enfin, il ose exprimer tout haut ce que le 3· canon ne faisait qu'insinuer discrètement : le siège de l'ancienne Rome a reçu scs privileges (ou le premier rang) (τα πρεσβεία), *des Pères* en considération du rang dc capitale de l'empire occupé par cette ville ».

Il faut ensuite se demander : 1. qui sont ces Pères qui ont *attribué* à l'évêque de Rome la primauté ou les prorogatives dont il jouit; 2. quelles sont ces *prérogatives,* ccs πρεσβεία dont ils l'ont doté? Ces Pères, sans doute réunis en quelque concile, nous les cherchons vainement dans l'histoire dc l'Église. L. Duchesne désespère dc les trouver. *Églises séparées,* p. 195. L. Batiffol, *Le Siège apostolique,* 2· éd., Paris. 1921, p. 557, y voit les 150 Pères du concile de 381 ; cc (pii est en opposition avec le texte même du 28e canon, qui distingue bien les Pères ayant accordé la primauté au siège dc l'ancienne Rome des 150 Pères qui, mus par la même considération que les premiers, ont concédé des privilèges égaux au siège dc la nouvelle. On pourrait songer au concile de Nicéc ct à son G· canon ainsi conçu : · Que les vieux usages reçus en Égypte, en Libye et dans la Pentapole restent en vigueur, en sorte que l'évêque d'Alexandrie ait autorité sur toutes ces provinces, puisque l'évêquc qui est à Rome a coutume d'en faire autant. De même, qu'à Antioche et dans les autres provinces les prérogatives soient maintenues aux Églises. Mais les Pères dc Nicéc n'accordent ici aucun privilège à l'évêquc dc Rome, ils s'autorisent de l'exemple qu'il donne dc l'exercice d'une juridiction immédiate sur les évêques d'Italie pour confirmer à l'évêque d'Alexandrie une juridiction semblable sur les évêques d'Égypte, et aux autres sièges les privilèges déjà acquis. Le concile de Nicéc n'a donc rien donné à l'évêquc dc Rome et s'est abstenu de légiférer sur son compte. Mais à quoi bon nous évertuer à trouver ce qui n'est qu'une invention des rédacteurs du 28* canon en quête d'un considérant pour appuyer leur demande de privilèges en faveur du siège dc la nouvelle Rome?

Mais dc quels privilèges s'agit-il? C'est ici que la difficulté de l'exégèse s'accroît. Le mot employé, τὰ πρεσβεία, désigne étymologiquement toute marque d'honneur accordée au plus âgé. puis un privilège d'héritage par droit d'alncssc. Enfin cc mot a pris le sens général dc privilège, prérogative, droit obtenu par privilège. Dans le langage canonique de la période patristique les πρεσβεία sont donc des marques d'honneur, des prérogatives, des droits obtenus par privilège ct n'appartenant pas à tous. Si nous nous référons aux documents contemporains pour déterminer le sens dc τὰ πρεσβεία, nous trouvons qu'il signifie souvent *la première place,* celle qui est accordée nu plus âgé, le *droit dc préséance* et, si l'on veut, la *primauté,* à condition d'entendre ce mot dans le sens d'une *simple préséance honorifique.* C'est manifestement le sens du mot τὰ πρεσβεία dans le 3· canon du concile de Constantinople : τὰ πρεσβεία τῆ τιμή , c'est-à-dire la primauté d'honneur, la préséance honorifique. C'est aussi dans le même sens que les Beres de Chalcédoine emploient ce terme dnns la lettre même qu'ils écrivent au pape pour lui demander d'approuver le 28« canon. Ils disent : « Nous avons confirmé le canon des 150 Pères ordonnant que le siège dc Constantinople ait *la première place* (la *primauté),* après votre siège très saint, étant placé au second rang : τὰ πρεσβεία τον Κωνσταντινουπόλεω ἐ/ειν δεύτερον τεταγμένον, » *Epist.,* xcviii, *inter Leon., P. L.,* t. 1 iv ., col. 958 A. Dans la lettre qu'il adresse au pape à la même occasion, Anatole sépare très nettement le droit de préséance des privilèges juridictionnels; il omet également l'épithète τὰ Ισα, ct postule pour l'évêquc dc Constantinople *l'honneur et la première place, ττμ* τιμήν καὶ τὰ πρεσβεία, après le siège dc Rome. *Epist.,* ci, *inter Leon. Ibid.,* col. 982 B. Pour l'empereur Marcicn, dans sa lettre à saint Léon, tout se réduit à une simple préséance : *ut post apostolicam Sedem Constantinopoîitanus statim episcopus secundum habeat locum, quoniam splendidissima urbs junior Horna appellatur. Epist.,* c, *inter Leon., ibid.,* col. 973 B.

Quant à saint Léon, dans scs réponses aux intéressés, il repousse le 28e canon surtout parce qu'il viole les préséances établies par le concile de Nicéc qui. d'après lui. a accordé le second rang après Rome à Alexandrie et le troisième à Antioche. Il a donc vu dans les πρεσβεία surtout un droit de préséance. Mais il fait aussi allusion à la finale du canon, à la juridiction usurpée sur les métropolitains des trois diocèses; bien plus, il semble attribuer à Anatole l'intention d'empiéter sur les droits d'Antioche ct d'Alexandrie. *Epist-,* evi, *Ad Anatolium, ibid.,* col. 1003 B, 1007 B. On est étonne qu'il n'ait pas élevé de protestation directe contre l'affirmation contenue dans le canon : « C'est à bon droit que les Pères ont attribué au siège de l'ancienne Rome scs privilèges, parce que cette ville était la capitale dc l'empire. » Aussi bien, dédaignant de défendre sa propre cause, il a surtout insisté sur la violation des droits d'Alexandrie. d'Antioche et des métropolitains des trois diocèses. La vraie raison de ccttc attitude est. croyons-nous, qu'il n'a pas vu la négation de la primauté romaine de droit divin dans le texte du 28· canon. Il y a simplement découvert une manœuvre ambitieuse de l'évêquc de Constantinople pour s'arroger une sorte dc primauté sur tout l'Ôrient.

Que les Pères de Chalcédolnc, aussi bien ceux qui souscrivirent au 28· canon que ceux qui refusèrent dc l'approuver, aient reconnu la primauté de juridiction de l'évêque de Rome sur l'Église universelle, cela ne fait aucun doute. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir les actes même du concile ct en particulier la lettre si déférente que les signataires du canon écrivirent au pape saint Léon pour lui demander de l'approuver el dc le confirmer par son autorité. Ils saluent en lui l'interprète de la voix de Pierre, celui qui a reçu du Sauveur la garde de la vigne, c'est-à-dire de l'Église entière, la tête dont ils sont les membres, le père dont ils sont les fils. *Epist-,* xcvm, *inter Leon., P. L.,* t. 1 iv . col. 951 sq. Il faudrait citer aussi la lettre que le patriarche Anatole, le principal intéressé dans

cette alTaire, écrivit au pape â cette occasion. Impossible île reconnaître d'une manière plus explicite l'univenelle primauté de juridiction du pontife romain, Qu'il suffise dc rapporter le passage suivant : *Sedes ConstantinopoUs habet patrem thronum apostolicum vestrum, pnrcipuo atque excellenti modo seipsum vobis canjungens, ut ex vestra de ipsa sollicitudine omnes quidem intelligant vos, jamdiu ipsius commodis consulentes, etiam nunc eamdrm curam habere dc illa. Epist.,* r.i, *inter Leon., P. L.,* t. 1 iv, coi. 984 A. Le même Anatole écrivit au pape, en 454, une autre lettre où il déclare n'avoir été pour rien dans la rédaction du 28* canon, ajoutant que. du reste, cc qui avait été fait ne pouvait avoir de valeur sans la confirmât ion du pape : *cum et sic gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati vestnr Lentitudinis fuerit reservata. Epist.,* cxxxn, *inter Leon.,* col. 1081 A.

Comment, après ces déclarations et d'autres semblables qu'on pourrait citer, s'arrêter â l'idée que les Pères de Chalcédolnc sc sont contredits grossièrement rl ont voulu nier dans le 28e canon cc qu'ils affirment ailleurs très clairement? 11 faut dès lors donner à cc canon une interprétation qui tienne compte des véritables sentiments de ses auteurs à l'endroit de la primauté romaine. Au fond, ce que les rédacteurs de ce canon demandent pour l'évêquc de Constantinople, c'est d'abord qu'il ail la préséance sur tous les autres évêques d'Oricnt et d'OccIdcnt ct vienne immédiatement apres l'évêque de Home; c'est ensuite qu'on lui reconnaisse en droit ce qu'il a déjà usurpé en fait, c'est-à-dire la juridiction supérieure sur les trois diocèses civils de Thrace, d'Asie el de Pont cl les évêchés circonvoisins, ce qu'on peut appeler des droits patriarcaux, une primat ie semblable à celle que le pape exerce sur l'Italie et l'Occident en généraI. Ce qui est irréductible à la vérité historique el à l'orthodoxie, c'est le considérant par rapport au siège de l'ancienne Home qui accompagne la demande. Qu'on traduise le terme τὰ πρεσβεία par *primauté* ou *privilèges,* on arrive toujours à un sens inacceptable par rapport au Siège romain. 11 n'est pas étonnant (pie. de bonne heure, les anciens Byzantins et après eux tous les dissidents orientaux aient vu dans ce considérant une négation de la primauté dc droit divin de Pévêque de Borne et l'afUnnation soit d'une simple primauté honorifique. soit d'une véritable primauté de juridiction, mais d'origine purement ecclésiastique, sujette par conséquent à disparaître et susceptible d'être transportée ailleurs. Dès le ix· siècle, et peut-être déjà dès le vin·, il s'est trouvé, à Byzance, des logiciens pour tirer celte conséquence du principe énoncé. Du même principe sont sorties toutes les primaties nationales, toutes les Églises aulocéphales que nous voyons dc nos jours, (h· n'est donc que par le contexte de l'hlstoirc que l'on peut écarter le sens fâcheux que suggère naturellement le texte même du canon. Mais le contexte dc l'histoire sera vite oublié. Le jour viendra bientôt où l'on s'en tiendra aux mots employés et où on leur fera dire tout ce qu'ils expriment dans leur sens obvie et usuel, à savoir ce principe fondamental sur lequel repose le schisme byzantin : la négation de toute primauté dc droit divin dans l'Église, la possibilité dc transférer la primauté de droit ecclésiastique d'un siège à un autre, la multiplication enfin des primautés ecclésiastiques suivant le nombre des capitales d'États Indépendants.

3° *l.e fonctionnement du synode permanent.* — Le 28· canon de Chalcédolnc. sur lequel nous venons de nous étendre, n'avait d'autre but que d'ériger en droit ce qui existait déjà en fait. Les privilèges qu'il demandait pour le siège de la nouvelle Borne avaient déjà passé dans l'usage courant, comme le disent, du reste, expressément les Pères du concile el Anatole dans leurs lettres à saint Léon. Le concile dc 381 lui avait déjà octroyé le second rang après l'évêquc dc Home, sans que celui-ci eût été consulté. A partir dc cette date, avait commencé *à fonctionner, à* Constantinople, l'organe qui a reçu le nom dc *synode permanent,* σὐνοδο ἐνδημουσα. L'évêquc de la capitale en était le président naturel et se trouvait par le fait même investi d'une sorte de juridiction supérieure sur tout le clergé dc l'empire d'Oricnt, sans en excepter ccs exarques et métropolitains supérieurs qu'on appellera bientôt les patriarches. Alors que l'évêquc de Home, à partir du il· siècle, nc réunissait habituellement son concile romain qu'une fois l'an, a l'anniversaire dc son couronnement, Tévcque de Constantinople siégeait presque en permanence, avec les prélats dc passage dans la capitale, pour s'occuper des appels dc tout genre adressés à l'empereur par le clergé d'Oricnt. Car, malgré les défenses du concile dc Sardique, les divers membres dc ce clergé en appelaient sans cesse au souverain. Sur lu nature ct le fonctionnement du synode permanent voir ce qui a été dit à l'article Constantinople *(Église de),* t. m, col. 1327-1329.

L'institution du synode permanent favorisa les intrusions de l'évêquc dc la capitale dans le gouvernement des diocèses et des provinces ecclésiastiques les plus rapprochées de ce centre. Dès que surgissait quelque difficulté dans les élections des métropolitains ou des évêques des diocèses civils de Thrace. d'Asie ou dc Pont, on en appelait ou au basilcus ou à l'évêque de Constantinople, quand celui-ci ne prenait pas les devants. Nous voyons même saint Ambroise recourir à Nectaire pour obtenir la déposition du clerc milanais Géronce. qui s'était fait consacrer métropolitain de Nicomédie. Sozomène, *Hist, eccl.,* L VIII. c. vr. Ces intrusions avaient quelque excuse dans le fait qu'elles étaient souvent sollicitées par les intéressés cux-mi-mcs. Elles n'en étaient pas moins de nature à troubler l'organisation ecclésiastique établie par la législation de Nicéc ct les canons mêmes du concile de 381. Au bout de quelques années, l'évêquc byzantin sc trouva être en fait le vrai patriarche des vingt-huit provinces ecclésiastiques que comprenaient les trois diocèses civils de Thrace, d'Asie et de Pont. La finale du 28· canon de Chalcédolnc ratifie un fait accompli. Voir un aperçu sur ces intrusions dans le même article Constantinople *(Église de),* t. m. col. 1321-1326.

La même institution du synode permanent fournissait à l'évêquc dc Constantinople l'occasion de sc mêler parfois des alïaires d'Alexandrie ct d'Antioche. A In veille même du concile dc Chalcédolnc, nous voyons Anatole ordonner, contre tout droit, Maxime d'Antioche. C'est donc à une suprématie sur tout l'épiscopat dc l'empire d'Oricnt que visent les évêques de la nouvelle Home, ct cela rentre dans leur programme d'égaler l'évêquc de l'ancienne. Le concile de Chalcédoinc est invité à faire passer dans le droit d'une manière détournée cet te primauté orientale. Par ses canons 9 et 17. il statue qu'en cas de conflit entre un clerc ou un évêque ct le métropolitain de la province, le plaignant peut en appeler soit à l'exarque du diocèse civil dont fait partie la province, soit au siège de Constantinople. Certains critiques ont pensé que, dans ces deux canons, le litre d'exarque ne désignait que les métropolitains supérieurs d'I léraclée de Thrace, d'Éphèsc cl dc Césaréc de Cappadoce, à l'exclusion des patriarches proprement dits, c'est-à-dire des évêques d'Alexandrie. d'Antioche et de Jérusalem. Cf. article Patriarcats, t. x i, col. 2262 ; Duchesne. *Histoire ancienne de P Église,* t. iu, p. 462. Mais d'autres volent désignés par ce terme tous les prélats orientaux à juridiction interprovinciale qui seront bientôt appelés ‹ patriarches ». Justinien l'a ainsi entendu dans sa CXX.11I· novelle. Cf. I lefele-Leclcrcq, *Histoire des conciles,* t. n, 2· partie,

l› 792-797. Λ notre avis. In portée de ccs deux entions vu blell jusqu'aux patriarches, ή l'exception évidemment du patriarche d'Occidcml, qui tient In première place. Par le fait qu'on adjuge le second rang à l'évêque ‹li Constantinople, on entend lui subordonner, à l'orrasion, tous les prélats orientaux et c'est bien ainsi que. dans In pratique, les évêques de hi capitale ct lrs empereur» l'ont compris. Cc droit d'appel facultatif accordé au siège dc Constantinople est un nouveau pas dans l'assimilation avec le siège romain. C'est une sorte d'équivalent du droit reconnu un peu l imidenicnt .in siege dc Pierre par les canons de Sardlquc.

1° *L'annexion dr ΓIllyricum oriental.* - Voilà donc l'évêque de la nouvelle Borne devenu primat de tout l'Orlmt, doté d'une large circonscription patriarcale, accrédite pour recevoir des appel* de tout Portent. Il n'est pas s.'iti'fidt cependant. Lors du partage de l'enqdrc romain en deux moitiés, lr diocèse de l'Illyricum orientai. dont la capitale est Thcssolonlque, a bien passe sons l'autorité de l'empereur d'Orient, mais au point de vue cc(h'siast ique, lrs provinces dc cr diocèse sont restées sous la juridiction supérieure ‹lc l'évêque de Home (pii les gouverne pur l'intermediaire de l'évêque de I lie· saloniqur, vicaire du Siège apostolique Mais Γ Illyricum oriental ne devrait-Il pas être, au point de vue ecclésiastique, rat taché à l'empire d'Orient et constituer une sorte d'exarchat ou patriarcat, au même litre que les autres diocèses, ou bien avoir le sort des trois diocèses dr Thrace, d'Asie et de Pont? La seconde solution agrée davantage aux évêques dc Constantinople, Aussi essaient Ils, dès avant le concile dc Chnlcedoine, d'cnl· ver tout ce territoire oriental au patriarcat romain Le 1l juillet 121, Théodose *II, docile sans* doute à in suggestion d'At liens, publiait un décret dans ce sens. **I/**Illyrii uni était soumis nu contrôle supérieur de l'évêque de Constantinople, parce que cette ville jouit des prérogatives de l'ancienne Home ». Si le pape Boniface i,r n'avait protesté énergiquement en faisant intervenir l'empereur d'OccIdcnt Honorius, le décret eût été appliqué. Mais Théodore H céda aux remontrances dc son oncle cl, s| la loi m* fut pas enlevée du code, son effet du moins fut suspendu. Le ne fut pas la seule tentative des patriarches byzantins pour s'annexer cet l c région. En 53l nous voyons le patriarche Epiphane se mêler dc l'affaire d'Etienne de Larissa. Celui ci en appelle au pape Boniface II; ce qui n'impêche pas Epiphane dele déposer, sûr qu'il est de l'appui de Justinien. Cf. J. Pargoire, *L'fajltsc byzantine dr 627 ù* Λ/7, p. 17 18; V. Grume), *Urgente* du patriarcat de Constantinople,* n. 2211 222. .Malgré bien des tiraillements, cn dépit des schhmi s ‹|ul survinrent, les papes maintinrent tant bleu que mal leur suprématie sur ces provinces, jusqu'au Jour où Leon llsaurhn les leur enleva définit ivenient par un coup de force (732). Les r« clamai ions romnims ne cessèrent pas pour autant. Elles se tirent entendre bien souvent dans la suite, au cours de» négociations avec In rOur byzantine. et ne contribuèrent pas peu à aigrir les relations entre les deux Eglises. Ce qui ressort bl‹ n de ces tentatives des évêques de Const nntinoph , r'‹ 'l (pt'ils ont rêvé d'une sorte de dyarchic ‹ celé%histi(|iic calquée sur la dyarc hic politique. Quand celle ci n ct ssé du côté de ('Occident, toujours guidés par leur fameux principe, ih ont élevé des prétentions «meure phis ‹ xorbit antes.

5· *L'origine apanMique du* μ μ /γ *constunlinopolitain.* Quoiqu'ils IIm» ni cependant, leur siège usait, par rapport au siège romain, une Infériorité originelle que ri‹ n ne m mbluit pouvoir combler : il n'étnll pas de fondation apostolique. Or, il arriva que,durant le long schisme d'Arucc ou p‹ u après, un faussaire ne chargea d‹ déllvn r .iu s|èg‹ dv Byzance le brevet d'npostolh lté qui lui manquait Aux environs de 525, un certain prêtre Procopc, sous h· pseudonyme dr Dorothée de Tyr, avança quo l'évêché de Byzance avait rte fondé par l'apôtre saint André, qui lui avait donne pour preuder pasteur non disciple Slachvs, celui là même dont parle enhit Paul dans *Vfipttrr aux Homains,* χνι, 9. *Ct. P. G.,* t. xcit, col, 1059 1076. Ainsi à Pierre le Coryphée on fient oppo&er son frère André le‹ Protocille *. Lu légende eut un rapide .succès. Dès le début du vir siècle, elle était déjà entrée dons le courant de hi tradition byzantine. Elle s'imposa bientôt dans l'Occidenl lui même et Baronius Γη Insérée dons son édition du martyrologe romain, au 31 octobre, *(.t. S.* Vallhé, *Origines de ΓLglisc de Comdantinople,* dans les *Lrhon d'Orient,* t. x, 1907, p. 287-205; Pargoire,op. *rit.,* p. 19.

6° Lr *litrt dc patriarche a'cuntfnlqur.* L'ambition de Comdantlnople fit un autre éclat sur la lin du vr siècle. Au synode de 588, réuni pour examiner une accusation contre le patriarche d'Antioche rt auquel assistèrent les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche, Jean I\ le Jeûneur, patriarche de Constantinople, sc lit décerner le titre de ▮ patriarche œcuménique « comme une dénomination réservée désormais à lui seul cl à ses successeurs. Cette épithète *d'acumênlque,* appliquée à un évêque, n'était pas nouvelle dans l'Eglise. L'évêque Olympios d'Evaza Pavait donnée à Dioscore d'Alexandrie durant le brigandage d'Éphèse en 119. Suint Léon, au concile de Chaleédoinc, le pape Hormisdas en 518, le pape Agaplt en 536 l'avaient reçue de la bouche d'Orientaux; des synodes consliintinopolltain.% tenus en 518 cl en 536, des rescrits de Justinien en avaient honoré les patriarches Jean II, Epiphane, Anthlmc et .Menas. Quelle était au juste sa slguilh ation? Il est dilllclle de le dire. SI on In traduit fini ‹ universel », le pape seul la mériterait en un certain sens, à cause de sa Juridiction universelle sur toute l'Eglise. Dans la bouche de Jean IV le Jeûneur, le litre parait bien viser à une sorte de .suprématie sur tout l'épiscopat de celle οἰκουμὲ'/η, de ce petit monde qu'est l'empire byzantin. Les circonstances dans lesquelles Jean revendique cc litre pour lui seul favorisent cette interprétation : c'est lui qui préside le synode qui va juger le titulaire d'Antioche; i) allirme doue par là son autorité sur les autres patriarches d'Orient. Il n'entend certes pas englober sous son obédience le patriarche même de Home dont il a clé obligé de recommitre la primauté, Cf Pargoire, op. *cil.,* p. 16. Quoi qu'il en soit, ce titre de patriarche œcuménique m* dit rien qui vaille pour l'unité de l'Eglise cl In primauté de droit divin de l'évêque de Home. Il est de signification aussi imprécise, aussi équivoque, aussi trouble (fin· les τὰ npeooeîa du 28‹ canon. On sait (jue les papes l'éhige II et Grégoire le Grand protestèrent ciicrgiffuemenl contre celle appclhdlon ambitieuse sans obtenii que Jean cl son successeur (Syriaque y renonçassent, tics deux papes eurent beau défi mire â l'apocriilalre romain à Constantinople dc communiquer *in tacri»* avec eux. Ils ne purent venir à bout di· leur résistance, qu'nppuyail nu moins incite· ment l'empereur Maurice. Le pape Boniface III fui plu» heureux, non auprès du patriarcheCyrhique, mais auprès dc l'empen-m I'hocus qui. en 607, publia une constitution retirant nu patriarche de Gonslnntlnople le fameux lllrecl reconnaissant lu suprématie romaine. Sa victoire ne fut que d'un moment. Phocas disparu, les successeurs de Gyrlaquc reprirent le litre ambitieux qu'ils ont garde jUMfii'à ce Jom il n'est pas inutile de remarquer «pu* saint Grégoire, (lotis scs nombreuse» lettres relatives au titre de patriarche œcuménique, n'operçoll, dons ce litre, aucun attentat à In primauté romaine. Ses protest niions ne visent qu'à fairerespecter les droits d'Ah x.imlrie cl d'Antioche Or, Anastase d'Antioche et Euloge d'Alexandrfo n'uttachèrent aucune Impôt tance à la fantaisie «le leur collègue de (ams

tantinople. Comme l'écrit fort Justement h· P. Vallhé, cn Orient on ne vit dans l'emploi du titre en question qu'une vaine formule, ou bien la précision des pouvoir* qu'avalent accordé* successivement à celui-r| le. 3* canon de Constantinople, le 28r rt aussi les 9* et 17· canons de Chalcédolne. Le patriarche dc Constantinople était déclaré ‹i <um<-ni<|ue dan* l'empire romain d'Orient, celui auquel toul< » 1rs causes pouvaitni être porter* en appel, sans préjudice du siège dc Home, qui restait toujours l'autorité suprême. *Saint Grégoire le Grand ri If tiln dr patriarche (reuménique,* dans les *fallut d'Orient,* t. ni, 1908, p. 170 171. Voir aussi Bargain·, op. r//., p. 19 51. L'étonnement dc Home ct dc lOcddcnt devant la manifestation dc Jean le Jeûneur vient sans doute de cr «pi'on tenait pour inexistante la législation du concile dc Chnlcédolnc et qu'on oubliait en particulier 1rs canons 9 cl 17.

7e Z.Γ4 *prétention* du concile (mini Srrtr* l aut-il voir dans la condamnation portée par le \ P concile (681) contre In mémoire du pape Honorius un secret désir de l'épiscopat byzantin ct dc son chef d'humilicr la vieille Home? On l'a pensé, encore que d'autres raisons plus avouables aient été mises cn avant. En dernière analyse ces raisons ne devaient pas manquer de force, puisqu'elles ont déterminé h pape saint Léon 11 A accepter, en l'expliquant, la *damnatio memaria* de son prédécesseur. Voir l'article I loNoniv* I*f, t. vu, col. 93-132. Mais il demeure incontestable qu'un véritable antagonisme à l'endroit de l'Églisc romaine se révèle aussi bien dans l'esprit général que dans la rédaction dc plusieurs des canons du concile dit Quint-Sexte (692). Voir son article, t. xm. col. 1581-1597.

Sous la présidence du patriarche de Constantinople, les prélats byzantins se posent cn législateurs de l'Églisc universelle et font la loi à l'Église romaine elle-même. C'est le point culminant des ambitions byzantine*. Il semblerait qu'on voulût tirer la conséquence du principe énonce dans le 28* canon de Chaicédoinc. Le siège dc la vieille Home a eu le premier rang, parce que cette ville était la capitale de l'empire ct le séjour de l'empereur Maintenant que Borne n'est plus capitale, son évêque n'a qu'û obéir et à s'effacer devant l'évêque de la nouvelle capitale. Cependant, cette première tentative dc maîtriser l'Églisc romaine et dc prendre le pas sur elle est encore timide, car elle se couvre de l'autorité d'un concile œcuménique dont le pape est censé faire partie. Les Pères *in Tnillo.* en elïct, présentent leur assemblée comme une simple continuation du \ I· concile Œcuménique, rt ils comp lent sur l'empereur Justinien II, tout gagné à leur projet, pour obtenir dc force la signature «lu pape. C'csl pour cela qu'à la lin des actes, ils laissent en blanc la place de cette signature immédiatement après celle du basilcu*, qu'on a prié dc signer le premier *et avant la nignaturr dr l'éüéque dr Cundantinoplf* et dc* ordres patriarches orientaux, représentés par dc simples vicaires Le· fait qu'on met le pape avant h· patriarche* de Constantinople prenne qu'on reconnaît encore· sa primauté* Or. malgré toute* le* démarche* ct toutes le* menuees de Justinien 11, l'approbation romain· désirée ne· vint Jamais Le dernier pape· qui *c soit occupe ele cette* alhilrc, Jean \ l II, sc contenta dc recevoir ceux des canon* du concile qui n'étaient pa* en opposition avec la foi orthodoxe, le·* bonne* mœurs et les décrets ele Borne ». (J. Mansi, Cone//., t. xn, col. 982; I h felc Leclercq, *op. cit.,* I. ni. 2· part., p. 576 581 ; l nicliesne, ///ù j/mc *au* \ *r siècle,* Paris. 1925. p. 171· 185. Cchi n'empêcha pas l'Églisc byzantine de passer outre à la ratification romaine· ct «l'accorder l'œeiiiméniclté au fameux synode, qui «le nos Jour* encore est considéré pur l'Église gréco-russe* comme· une partie Intégrante «lu VI· concile œcuménique. Celte canonisation Irrecevable «lu synode· *m Trulla* pesa lourdement sur 1rs relation* entre les deux Églises, rt nous verrons les fauteur* du schisme aller puiser dans la législation de ce concile leurs premières arme* pour attaquer le* rlbs et 1rs usage* de l'Égll.M· latine ‹ t commencer une polémique puéril·· ‹ t sans issue,

La dernière victoire dc Constantinople sur Rome fut l'incorporation au patriarcat byzantin de l'Illyrirum oriental, dont nous avons déjà parlé. La responsabilité dc cette Injustice retombe avant tout sur Léon l'Jsaurien; en fait, elle comblait les vœux de* patriarche* byzantins, qui avaient essayé plusieurs fois d'étendre leur juridiction sur cette région, et elle inaugurait un nouveau schisme préliminaire, le plus long «le tous avant le schisme définitif.

1)«· tout cr que nous venons de dire, il résulte que In conduite «le plusieurs évêque* de Constantinople depuis la fin du n· siècle jusqu'au début du ix- n'a pas peu contribué â «Imcrjcr le* liens de l'unité ecclésiastique. Ce* prétentions ù vouloir égaler leur siège à celui «le Home et Ir recours, dan* ce but. à une réticence déloyal·* sur h véritable fondement dr la primauté romaine, ce* usurpations successive* sur les droit* d'autrui, ccs résistance* et cc* dé*obét*Mince* au pape, même cn dehors «les périodes dc schisme déclaré, tout cela a été grandement préjudiciable à l imité rt n'a pu «pic préparer les voie* à la separation définitive. Ici encore, du reste, le césaropapisme de* empereurs a favorise l'ambition dc* prélats, quand il ne l'a pa* r\< It t(

/// L/^8 A.\ΠΓΛTH!E8 DB LOKHt it t. SA CIO-sAh t.r ntrAUTf.ü rownwEa. — Tandis ‹(uc les empereurs et le* patriarche* battent plu* ou moin* ouvertement en brèche le principe «le l imité, d'autre* causes moins apparente* minent sourdement celle-ci. Cc sont les impondérables qui viennent des antipathie* ethniques, de l'orgueil national et de* rivalités politique*. Pendant la période que nous étudions, ce* trois élément* n'en font pour ainsi «lire qu'un, en cc sens qu'ils *e renforcent mutuellement, favorisé* qu'il* sont pur les événements.

1« *//antipathie entre Orientaux et Occidentaux.* Elle se manifeste bien avant le christianisme. D'une manière générale, le* Lutin* allichèrenl leur supériorité momie sur les (irec.s ct le* autres Orientaux et Insistèrent sur l« ur perfidie cl leur servilité, (kux-cl, à leur tour, se larguèrent dc leur supériorité intellectuelle cl artistique, tournunt en ridicule la rusticité de* Latins ct *«· plaignant de leur arrogance. Qu'on relise le *Pm Flacca* «le Cicéron : on y trouvera l'idée que les Bomaln* *e faisaient «les Grecs et celte idée n'est pa* tlatleusc. surtout «piand il s'agit «le* Grec* «l'Asie Mineure. On *c souvient aussi «lu *Graculus exuriene m cirium, fusserle^ ibit* de Juvénal La charité chrétienne atténua sans doute cette antipathie réciproque, mal* elle ne la supprima pa*. Elle sc réveilla surtout «lu côté oriental, lors de la controverse arienne. L'épiscopat «le cour «pii se forma alors autour «les empereur* à partit de Constantin ne man<|ua pa* une occasion de nuinifestcr son animosité à l'égani «le* Occidentaux. Qu'on sc rappelle la lettre arrogante que les Père* «lu concile d'Antioche «le 311 écrivent au pape Jules pour lui signifier que les jugements rendus par Ir* concile* orientaux n'ont pa* à être révisé* cn Occident; la sécession «les Orientaux au concile de Snrdique (313) et l*« xcommunicat ion qu'ils osent lancer contre le pape Jules lui-même; l'attitude de* 150 Père* «lu concile «te (Constantinople dc 381. ('.'est à celle assemblée «pi'«>n entendit formuler pour lu premiere fois le célèbre argument des climat* : nu témoignage «le l'évéquc «le Nazianzc, les anciens «le rassembler ne voulaient rien cé«ler à l'Orcident. considéré comme un étranger. « Il faut, dlsalcnt-ILs, <|iie le* allnlrc* s'accordent avec le soleil et qu'elle* commencent là où

le Dieu incarné a brillé pour nous comme un soleil levant. · A quoi le spirituel évêque répondait : « Si le Christ est né cn Orient, c'est aussi en Orient qu'on l'a crucifié. » Cf. S. Grégoire dc Nazianze, *Carmen de vita sua,* vers 1637,1690-1698, *P. G.,* t. xxxvn, col. 1117-1118.

Il est vrai que, dans l'affaire du schisme d'Antioche qui amena tous ces troubles, comme aussi antérieurement dans celle de Marcel d'Ancyrc et d'Apollinaire, l'Occidcnl avait eu scs torts. Home alors voyait trop les affaires d'Orient par les yeux des évêques d'Alexandrie, dont l'impartialité n'étail pas au-dessus dc tout soupçon. De là des froissements, des rancœurs éprouvés par les meilleurs défenseurs de l'orthodoxie nicéennc cn Orient à l'égard du pape Damasc, rancœurs dont nous trouvons un écho dans telle lettre de saint Basile. *Epist.,* ccxxxix, *Ad Eusebium Samosat., P. G.,* t. XXXII, col. 893 B. Cf. Duchesne, *Églises séparées,* p. 178-179, 186-187 ; Batiffol, *Le Siège apostolique,* p. 99-106, 119-123; *La paix constantinienne,* p. 128-430.

2° *Les événements politiques.* — Certains événements historiques ne tardèrent pas à venir renforcer les tendances séparatistes des Orientaux à l'égard des Occidentaux ct l'aversion mutuelle des deux races. Cc fut d'abord le partage de l'empire romain en deux moitiés, à la On du tv· siècle; la chute définitive de l'empire dOccident sous les coups des barbares au cours du v·; l'hellénisation complète de l'empire byzantin à partir de l'empereur Héraclius; la perte de l'Italie byzantine ct la création des Étals pontificaux aux dépens dc l'exarchat de Ravcnne sous la tutelle des rois carolingiens, dans le courant du vin· siècle; enfin, le geste du pape Léon III couronnant Charlemagne empereur d'Öecident, le jour de Noël de l'an 800. Les basileis byzantins virent dans ce geste dc la papauté une véritable trahison. Ils continuaient cn effet à s'appeler empereurs des Romains cl à se bercer du rêve de la domination universelle. Il est vrai que Léon III. si tant est qu'il ail eu quelque responsabilité dans l'affaire, profita du moment où l'empire pouvait être considéré comme vacant par le fait qu'une femme, l'impératrice Irène, régnait à Constantinople. Mais outre qu'Irène entendait garder tout le patrimoine de scs prédécesseurs cn s'intitulant elle-même *grand basileus ct autocrator des Romains,* l'excuse ne pouvait être recevable auprès dc ses successeurs. La vanité de ces derniers trouva du moins le moyen de sc consoler de l'humiliation. Ils prétendirent que Charlemagne et scs héritiers ne pouvaient être de vrais *basileis* et restaient, comme les autres princes barbares, de simples *rois,* £ηγε . Cc qui est curieux, c'est que les nouveaux empereurs d'Öecident prirent au sérieux celte prétention cl que, dans leurs traités avec Byzance, ils exigèrent souvent que les monarques byzantins leur reconnussent officiellement le litre d'empereur ou *basileus.* Cc qui fit échouer les négociations de paix de 803 entre Nicéphore Ier ct Charlemagne, ce fut justement cette question du titre dc *basileus* que l'empereur byzantin ne voulait pas reconnaître à son collègue d'Oecident. Il dut capituler sur cc point cn 811 bien à contre-cœur ct abandonner cn même temps à Charles l'Istric la Dalmatic Intérieure, l'exarchat de Ravcnne, la Pentapole ct Rome. Mais la concession sur le titre de *basileus,* faite cn 813 par Michel Rhangabé, ne fut que momentanée. Quelques années après, Michel 11 le Bègue (820-829). écrivant à Louis le Pieux, libellait ainsi l'adresse : *Glorioso Francorum et Langobardorum* hhgi *et* vocato hokum imperato ni. Cf. *Mon. Germ, hist.. Concilia ævi karolini,* p. 475.

Les Byzantins partagèrent plus ou moins le ressentiment de leurs empereurs à l'égard <les papes, devenus le» «mis ct les prisonniers des barbares. Un pape soumis aux barbares leur fit l'effet, sinon toujours d'un ennemi, du moins d'un étranger. Comment sc seraient-ils soumis bénévolement à l'autorité spirituelle de cet étranger, de ce · barbare ·, eux si llers de leur passé, dc leur supériorité intellectuelle, dc leur culture raffinée? 11 serait facile dc rassembler des textes d'auteurs byzantins témoignant dccet état d'esprit. Citons seulement les paroles de Basile l'Annénien dans son *Tacticon* ou *Nomenclature des évêchés des cinq patriarcats,* composé vers le milieu du ix· siècle. Parlant des provinces ecclésiastiques de ΓIllyricum oriental arrachées au patriarcat romain par le décret de Léon l'isaurlen cn 732, il écrit : « ('.es prélats ont été rattachés au synode byzantin *parce que les barbares régnent sur le pape de l'ancienne Rome.* » Sans doute, a cette époque encore, comme nous le dirons tout à l'heure, les Ames les plus religieuses et les plus éclairées savent s'élever au-dessus de ces considérations pour apercevoir dans l'évêquc dc Rome le successeur du coryphée des apôtres, chef de l'Égiise universelle, gardien de la véritable orthodoxie, à laquelle des décrets impériaux déclarent continuellement la guerre. Mais cette élite est elle-même considérée comme rebelle à l'autorité des basileis cl ne peut librement communiquer avec le pontife romain. Rome ne peut intervenir efficacement cn Orient que lorsque l'empereur le veut ct demande un concile œcuménique pour rétablir l'union des deux Églises.

3° *Sentiments des Occidentaux à l'endroit des Rg:antins.* — La manière dont les empereurs persécuteurs traitèrent certains papes dans le cours des vi· et vu· siècles, les hérésies dont ils sc firent les champions pour le besoin de leur politique el la docilité de l'épiscopat oriental à les suivre ne firent qu'augmenter l'aversion, la défiance et le mépris des Occidentaux pour les Grecs. 11 n'est pas étonnant qu'on trouve, â leur adresse, sous la plume de certains papes dc celte époque, les épithètes dc détestables et dc haïssables, dc pervers, *nc/andissimi Græci, odibiles, perversi Græci.* Lorsque le pape Vitalien nomma à l'archevêché de Cantorbéry le moine grec Théodore, natif de Tarse, qui vivait dans un monastère do Home, il ne voulut point le laisser partir seul, mais lui donna comme aide ct un peu comme surveillant le moine africain Hadrien, de peur que le Grec ne cédât au penchant habituel à ceux dc sa race ct ne fît quelque Innovation contraire à la vérité dc la fol. Bède, *Hist. eccl.,* l. IV, c. i, *P. L.,* t. xcv, col. 172. Cf. Duchesne, *L'Église au VF siècle,* p. 620. On volt par cc trait l'opinion qu'on avait généralement des Grecs cn Occident A cause de leurs controverses perpétuelles ct de leurs hérésies.

Dès que les Carolingiens curent pris pied cn Italie, cl surtout après que Charlemagne eut été proclamé empereur des Romains, les rivalités entre les deux empires commencèrent. Tantôt ce fut la lutte ouverte, tantôt l'animosité sourde et l'antagonisme dissimulé. On en vit des manifestations non seulement sur le terrain politique, mais aussi dans le domaine dc la théologie. L'opposition de Charlemagne ct de scs théologiens aux décisions du second concile dc Nicéc, cul pour partie des causes politiques. Les *Livres carotins* passent au crible les actes de ce concile, y trouvent des propositions malsonnantes et sentant l'hérésie, cl le pape Hadrien Ier est obligé dc prendre la défense des Grecs contre leurs attaques. Le zèle de Charlemagne à propager dans·les Églises de ses Étals l'addition du *Filioque* au symbole dc Nicéc-Constantlnople et à faire défendre par scs théologiens la doctrine (pie celte addition exprime, reconnaît des causes du même genre. Voir Ellche cl Martin, *Histoire de Γ Église,* t. vi, p. 173-184. Le pape Léon III, qui voyait le danger de cc zèle intempestif pour l'unité dc l'Égiise, essaya de le modérer, mais ses recommandations ne furent guère écoutées.

Quelle qu'en ait été la nature, H est clair que ces

rivalités n'annonçaient rien de bon pour l'union des esprits et des cœurs et venait ni r< nforcer Je* tendances séparatistes ducs à d'autres causes. Elles étaient (Fautant plus dangereuses que les nouveaux empereurs d'Occidcnt marchaient sur les traces des basileis d'Orient cl affichaient eux aussi un césaropaplsmc tout aussi autoritaire (pie celui de Constantin ct dc ses successeurs. On arrivait ainsi à la formation dr deux blocs opposés sur le terrain politico-religieux. Ce mélange inextricable, ici ct là, du temporel ct du spirituel ne pouvait que favoriser la séparation religieuse cn laissant aux antipathies ethniques ct aux orgueils nationaux liberté pleine rt entière dc développer leurs funestes effets.

IV. LES CAUSES/XD/EECTES DU SCH/SX/E. — A côté des causes vraiment productrices dr l'esprit dc schisme que nous venons d'étudier, il y a cc qu'on peut appeler la *matière du schisme,* toute prèle à être informée par l'esprit dc division. On peut ramener ces causes matérielles a trois principales, à savoir : 1® L'organisation hiérarchique de l'Égiise sur le modèle de l'organisation civile dc l'empire romain, qui a abouti à la constitution de cinq grands centres dc juridiction supérieure appelés patriarcats à partir de Justinien; 2° La diversité des langues cl l'ignorance réciproque qui en a été le résultat ; 3° L'évolution autonome des deux Églises, la grecque cl la latine, à partir du iv· siècle, dans le triplc domaine de la spéculation théologique, des rites liturgiques cl de la discipline canonique.

1° *La constitution des patriarcats.* — La constitution des patriarcats en Orient a été l'aboutissant logique du principe qui a élé appliqué dès le nr siècle commençant ct qui consistait à modeler la hiérarchie ecclésiastique sur la hiérarchie civile. Le patriarcal a élé l'équivalent ecclésiastique du diocèse civil créé par Dioclétien. On a exposé â l'article Patiuahcats. L xi, col. 2253-2297, par quelles étapes successives l'organisation primitive d'évêchés égaux ct autonomes sous la très lointaine juridiction dc l'évêquc de Home a évolué d'abord vers la constitution de la province ecclésiastique, puis vers celle de l'exarchat ou patriarcat. Nous n'avons pas à revenir sur ce sujet, mais nous avons à montrer comment celte organisation d'origine purement ecclesiastique présentait un certain danger pour l'unité de l'Égiise ct comment, en fait, elle a servi les intérêts du schisme el les sert encore dans une certaine mesure.

Ce danger s'est manifesté du jour où Justinien, redevenu maître de Home et d'une partie dc l'ancien empire d'Occidcnt. s'est phi à considérer l'évêque de Rome comme l'un des cinq patriarches de l'empire byzantin. H lui a sans doute reconnu le premier rang; en mainte circonstance il a proclamé sa primauté de juridiction universelle; néanmoins il a eu l'air de lui donner quatre égaux dans la personne des quatre autres hiérarques orientaux décorés du même litre que lui. Le pape n'avait rien à gagner el tout à perdre à sc voir appelé patriarche dc Rome ct dc JOccIdent. Cette terminologie byzantine portait en germe le principe même du schisme, c'est-à-dire la négation dc la primauté universelle (h· droit divin du SUCCCSSeUF dc Pierre. Elle donna naissance à la fameuse théorie dc la *pentarchie,* qui a été également étudiée à l'article Patiiiabcats. col. 2269-2275. D'abord expliquée d'une manière orthodoxe, cette conception ne tarda pas à être tournée contre la véritable notion dc l'Égiise ct dc la primauté romaine. Nous la retrouverons, arrivée â son plein développement, au moment dc la consommation du schisme.

Il est ut ile de faire remarquer ici qu'en vert u du droit divin, les évêques, successeurs des apôtres, sont tous égaux, qu'il s'agisse du pouvoir dc juridiction ou du pouvoir d'ordre, exception faite pour l'évêque de Home, successeur dc saint Pierre dans sa primauté dc juridiction sur l'Égiise universelle. Il suit de là que la juridiction d'un évêque sur un autre évêque ou sur un groupe d'évêque» n'est légitime que par une délégation *tacite* ou *expresse* du successeur dc Pierre, en qui réside la plénitude de juridiction sur l'Égiise entière. En fait, dès le iv* siècle au moins, les papes ont approuvé implicitement la formation dc la province ecclesiastique ct aussi de certains groupements de caractère spécial, comme relui de l'Égiise alexandrine et celui de la métropole d'Antioche,en acceptant les canons du premier concile dc Nicéc et ceux du concile dc Sardique. Mais ils ont ignoré la législation ultérieure du concile de Chalcédoinc ct du concile *in Trulla* <ur l'organisation des patriarcats dc Constantinople ct de Jérusalem et ont même protesté positivement contre certains canons dc ces conciles. Ils s'en sont tenus, pendant la période que nous éludions, à l'espèce de triarchle Rome-Abxnndric-Anliochc. Cf. art. Patriarcats, col. 2275-2277. Cette conception romaine de la triarchic avait nu moins le mérite dc mettre cn relief cette vérité que toute juridiction superit ure d'un évêque sur ses égaux est une émanation du pouvoir suprême dc juridiction possédé par saint Pierre et ses successeurs sur le siège dc Rome.

Tout bien considéré, il faut reconnaître que la constitution des patriarcats orientaux était dangereuse pour l'unité de l'Égiise non seulement parce qu'on a voulu faire figurer le pape parmi les patriarches, mais aussi à cause de la trop grande puissance ct de la quasi-autonomie accordée à ces prélats. On a créé ainsi des centres dc résistance â l'autorité du chef de l'Égiise. Le danger est apparu au moment du schisme monophysite. Il a éclaté au grand jour dans le développement du schisme byzantin.

2° *La diversité des tangues ct l'ignorance réciproque.* — Autrefois plus qu'aujourd'hu^, la diversité des langues constituait entre les peuples une barrière difficile à franchir. Sans doute, l'unité dc l'Égiise n'est pas â la merci de cet obstacle. Dans les premiers siècles du christianisme, c'est-à-dire jusqu'à la Un du rv· siècle, la langue grecque joua un peu le rôle que joue de nos jours le latin. L'Eglise romaine parla grec jusqu'au milieu du siècle. Au iv· siècle, la classe instruite, cn Occident, connaît encore cette langue; mais à partir du v* siècle ct surtout après l'invasion des barbares, elle fut à peu près complètement abandonnée. Les papes des v· el vr siècles même les plus grands, cumme saint Léon et saint Grégoire, ignorent le grec, el cela ne va pas sans quelque inconvénient au moment où s'ouvrent les grandes controverses christologlqucs. On ne connaît pas, ou on connaît mal, en Occident, la véritable position des écoles rivales grecques el leur terminologie respective, et l'on sc trompe lourdement sur la véritable signification de certaines formules, par exemple sur celle-ci : *Deux avant Uunion, une seule* φὐσι *après l'union.* De là des malentendus regrettables. Saint I.éon se verra accuser de nestorianisme, tandis que lui-même prêtera aux principaux adversaires du concile dc Chalcédoinc un cutychianisme grossier qui est loin de leur pensée. I ne connaissance réciproque approfondie des deux théologies. In grecque et la latine, eût peut-être conjuré le schisme monophysite. Quant au schisme byzantin, il fut favorisé lui aussi par cette ignorance de lu langue grecque cn Occident. Il sullit de rappeler ici les avertissements donnés aux Humains par saint Maxime le Confesseur à propos dc la traduction de leurs documents officiels en grec, voir sa *Lettre au prêtre Marin de Chypre, P. G.,* t. xc, col. 136 B C, l'opposition de Charlemagne el dc ses théologiens aux décisions du VII· concile œcuméni<|ue ct leur attaque contre la formule trinitaire des Père· grecs : *Spiritus Sanctus a Patre per Fihum procedit.*

les mésaventures de plusieurs légats romains dans les conciles orientaux, attribuables à leur ignorance dc la langue grecque.

Du côté grec, on peut dire que l'ignorance de la théologie latine fut â peu près complète. Les Grecs se plaignent souvent de la pauvreté el dc l'étroitesse dc la langue latine; c'est pourquoi ils se dispensent de l'apprendre. Les Pères d'Éphèse en 131 ignorent le latin ct demandent qu'on leur traduise les lettres du pape. Mansi, *Condi.,* t. iv. col. 1283. A la tin du vr siècle, saint Grégoire le Grand, alors qu'il remplit l'office d'apocrlsiairc à la cour de Constantinople, se plaint de ne trouver dans cette ville aucun interprète capable de bien rendre en grec les documents latins : cf. *Epist. ad Eulogiam patriarcham, P. L.,* t. 1 x x v ii, col. 1099 A. Mais lui-même ne se donne pas la peine d'apprendre le grec. Sous Justinien, le latin était encore la langue du droit, des tribunaux ct de l'armée; mais les novelles sc rapportant aux choses ecclésiastiques étaient publiées en grec. Si les autres recueils juridiques paraissaient en latin, il fallait aussitôt les traduire en grec pour l'usage courant. Ce dernier reste d'influence latine ne larda pas à disparaître. C'était chose faite sous Héraclius. Lc latin ne fut plus représenté à Byzance que par certains termes techniques, relatifs aux emplois de la cour et de radministration.

D'un côté comme de l'autre, mais surtout du coté grec, les traductions ne vinrent point suppléer à l'ignorance des langues. Des Pères latins, les Grecs ne connurent guère que le *Tome de Léon* à Elavien el les textes des Pères latins qui l'accompagnent. Saint Possiditis, dans sa *Vita Augustini,* 11, P. *L.,* t. xxxn, col. 12, dit bien que des ouvrages de l'évêque d'Ilippone furent traduits en grec. Mais de ces traductions on ne découvre pas trace dans la littérature théologique de l'Orient. Lc *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascene ignore complètement le grand docteur latin qui a enseigné tout le Moyen Age occidental ct il faudra attendre la lin du xin· siècle pour voir paraître la traduction grecque du *Dc Trinitate* d'Augustin, exécutée par le moine Maxime Planude. Saint Grégoire le Grand obtint un traitement de faveur. Anastase II d'Antioche, au début du vit· siècle, fit connaître aux Byzantins son *De cura pastorali* et, deux siècles plus tard, le pape saint Zacharie, un Grec d'origine, donna une version grecque de ses *Dialogues,* d'où lui est venu en Orient le surnom de ὁ Διάλογο . Théodore!, dans ses *Dialogues,* I el H, cite bien Hilaire, Ambroise. Dainasc el Augustin, mais il s'agit de petits bouts de textes Insignifiants puises dans quelque florilège. Gette ignorance presque totale de la littérature théologlquc dc l'Occident parmi lrs Grecs n'a pas peu contribué au succès dc l'hérésie photienne sur la procession du Saint-Esprit. qui a fourni au schisme sa base dogmatique.

Les Latins connurent un peu mieux la patristique grecque* Au cours des premières controverses doctrinales, ils alignent habituellement quelques témoignages orientaux, pour la plupart issus de florilèges (comme les Actes d'Ephèse) et dont l'authenticité était parfois suspecte. Jusqu'au xir siècle, ils Ignoreront le *De fide orthodoxa* dc saint Jean Damascene; la *Mystagogie sur lu procession du Saint-Esprit* dc Pholius ne leur sera pleinement révélée qu'au xix* siècle par l'édition du cardinal Hergenrother. Leur connaissance de la liturgie grecque et des rites orientaux en général sera ù peu près nulle pendant tout le Moyen Age. En plein xm· siècle, un saint Thomas d'Aquin sera trompé par un falsificateur de textes grecs, qu'un connaisseur de la langue grecque eût tôt (ait dc démasquer: il pourra (aire toute une théorie du sacrement dc l'ordre sans tenir le moindre compte des usages pratiqués par lrs Grecs unis à deux pas dc Naples ou il enseigne'

3° *L'évolution indépendante des deux Eglises dans le triple domaine théologique, h/urgtqur et canonique.* - La diversité des formules pour exprimer la même vérité révélée, les différences dans les rites, les usages ct coutumes pour tout ce qui ne touche pas à la foi ne constituent pas, par elles-mêmes, un obstacle ù l'unité dc l'Église. Mais ces divergences peuvent facilement être exploitées par les fauteurs dr schisme. G'esl ce qui est arrivé pour le schisme byzantin.

Des divergences existaient entre l'Église d'Occidcnt et l'Église d'Orient sous le triple rapport de la spéculation théologique, des rites et des usages liturgiques. A partir du ıv· siècle, chacune des deux Églises avait évolué, dans ce triple domaine, d'une manière à peu près indépendante, bien que les ressemblances et les points de contact fussent nombreux. La diversité des langues, l'éloignement, la séparation politique, la différence de caractère avaient contribué à cette multiple variété.

1. *Théologie.* — Théâtre des grandes controverses théologiques â partir du ive siècle, l'Orient orthodoxe doit défendre le dogme révélé contre les hérétiques qui l'attaquent au nom de la philosophie profane. C'est pourquoi les Pères grecs s'abstiennent, en général, dc spéculation phllosophico-théologique et en appellent avant tout aux données révélées dc !'Écriture et dc la tradition. Leur théologie est essentiellement positive cl concrète. Cela se voit surtout dans leurs écrits sur les mystères dc la Trinité et de l'incarnation. Dans la Trinité, leur pensée se fixe d'abord sur les trois personnes nommées dans l'Écrilure cl par la consubstantialité des personnes arrive â l'unité dc la nature divine. De lâ leurs formules ; *Le Saint-Esprit procide du Père par le Fils Dieu le Père opère tout par son Verbe dans le Saint-Esprit.* Le mouvement dc la vie divine sc déploie en ligne droite. A propos de l'incarnation, ces Pères ont de la peine à arriver à la notion dc nature individuelle abstraite de son sujet. De là les mouvements opposés du nestorianisme ct du monophysisme et les logomachies, dès que leur conception se heurte à celle des Occidentaux. Quant à la notion de nature abstraite universelle, elle ne fait son apparition dans la théologie grecque qu'avec le philosophe aristotélicien Jean Philopon (Vf siècle).

L'hostilité des Byzantins â l'égard <le toute spéculation philosophique appliquée au dogme se lit plus ombrageuse à partir du ixr siècle, après le triomphe définitif sur les hérésies. A partir de saint Jean Damascènc, la théologie grecque devint essentiellement conservatrice cl Père du développement dogmatique parut close pour elle, 1'n essai dc scolastique au xi* siècle, avec les philosophes Jean Halos et Michel l'sellos, essai qui promettait beaucoup, fut arrêté dans l'œuf, â la fois par l'intervention dc l'Église et celle dc l'Etat.

La théologie latine, ayant eu moins â lutter contre les hérésies trinitaires et christologiques et ayant eu la bonne fortune de posséder déjà dès le itr siècle, grâce â Tertullien, des formules claires et suffisantes, qui ont fini par s'imposer à l'Orient, n pu se donner plus de liberté dans la tentative d'éclaircir les mystères par la spéculation philosophique* Son plus illustre représentant, saint Augustin, dont la foi a toujours cherché plus de lumière, lui a magistralement tracé cette voie. A l'époque où la théologie grecque commence à se figer dans son immobilité, la scolastique latine commence sa brillante évolution. Autre divergence : alors que la pensée grecque est essentiellement concrète ct positive, la pensée latine a une tendance marquée à l'abstraction. Dans la théologie trinitalre, les Latins, ù la suite dc saint Augustin, considèrent la nature divine avant les personnes el par In considération de la nature cherchent à trouver un fondement à la trlnité des personnes. Delà leur belle théorie psychologique dc la Tri-

nilc, que les Grecs ont ignorée. C'est justement sur le mystère dc la Trinité que Photius ira bientôt chercher querelle aux Latins pour donner ù la séparation des Eglises une base doctrinale. I)éjà. avant lui, la diversité des formules sur la procession du Saint-Esprit avait donné lieu ù des malentendus ct suscité des commencements dc controverse.

2. *Dans le domaine liturgique.* - Malgré l'accord sur les points capitaux du rituel et de l'hcortologie. les divergences de detail ne manquaient pas. Il y avait des différences même dans la forme de certains sacrements. ù plus forte raison dans les formules de prières d'origine purement ecclésiastique. Sur la question de la rebaptisation et de la réordination de certains hérétiques, l'accord ne paraît pas encore s'être réalisé dans les neuf premiers siècles. I ne innovation occidentale qui attirera l'attention de Photius est l'addition du mot *rilloque* au symbole dit de Nicéc-Constanlinoplc. Faite d'abord par l'Église espagnole dans la seconde moitié du vi· siècle, elle se répandit rapidement dans les diverses Eglises d'Occident au cours du vitr siècle. L'Église romaine seule s'abstint dc cette innovation jusqu'au xr siècle. Alors que l'Église byzantine employait le pain fermenté comme matière <ic l'eucharistie, les Églises d'Occident sc servaient d'abord indifféremment de celui-ci ou de l'azyme, puis exclusivement de l'azyme. Elles ignoraient le rite dc la Grande Entrée, celui du ζέον el l'usage de célébrer la messe dite des présanctiflcs tous les jours du grand carême à l'exception des samedis et des dimanches, tous rites reçus de l'Église byzantine. Différence aussi sur le ministre dc la confirmation : alors qu'en Orient, où l'on administrait ce sacrement aussitôt après le baptême, même aux petits enfants, le pouvoir de confirmer était accordé aux simples prêtres, en Occident, cc pouvoir était réservé à l'évêque.

3. *Discipline.* — Plus nombreuses et plus importantes étaient les différences dans la discipline canonique. Nous avons parlé plus haut, col. 1325, dc la tentative du concile *in Trullo* d'uniformiser le droit ecclésiastique pour l'Église entière. La résistance des papes fit échouer le projet pour ce qui regarde l'Occident. On connaît les points principaux où la discipline romaine était condamnée ; loi du célibat ecclésiastique, jeûne des samedis de carême, usage des œufs el du laitage en carême : trois divergences que relèvera bientôt Photius. Mais ce qui était plus grave, c'était le désaccord sur les sources mêmes du droit canon. L'Église romaine n'avait reçu ofliciellement au début que les canons du premier concile de Niece et ceux de Sardique ct s'était désintéressée de la législation des autres conciles orientaux, œcuméniques ou locaux. Puis certaines de leurs prescriptions passèrent dans l'usage des Eglises occidentales sous Lin fluence de la collection de Denys le Petit devenue officielle dans l'Église romaine. L'Église byzantine au contraire retenait tout cet héritage du passé et y avait ajouté, nu concile *in Trullo,* plusieurs autres sources fort disparates, auxquelles s'adjoignaient les novelles impériales. Par contre,elle ignorait complètement les décrétales des papes du tvr et du v* siècle. Que des sujets dc querelle pussent sortir de ce désaccord, l'avenir ne le dira (pie trop.

r *î.k s Eoncr.s t s/os/sr/:s orros/iKS Atx* r/:.v-/M.vr/.x .s7?/'j//jr/.sr/\s·. — Pour ne pas fausser la perspective historique, il ne sera pas inutile dc dire un mol des forces de cohésion qui maintenaient encore, en plein ix· siècle, la communion ecclésiastique entre l'anvitnnc et la nouvelle Home.

Parmi ces forces de cohésion, il faut mettre en première ligne la ferme croyance en la primauté de droit divin de l'évêque de Home, successeur dc saint Pierre, qui persistait encore dans l'Église byzantine. Les schismes mêmes et les multiples hérésies orientales fournirent au Siège apostolique d'éclatantes occasions dc manifester son autorité suprême et d'intervenir dans les affaires de cette Église. Chacune de ces séparations sc termina par une victoire de la primauté romaine. Patriarches et empereurs la reconnurent ofliciellement. Évêques, clercs et fidèles d'Orient, entre le ve ct le îx* siècle, en appelèrent bien souvent nu pape pour demander lumière, protection et assistance. On reconnaissait non seulement l'infaillibilité de son magistère dans les questions dc foi, mais aussi sa juridiction universelle sur toutes les Églises particulières. On connaît plus d'un cas. en effet, d'intervention directe du pape dans l'administration intérieure des patriarcats orientaux, spécialement de celui dc Constantinople, quand il s'agit, par exemple, dc casser la sentence d'un patriarche sur un de scs clercs en ayant appelé à Borne. Sur ces recours des Orientaux au Saint-Siège et ces interventions des papes en Orient avant le îx· siècle, voir l'article Phimavté, t. xîii, col. 276-302. Pour le îx· siècle spécialement, ces intersentions et ces appels furent particulièrement frappants, comme nous Pavons montré. Ge fait est gros de conséquences dans l'histoire du schisme byzantin et suffirait à le faire disparaître, si les hommes sc laissaient guider par la logique.

Il importe, du reste, de rappeler que. durant cette période, les papes étaient loin d'exercer leur primauté sur l'Église universelle dc la même manière que de nos jours. La centralisation actuelle, fruit d'une longue évolution, n'existait pas. 1'ne autonomie à peu près complète était laissée aux Églises particulières en Occident même pour ce qui regarde les usages liturgique* ct disciplinaires. Pour l'Orient en particulier, le pape n'intervenait guère que dans les cas suivants : I. en cas d'appel direct à lui adressé: 2. lorsque la foi était un jeu ou qu'il s'agissait d une question dc discipline générale; 3. en cas de convocation d'un concile œcuménique. Point de concile œcuménique sans le pape : tel était l'axiome unanimement reçu en Orient encore au ixe siècle. En temps ordinaire, le pape ne se mêlait ni dc l'élection ni de la consécration des patriarches et des évêques orientaux. Le lien dc communion fraternelle se nouait par l'intermédiaire des patriarches ct sc traduisait visiblement par l'envoi réciproque des lettres dites *synodîques* ou *enthronistiques.* dont l'élément essentiel était une profession dc bu

Parmi les forces unionistes dc cette période, il faut signaler le monachisme byzantin, qui se montra généralement dévoué au Siège apostolique et à l'orthodoxie qu'il représentait. Durant les persécutions iconoclastes, les moines studites se signalèrent spécialement par leur attachement à la papauté. A Borne même, la présence de nombreux moines byzantins servait la cause de l'imité. Cf. Pargoire. *op. cit.*. p. 66-73, 210-21 L 307-310: Duchesne. *Églises séparées,* p. 206-207; P. Batiffol, *Librairies byzantines à Home,* dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire de T École française de Home.* t. vm, 1888, p. 295: F. Dvornik. *Les légendes dr Constantin et de Méthode vues de Hyzancc,* Prague, 1933, p. 285 sq.

Il faut noter aussi que, mise à part la tentative avorter du concile *in Trullo,* personne, en Orient, ne songeait à exploiter contre l'Église romaine et l'unité chrétienne les divergences rituelles cl canoniques entre les Églises. Les rites romain ct byzantin étaient pratiqués librement sur le territoire respectif des deux patriarcats. En 711. le pape Constantin lrr fut reçu à Nicomédie avec de grands honneurs par le basllcus Justinien II, qui assista ù sa messe et voulut communier de sa main. A cette occasion, l'empereur renouvela tous les privilèges dc l'Église romaine. Dc nombreux papes d'origine grecque ou syrienne, une douzaine

environ, occupèrent le siège <lc saint Pierre aux vu· cl vin· siècles. Leur connaissance dc l'Oricnt les niellait A même d'éviter toute démarche capable de compromettre In bonne entente. On a un exemple curieux de leur prudence dans la manière dont le pape saint Zacharie rendit en grec un passage des *Dialogues* dc saint Grégoire le Grand sur la procession du Saint-Esprit. Voir *Échos d'Orient,* t. xi, 1908, p. 321-331.

Gardienne des tombeaux des apôtres Pierre ct Paul, Borne inspirait alors aux Orientaux une grande vénération et nombreux étaient les pèlerins qui venaient la visiter. En dehors des moines, toute une colonie grecque sc forma autour du Palatin, à partir du milieu du vi· siècle. Elle avait ses églises, où tous les offices sc célébraient selon le rite byzantin. Ces Grecs dc Home, ces pèlerins orientaux formaient comme un trait d'union entre le monde byzantin et l'Italie, et ces relations ne pouvaient qu'exercer une influence favorable à la paix religieuse.

Nous pouvons conclure de là qu'au milieu du ixc siècle, malgré les éléments trop nombreux dc discorde el dc division, l'union entre Home ct Byzance n'était pas encore définitivement compromise ct pouvait être maintenue, pourvu que dc nouveaux heurts ne vinssent la mettre à trop rude épreuve et que la papauté conservât son antique prestige.

II. Lî. SCHISME DÉFINITIF. PIIOTIüS ET MICHEL Cérulaiie. – Ces deux conditions ne furent malheureusement pas réalisées. Pendant les deux siècles qui s'écoulèrent entre la fête de l'Orthodoxie(11 mars 813), qui marqua la fin des persécutions iconoclastes, cl l'avènement de Michel Cérulairc (25 mars 1013), auteur du schisme définitif, de nouveaux schismes vinrent périodiquement compromettre l'entente entre les deux Eglises et, à partir du x· siècle jusqu'au milieu du xr, la papauté connut les jours les plus sombres de son histoire. Les schismes dc celte période ne sont point occasionnés par des questions de doctrine mais par des questions d'ordre disciplinaire. Ils sont d'autant plus dangereux pour l'unité de l'Églisc, parce qu'ils mettent aux prises deux juridictions, deux droits canoniques et quelquefois deux politiques. Aussi n'est-il pas étonnant que, sur la fin dc cette période, avant même qu'apparaisse Michel Cérulairc, nous constations un état de séparation dc fait, une rupture des relations, prélude dc l'état dc guerre qu'inaugurera Michel Cérulairc, au moment où il sera question dc renouer les liens rompus.

Après les longs articles Photius el Michel Céhulaire, qui ont dit tout le nécessaire sur le début ct la lin de celte période; après l'aperçu sur l'intervalle séparant la fin du schisme pholicn des événements dc 1051 qui a été donné à l'article Constantinople *(Église de),* t. ni, col. 1356-1360, Il nous reste peu de chose à ajouter. Nous nous contenterons de considérations générales sur le caractère respectif des schismes de celte période cl nous marquerons la progression dc l'esprit de division sous l'influence des événements politiques et religieux, ajoutant quelques compléments rendus nécessaires par des publications et des travaux récents.

/. LL SCHISME PHOT1ES. SOS CAKACTÜHE. SOS DÈSOUEMEST. — Le schisme pholicn a élé l'un des plus courts parmi ceux qui ont divisé les deux Églises avant la séparation définitive. Il n'a élé vraiment effectif qu'à partir de la déposition de Photius au concile romain d'avril 863 et il s'est terminé à l'automne de 867 par la première expulsion dc son auteur et le retour du patriarche Ignace, mais il a élé d'une virulence inouïe. Toutes les forces séparatistes, tous les éléments dc discorde que nous avons signalés au paragraphe précède ni sont alors entrés en action.

1· *La part des bastlels.* — Il est évident, tout d'abord que l'agent principal dans toute cette affaire, c'est le césaropapismc impérial. C'est lui qui fournit l'occasion de la rupture en déposant le patriarche Ignace; lui qui In maintient, lui qui la fait cesser au gré dc scs Intérêts ou dc ses caprices. Photius en appelle nu pape parce que l'empereur le veut. Il se révolte ouvertement ct va jusqu'à prononcer en concile la déposition de Nicolas Ier parce qu'il sait que l'empereur est avec lui. Du jour où Basile le Macédonien prend le pouvoir et voit que les agissements de Photius ont séparé l'Églisc byzantine en deux factions ennemies, il brise le schismatique ct se tourne vers Home, poussé non par un amour spécial dc l'unité chrétienne mais pour ramener la paix religieuse dans son empire. Dans ce but, au concile œcuménique de 869-870. i) cherche à faire prévaloir les mesures conciliatrices, alors que le pape Adrien II et ses légats veulent avant tout combattre le principe du schisme par l'affirmation éclatante de la primauté romaine et la punition des coupables. L'opposition des deux points de vue se poursuit jusqu'à la mort d'Ignace et au rappel de Photius sur le siège patriarcal. Cc rappel sc fait par l'autorité du basilcus sans consultation préalable du Saint-Siège, sans considération des multiples condamnations qui pèsent sur le personnage. On met le pape devant le fait accompli, comptant bien qu'il finira par tout ratifier moyennant quelque concession sur la question bulgare et un secours contre les Sarrasins. I)e 870 à 878, Adrien II et Jean VIII insistent auprès d'Ignace pour le faire renoncer à la juridiction sur la Bulgarie, le menaçant des sanctions extrêmes en cas de refus. En 886, Basile mort, nouveau coup de théâtre. Photius est de nouveau expulsé du trône patriarcal. Léon VI le remplace par son propre frère Étienne, un enfant de seize ans, qui a reçu le diaconat des mains dc Photius. C'est bien le basilcus qui gouverne en maître l'Églisc byzantine ct le pape n'exerce sur clic son autorité et son influence que dans la mesure où le lui permet le souverain. Faut-il rappeler (pi'Ignace lui-même, lors de son premier patriarcat, a été élevé au siège patriarcal par l'autorité séculière, contrairement au 30* canon des apôtres.

Cette omnipotence du basilcus explique aussi la complaisance, pour ne pas dire la servilité de l'épiscopat byzantin. Sauf quelques partisans résolus dc chacun des deux groupes rivaux, le gros des prélats passe d'Ignace à Photius ct de Photius à Ignace, dc l'union au schisme et du schisme à l'union, au gré du souverain.

2° *La part des patriarches.* — Nous avons donné comme seconde cause du schisme l'ambition des patriarches de Constantinople, qui les a poussés à s'égaler, dans la mesure du possible, à l'évêque dc Borne. Chez Photius, il n'y a eu dc prétention à In primauté que durant la période dc sa révolte contre Nicolas I,r. Avant comme après ce coup d'éclat, il n'a pas fait difficulté de reconnaîtrc les privilèges dc l'Églisc romaine. Best remarquable que dans scs lettres adressées à Home il omet de prendre le titre dc patriarche œcuménique, (k· titre apparaît, au contraire, dans lrs suscriptions de ses lettres cl écrits polémiques, par exemple dans sa *Lettre encyclique* de 867 aux patriarches orientaux, dans la *Lettre à Valpert d'A quitte* sur la procession du Saint-Esprit, écrite vers 883-881. Cf. V. Grumel, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople,* fasc. 2, 1936, n. 181 et 529, p. 88 et lit. Mais, au moment de la crise, il a attaqué la primauté romaine par la plume et surtout par les actes. En dehors de ses écrits antiromains signalés à l'article Photius. t. xn, col. 1511 15-15, il n'est sans doute pas téméraire dc lui attribuer la théorie dc la translation de la primauté de l'ancienne Home à lu nous elle, dont parlait l'empereur Michel III dans scs

lettres au pape Nicolas, et que cc dernier signale à l'attention d'Hincmar de Keims ct dc ses collègues dc France. *Epist.*, ci.n. P. /... t. cxxi, col. 1157 BC. C'est surtout par sa convocation d'un concile œcuménique aux fins dc juger le pape Nicolas, dc le déposer, de recevoir contre lui des appels venus de l'Occident, par son appel à l'empereur Louis II et à sa femme Ingelberge pour faire exécuter sa sentence, par son envoi enfin d'une ambassade pour notifier à Nicolas lui-même sa déposition, qu'il a usurpé de fait la primauté. Sans doute, il n'ose porter tout seul la sentence; il veut s'entourer des autres patriarches pour donner à son acte une portée œcuménique. Mais on voit tout cc qu'implique une pareille conduite.

C'est encore Photius qui, à l'occasion dc son schisme, sc charge de réveiller les antipathies ethniques et de dire son mépris pour les barbares d'Occident. L'Occident est pour lui le pays des ténèbres, d'où il ne peut sortir rien de bon. Dans son *Encyclique aux patriarches orientaux,* il nous dépeint les missionnaires latins dc Bulgarie comme des sangliers sauvages, sortis des ténèbres dc l'Occidcnt pour aller dévaster la jeune vigne du Seigneur. *P. G.,* t. en, col. 721. Il n'est pas plus aimable dans sa *Mystagogic du Saint-Esprit,* 81 : « Considérez, ὐ aveugles; sourds, écoutez, vous qui êtes assis *au milieu des ténèbres de l'Occidcnt hérétique,* οὐ τὸ σκότο κατέχει τή αιρετική ἐγκαΟημένου δύσεων. · *Ibid.,* col. 365. Car avec Photius l'Occidcnt devient le pays de l'hérésie.

L'affaire bulgare vint, en plein schisme photicn, envenimer les relations entre Borne et Constantinople et cette affaire est en étroite connexion avec la constitution des patriarcats. Dépouillée de la juridiction patriarcale sur l'Illyricum oriental par l'injuste décret dc Léon l'Isaurien, PÉglise romaine ne manquait pas une occasion de réclamer aux empereurs byzantins la restitution des provinces ecclésiastiques enlevées. Nicolas Ier, dans sa lettre au basilcus, datée du 25 septembre 860, Jaffé, *Regesta,* n. 2682, formulait déjà cette réclamation. Lorsque le roi des Bulgares, Boris, se fut converti au christianisme ct que peu de temps après il eut demandé des missionnaires latins, on crut avoir à Borne deux raisons au lieu d'une pour revendiquer la juridiction sur la Bulgarie; mais aucune n'était parfaitement adéquate, car la raison historique basée sur l'ancienne possession de l'Illyricum oriental ne valait que pour une petite partie du nouveau royaume. Cf. art. Photius, col. 1571. Quant au titre d'évangélisation, Constantinople pouvait aussi le mettre en avant el prétexter la priorité. Dc là le côté particulièrement délicat et irritant de cette question bulgare.

3® *Exploitation de la « matière du schisme ».* Nous voyons enfin dans le schisme photicn l'exploitation de ce que nous avons appelé la matière du schisme, les nids à querelle, exploitation qui a été facilitée par la diversité des langues ct l'ignorance réciproque dans le domaine théologique.

L'offensive qu'avait esquissée le concile *in Trullo,* Photius l'a reprise sur le ton (le la guerre déclarée. Sur les cinq griefs qu'l! élève contre les missionnaires latins de Bulgarie et par le fait même contre l'Églisc occidentale en général, trois sont empruntes au concile *m Trullo,* à savoir le célibat des clercs, le jeûne des samedis de carême et l'usage des œufs ct du laitage durant la première semaine du carême. Les deux autres : celui qui a trait â la réitération de la confirmation administrée par un simple prêtre et celui qui regarde l'addition» au symbole et la doctrine qu'il exprime, viennent de Photius lui-même. Quant aux quatre autres accusations signalées par le pape Nicolas H dans sa lettre aux évêques francs : offrande d'un agneau sur l'autel, le jour dc Pâques, à la manière des juifs; confection du saint-chrême avec de l'eau de rivière; ordination *per saltum* d'un simple diacre à l'épiscopat; coutume des clercs romains de se raser, on les trouva formulées dans les documents que lrs légats romains apportèrent de la cour bulgare. Si on ne peut les attribuer directement a Photius, il est sûr qu'elles furent répandues en Bulgarie par les mission* noires qu'il y avait envoyés.

Il va sans dire que le plus grave dc tous ccs griefs était celui qui regardait l'addition du *Filioque* au symbole ct la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils. Sur ce point Photius n'innovait pas complètement. Comme nous l'avons dit plus haut, des controverses s'étaient déjà élevées entre Grecs et Latins sur ccttc question. Mais celle-ci n'avait pas été éclaircie a fond. C'est sur clic que Photius, sur la fin de sa vie. fit porter tout le poids de sa polémique antilatine. après avoir renoncé à scs autres griefs. Il en arriva a formuler une doctrine qui est une véritable hérésie, opposée aussi bien à l'enseignement des Pères grecs qu'à la doctrine des Pères latins. Chose curieuse, ni les Latins ni les Grecs dc ccttc époque n'y prêtèrent grande attention. On n'en souilla mot au concile œcuménique de 869-870, ct au synode de Sainte-Sophie de 879-880 on sc contenta de proscrire d'une manière générale tout changement, toute addition au symbole » tant que ne s'élève pas quelque nouvelle hérésie suscitée par le Malin », sans toucher à la doctrine exprimée par le *Filioque.*

Nous découvrons donc, dans le schisme photicn. l'influence de tous les éléments dc discorde que nous avons signales dans le premier paragraphe. Cc qu'il y a de plus grave en tout cela, le fait nouveau qui distingue cc schisme des précédents, c'est l'attitude d'offensive directe prise par Photius contre le pape et toute l'Églisc d'Occident. Dc cette Église l'on critique ct l'on condamne non seulement certains rites et usages mais l'on attaque sa fol elle-même touchant le mystère fondamental dc la religion chrétienne, le mystère de la Trinité. Alors que, dans les schismes précédents, c'était Byzance qui avait roulé dans l'hérésie. Photius prétend, cette fois, que l'hérétique c'est l'Occidcnt.

En fait, la manœuvre échoua piteusement. Tentée dans un accès de colère, elle perdit toute sa portée par suite des palinodies dc son auteur. Pour les contemporains, qui connaissaient l'attitude première de Photius à l'égard du pape ct de l'Églisc romaine, il était clair que les griefs relevés dans l'encyclique aux Orientaux avaient élé dictés non par le souci de défendre l'orthodoxie mais par un orgueil blessé. Photius reconnut plus lard lui-même la fausseté de celte position ct revint à sa première manière d'envisager les divergences rituelles et disciplinaires entre les Églises. Au synode de Sainte-Sophie de 879-880, il fit approuver le canon suivant, que ne respecteront malheureusement pas les polémistes de l'avenir : « Chaque siège observe certaines coutumes anciennes, qui lui ont etc transmises par la tradition ct il ne faut point entrer en contestation ni en litige à cc sujet. L'Église romaine sc conforme à ses usages particuliers et cela convient. De son coté, l'Église dc Constantinople conserve aussi scs coutumes, quelle tient d'une antique tradition. Les sièges orientaux en font autant. » *Actio I* V, liardouin. *Concit.,* l. vi, col. 312.

Même inconséquence dans scs attitudes successives à l'égard du pape et dc sa primauté. Avant d'être déposé par Nicolas !fr. il reconnaît explicitement celte primauté tant par scs actes que par ses écrits, cl plus encore par ceux-là que par ceux-ci. Condamné, il la nie et la combat dans plusieurs opuscules. Puis, de nouveau, il s'incline devant Jean \ 111, son Jean », comme il dit dans la *Mystagogie du Saint-Esprit.* Sans doute, au synode de Sainte-Sophie, où le pape aurait voulu qu'il demandât pardon des scandales du passé, il

menage à son amour-propre un magnifique triomphe : tout y est ordonné en vue de le glorifier, de I'exalt ci, de le venger de tous ses adversaires, de l'égaler même au pape dans une certaine mesure. Cependant, dans le canon mémo qui a pour but d'affirmer ccttc quasi-égalité, les privilèges <lc l'Église romaine ct de son chef sont explicitement maintenus ; le pape .Jean XIII considérera comme déposés, anathematises el excommuniés ceux <pie Pholi Us aura frappés de ccs peines et vice versa, sans *que cette disposition porte atteinte en quoi que ce soit, soit pour le présent soit pour l'avenir, aux privilèges attachés au très saint siège de l'Église des Romains et à son chef. Actio* V, I lardouin, *ibid.,* col. 320.

Sur une seule question, celle de < l'addition au symbole, Photius n gardé une certaine continuité. Il l'a réprouvée non seulement dans *VEncyclique aux sièges orientaux,* mais aussi au synode de Sainte-Sophie el dans scs ouvrages ultérieurs. Mais au synode de Sainte-Sophie, il ne l'a proscrite que conditionnellement : < tant que ne s'élève pas de nouvelle hérésie », comme nous l'avons noté plus haut. Quant ù la doctrine même sur la procession du Saint-Esprit, on peut établir par ses écrits antérieurs à la rupture avec Rome qu'il a d'abord enseigné la doctrine commune des Pères grecs et de l'Église byzantine de la procession du Saint-Esprit du Père par le Elis. Cf. M. Jugie, *De processione Spiritus Sancti ex fontibus Revelationis et secundum Orientales dissidentes,* Rome, 1936, p. 300-301. Entraîné ensuite par la polémique contre les Latins, pour mieux montrer (pie l'addition du mol *Filioque* était irrecevable, il a inventé une doctrine nouvelle, une véritable hérésie, celle de la procession du Saint-Esprit du Père seul. Comme nous l'avons déjà dit. il se garda de soulever celte question doctrinale au synode de Sainte-Sophie. Il savait trop bien que cela aurait suffi à compromettre irrémédiablement sa reconnaissance par le pape Jean VIII. Mais, quand il vil (pie le pape Marin !" (882 881) ne lui envoyait pas sa synodlque pour lui notifier son élection, il rouvrit aussitôt le débat sur ce point par sa *Lettre à Valpcrt d'Aquilée,* sans faire, du reste, la moindre allusion à ses premières attaques dans l'encyclique aux Orientaux et en prêtant la doctrine de la procession *ab utroque* non à tous les Latins en général, mais seulement à quelques-uns d'entre eux, τινὲ . Il reprit une troisième fois la (pieslion lors de son second exil, vraisemblablement sous le pontificat du pape Eormosc (891-896), et sur un ton particulièrement acerbe, dans le livre intitulé *l.a rnystagogie du Saint-Esprit.* Dans cet ouvrage, la doctrine de la double procession est présentée comme une hérésie, une folie, une invention du diable, une doctrine sacrilège qui s'attaque à Dieu même, une théorie où l'impiété le dispute à la sottise, etc.; ceux (pii la soutiennent sont traités de bavards impies, de coryphées de l'impiété el du mensonge, de serpents (pii distillent leur venin goutte à goutte, etc. On remarquera d'ailleurs qu'il excepte formellement de ses invectives les papes de Léon III à Jean \ 111 el qu'il se réclame au contraire de leur attitude comme d'un témoignage en faveur de sa doctrine.

t *La liquidation du schisme photien.* Cette (pieslion a déjà été traitée aux art. Jean \ III. t. vm, col. 601-613; Jean IX. *ibtd.,* col. 61 1-616; Photius, t. xn. col. 1582-1601. La solution qui a clé donnée pour lors s'est trousée partiellement confirmée par des travaux récents, parus presque nu même moment que ce dernier article; cf. E. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode,* Prague, 1933, p. 313-330, et *Le second schisme de Photius. Fne mystification historique,* dans *Ryzantion,* t. vm, 1933. p. 125–17i; V. Grume!. V *eut-il un second schisme de Photius?* dans *Revue des sciences phil. et théol.,* t. xn, 1933. p. 122-157, cl *La liquidation de la querelle photienne,* dans *Échos d'Oncnt,* t. xxxin, 1931. p. 257 288. Ces travaux rédigés sans entente préalable arrivent tous par la même méthode, à savoir la critique ct la dissection du document anlipholien joint aux Actes du \ 111· concile, voir Pno-7II s, t. xn, col. 1552 sq., à la même conclusion ; le pape Jean \ 11l n approuvé les actes du concile de 879-880, n'est jamais revenu sur cette décision durant le second patriarcat de Photius. Ses successeurs ont imite sa conduite. Donc jusqu'à l'automne 886, il n'y a pas eu de schisme entre Koine cl Constantinople. Une question seulement reste pendante, celle de la liquidation du schisme entre pilotions et ignaclcns.

1. *La reconnaissance par Jean Vil! du concile de S79-880.* S'il faut tenir pour authentique la relation du concile actuellement connue, cf. art. Photius, col. 1589 sq., y compris celle des deux dernières sessions, on se heurte à un certain nombre de difllcultés, surtout d'ordre psychologique, qui ont fait impression sur nombre d'historiens catholiques et les ont amenés à supposer que le pape Jean VIII avait finalement rejeté le concile el procédé contre Photius.

Mais notons d'abord qu'en ce qui concerne les deux dernières sessions, relatives au rejet de *Vaddition* (c'est-à-dire du *Filioque),* il n'y a pas de difllcultés à en admettre l'authenticité; elles ne présentent rien en effet qui eût été de nature à les faire rejeter par Jean VIII. A cette date, l'Église romaine n'avait pas encore introduit le *Filioque* dans le symbole, elle pouvait tomber d'accord avec Constantinople sur la prohibition (renouvelée du concile d'Éphèse) de rien ajouter à la formule de Nicée. Le fait même que le concile déclarait qu'une addition pouvait être permise, < si le Malin venait à susciter par ses artifices une nouvelle hérésie . sauvegardait suffisamment l'avenir. Voir Photius. t. xn. col. 1591.

Toutefois il semble que l'approbation par le pape des cinq premières sessions se heurte à une difficulté bien plus grande. On se demande comment Jean VIII, en acceptant le concile, a pu passer outre aux hyperboliques louanges données à Photius, cf. I lardouin, *Concil.,* t. vî. col. 261-265, 272, 329, 311 ; comment surtout il a pu fermer les yeux aux falsifications qu'avaient subies les documents en provenance de la Curie romaine. Pour ne pas parler de la différence qui se remarque entre les lettres telles qu'elles sont conservées au registre de Jean \ III et telles qu'elles figurent aux procès-verbaux du concile, il est bien difficile d'admettre que le *Commonitorium* remis aux légats romains (et dont nous n'avons pas le double) ait contenu la cassation pure ct simple de tous les actes de la Curie d'Adrien II contre Photius qu'on lit dans le texte conservé aux actes conciliaires ; cf. I lardouin, *ibid.,* col. 236 et comparer col. 219 el 237. Art. Photius, col. 1589.

Ainsi se pose la question de l'authenticité des actes du concile photien. Or. celte authenticité a été mise en doute par le P. V. Laurent, dans *Échos d'Orient,* I. XXIX, 1930, p. 107-109. L'analyse d'un écrit de Jean \ cccos el de I *Histoire dogmatique* du contemporain de celui-ci. Georges le Mélochile, lui aurait révélé que les proces-verbaux du concile photien auraient présenté, à la fin du xm* siècle, des particularités qui ne sc retrouvent plus dans les actes d'aujourd'hui, lesquels représenteraient donc une rédaction falsifiée pour les besoins de la cause antiunionisle vers la fin du xmr siècle. Mais c'est là. croyons nous, une conclusion qui est loin de s'imposer; il est très facile d'expliquer en fonction de notre texte actuel les expressions de \ cccos et du Mélochile.

De son coté le P. V. Grumcl a cru découvrir un autre Indice d'inicrpolation des actes dans le *Dialogue entre le basileus et le patriarche,* du patriarche Michel d* Anchialos (1170-1177). A'oir Le « *Filioque* » *au concile photien de MMO et te témoignage de Michel d'Anchia-*

/os, dans /ic/ios *d'Orient,* 1. xxix, 1930. p. 257 26 L Mais nous n'arrivons pas non plus à découvrir dans le texte signale la preuve que l'on y cherche· Tout au contraire nous y verrions bien plutôt une preuve de l'authenticité de la vr el «le la vu' session.

Ainsi les actes grecs, tels (pie Kader les a donnés, nous paraissent bien authentiques. Mais une autre question sc pose : Jean VIII les a-t-il connus dans une version exacte el complète? Nous ne le pensons pas. Comme on l'a dit à l'art. Jean VIII, t. vin, col. 607, à l'art. Photius, col. 1551, il nous reste, tant dans Yves de Chartres que dans la collection canonique du cardinal Dcusdedit, des fragments d'une vieille traduction latine du concile photien. Or, la comparaison de ccs fragments avec le texte grec montre : 1. qu'il s'agit bien d'une traduction des actes grecs (en ce qui concerne les lettres de Jean VIII, il s'agit bien d'une traduction des lettres authentiques et non, comme il a été hypothétiquement avancé à l'article Jean VIII. col. 607, d'une seconde rédaction latine de ccs lettres exécutée au dernier moment par la Curie); 2. que, tout en reproduisant le texte grec pour l'essentiel, la traduction omet les épithètes, les expressions, les passages par trop choquants pour des oreilles romaines. Ceci est très visible dans la traduction de la lettre de Jean VIH aux empereurs, lue à la n· session, comme il résulte de la comparaison suivante :

Suscipite virum sine aliqua excusatione. Nemo pr.rtexat cas qua· contra ipsum facto) sunt Injustas synodos. Nemo, ut picrisque videtur Imperitis ac rudibus, decessorum nostrorum, Nicolai Inquam et Hadriani, decreta culpet ; neque enim ab ipsis suscepta sunt quæcumquc adversus sanctissimum Phothim agitata Traduction latine des Actes dans I lardouin, *Concil.,* t. vi. coi. 238 Λ.

Recipite cum sino excusatione. Nullus excuset sc pro synodis contra cum peractis. Nullus sanctorum pr.edecessorum meorum Nicolai et Adrian! sententias contra cum causctur de ipso enim subreptum est illis [i. c. sententiis]. Yves de Chartres, dans Mansi, Concf/., t. xvn. coi. 527-530.

Au lieu d'une abrogation pure cl simple des · injustes synodes s. dont Nicolas Fr ni Adrien n'ont reçu les décrets, il s'agit chez Yves d'une dérogation aux sentences portées par ceux-ci contre Photius.

De même les extraits des artes fournis par Dcusdedit sont conformes pour le fond avec le texte grec; mais ça cl là diverses part icularités indiquent une traduction libre ct meme une rédaction indépendante. Ainsi à la n' session, on trouve une précision historique d'un grand poids pour notre hypothèse. Alors que les actes grecs font dire à Photius : *Exacto in patriarchal! sede* tanto jam tempohe, *neque pallium ordinationis misimus....* le recueil de Dcusdedit porte : •Vos TEHTIUM jam annum *in sacerdotali throno habentes* (ce qui est tout à fait exact) *neque pallium misimus,* etc.

Les choses se passent comme si. aussitôt après le synode photien et avant le départ des légats, on avait rédigé, à Constantinople, un résumé latin des actes à l'intention de la Curie. On y a mis tout l'essentiel de cc qui avait été fait. dit. lu, en omettant ce qui aurait pu sembler désagréable au pape et à son entourage. C'est par ce moyen (pie Jean VIII aura d'abord connu le synode. A moins (pie l'on ne préfère une autre hypothèse. selon laquelle les légats auraient apporté à Borne un résumé des actes grecs, (pii aurait été traduit à la (' une même, le texte complet avec toute la mise en scène organisée pour glorifier Photius étant resté Inconnu des Romains.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs. Il ne faut pas perdre de vue «pie le pape n'a pas donné d'approbation positive el sans restriction à tout ce qui s'est dit cl fait au concile de 879-880. La lettre de Jean VIII à Photius montre bien que cc pape s'est aperçu qu'au concile toutes ses volontés n'avalent pas été exécutées ct que plusieurs de scs dispositions avaient été altérées. Voir surtout I lardouin, t. vî. col. 87 D. Sans vouloir pousser trop loin scs investigations, il approuve cc qui s'est fait ‹ miséricordieusement » en vue de rétablir Photius sur le siège patriarcal, mais il déclare de nulle valeur ce que ses légats auraient pu accomplir de contraire à ses prescriptions ♦ *Ibid,,* col. 87-88; comparer la lettre aux basilcis, col. 88-89. Somme toute, Jean VIII n'a donc approuvé qu'une seule chose : le rétablissement de Photius sur le siège patriarcal. Voir Photius, t. xn. ‹ ol. 1592.

2. *Les suites de l'aflaire photicnne.* — Les travaux ci-dessus énumérés ont rendu infiniment probable la solution suivant laquelle la communion n'aurait plus été rompue entre Borne ct Constantinople, au moins jusqu'au temps du pape Formose (891-896). Ni sous le pape Marin, ni sous Etienne \, en dépit de froissements assez vifs, il n'y eut rupture officielle. A la fin de 886, Photius disparaît, et sa déposition facilite les rapports entre les deux sièges. Le patriarche Étienne, frère du basileus Leon VI. est reconnu par Borne,encore qu'il ait reçu le diaconat des mains de Photius et qu'il soit regardé comme · photien » par le parti des ignaciens, c'est-à-dire des intransigeants. Ceux-ci. de plus en plus ancrés dans leur schisme, essaient vainement d'obtenir pour leur altitude l'approbation de Borne. Cet état dure au moins jusqu'au pontificat de L'ormose· Sous cc dernier, s'il faut en croire le P. Grume!, contredit d'ailleurs par F. Dvornik. il y aurait eu une nouvelle rupture entre Borne ct l'Église officielle, qualifiée par scs adversaires de photicnne. Pour donner aux ignadens un semblant de satisfaction ct les amener à l'union. Formose aurait exigé des clercs ordonnes par Photius lors «le son premier patriarcat un acte de repentance. Celte mesure aurait amené une nouvelle séparation entre Rome et l'Église officielle de Constantinople, sans rallier d'ailleurs les ignadens·

Admise celle hypothèse, admise aussi la survivance de Photius (déposé) jusque vers 897-898, admise enfin la composition par lui de la *Mijstugogie du Saint-Esprit* sous le pontifical de Formose, on comprendrait mieux le ton acerbe de cet écrit à l'endroit des Occidentaux. La raison en serait que Formose aurait pris quelque mesure ayant blessé la susceptibilité de l'ex-patriarehe. C'était peut-être pour une raison analogue qu'une dizaine d'années plus tôt. à l'époque du pape Marin, Photius avait rouvert Patlaque contre les Occidentaux au sujet du *Filioque* dans la lettre à l'archevêque d'Aquilée.

En tout étal de cause, qu'il y ail eu ou non schisme entre Rome el Constantinople sous Formose, il est certain que par les soins de la Curie romaine l'union se rétablit d'une part à Constantinople entre l'Église officielle (photicnne) et les ignadens (au moins les plus modérés), d'autre part, si tant est que cela fût nécessaire. entre l'Église romaine ct celle de Constantinople. Seule la question de date est assez difficile à fixer, cl il y a débat entre les érudits qui se sont occupés de la question. Voir A. Vogl. *X'ote sur la chronologie des patriarches,* dans *Echos d'Orient,* t. xxxn, 1933, p. 275-278; IL Grégoire, *Etudes sur le* /.Ve *siècle,* dans *(ion,* t. vm, 1933, p. 540-550; F. Dvornik, ouvrage ct article cités.col. 1339; V. Grumcl, *art. cil.* cl *Chronologie des événements du règne de Léon VI.* dans *Echos d'Orient,* t. xxxv, 1936. p. 6-8. 13-17; cf. *Itegcstes du patriarcat,* fasc. 2. n. 596, p. 132. A. Vogt ct V. Grumcl. sc fondant sur le *Klétorologion* de Philothée (inséré dans le *!)e avremoniis, P. G.,* I. exil, col. 1353-1356). placent l'union sous Jean IX (avril 898-mai 900) el le patriarche Antoine Cauléas (qu'ils font siéger d'août 893 à février 901), et plus précisément au milieu de 899,

avant septembre, date où fut composé le *KlHorologion.* IL Grégoire qui fait mourir Cauléas le 12 février 898, est obligé d'avancer la réconciliation à 897, sous le pape Étienne VI (novembre 896-jnillct 897). Nous nous rangerions plus volontiers à l'opinion de V. Grumcl, qui fait état dc la fameuse lettre dc Jean L\ à Stylien de Néocésaréc. Par ailleurs Auxilius. parlant des ordinations de Formose reconnues au concile de Bnvcnne tenu par Jean IN, déclare que l'Église dc Constantinople a accepté l'ordination de Formose favorisant ainsi la paix de l'Église. Il semble que les deux sièges sc soient fait, en l'occurrence, des concessions réciproques. Les Grecs auraient reconnu Formose Λ titre posthume à condition que Jean IN retirerait les injonctions de ce pape relativement aux clercs ordonnés par Phot lus sous son premier patriarcal. Cf. Grumcl, *Regestes,* n. 596. p. 132.

Depuis longtemps, du côté catholique, on a considéré Pholius comme le père du schisme byzantin. Ce litre, il le mérite surtout par ses écrits polémiques sur la procession du Saint-Esprit, car scs attaques contre les usages liturgiques el disciplinaires de l'Église latine ont été passagères cl clairement désavouées au synode de Sainte-Sophie. Il a désavoué aussi par sa conduite, ct même par ses paroles, scs opuscules contre la primauté romaine. Au synode de Sainte-Sophie, on le voit appeler Jean VIII son · père spirituel >el proclamer ses privilèges comme successeur de Pierre. Mais sur la procession du Saint-Esprit il a enseigné jusqu'à la fin une doctrine hérétique, destinée à devenir la base dogmatique du schisme definitif. C'est, en effet, dans son dernier ouvrage, intitulé *Mystagogie du Saint-Esprit,* qu'après la consommation du schisme les polémistes antilatins iront puiser leurs principaux arguments pour mettre entre les deux Églises une barrière d'ordre doctrinal. Ce titre, il le mérite aussi par l'exemple de cet esprit d'offensive contre la foi ct les usages de l'Église d'Occident qui a caractérisé sa révolte. Il a eu beau renoncer ensuite à sa première manière, <e sera celle-ci qu'adopteront les futurs adversaires de l'union, ct nous verrons Michel Cérulalre emprunter à *VEncyclique aux patriarches orientaux* le début de son *Edit synodal* contre le cardinal Humbert el ses compagnons. Au demeurant, le procès dc Pholius demande à être révisé avec équité, car on a surtout dépeint jusqu'ici le personnage d'après les écrits passionnés de ses adversaires, dont plusieurs furent aussi schismatiques à leur manière, en refusant d'obéir à Jean VIII.

//. LES RELATIONS ENTRE LES DEVN EGLISES, />/. LA r/.v *nu seinsue puotien a pa* rAvzjr/;.vr />/; *Michel CÉRULa/RE (900-1043).* — 1° *//Eglise byzantine chez elle.* — Ébranlée un instant par le schisme photien, l'union avait été assez facilement rétablie entre Borne et Constantinople. Des griefs soulevés par Photius contre la foi ct les usages dc l'Église latine tout vestige parut bientôt effacé. Mis à part un opuscule dc Nicétus de Byzance, dit le Philosophe, ct une homélie dc Léon le Sage, qui sont comme un dernier écho de la polémique photicnne sur la procession du Saint-Esprit venant dc deux disciples immédiats du maître, on ne trouve, sur cette question, aucune trace dc dispute jusqu'à Michel Cérulalre. Certains historiens ont prétendu que les patriarches Slsinnlus II (996-998) et Sergius H (1(8)1-1019) auraient publié de nouveau, chacun pour sa part et en son propre nom, la fameuse encyclique de Pholius aux sièges orientaux en y opérant quelques suppressions. Le P. Grumcl a récemment démontré que pareille afllrmution était dénuée de tout fondement. *Echos d'Orient,* t. xxxiv, 1935, p. 129-138; *Rrgestes.* fasc. 2, n. 81 l el 820, p. 238-239. Il y a eu. pourtant, durant cette période, dc nouvelles ruptures, mais, chose étonnante, on laissa dormir, dans ces occasions, les anciens griefs de Pholius contre l'Occidcnl, môme celui qui regarde h· *Filioque.* Écrivant nu tsar de Bulgarie, Pierre (927-969), vers le milieu du x· siècle, le patriarche Théophylacte (933-956) témoigne de l'unité de foi qui existait alors entre Home et les patriarcats d'Orient : ‹ Anathème, dit-il, à qui nc partage pas la *fol* de la sainte Église catholique de Dieu, qui est Λ Home, ù Constantinople, à Alexandrie, â Antioche et dans la Ville sainte et jusqu'aux extrémités du monde. » Cf. V. Grume), *Regestes,* fasc. 2, n. 789, p. 223-221.

A y regarder de près cependant, on s'aperçoit que l'esprit dc schisme a fait, durant ces cent cinquante ans, des progrès décisifs. Plus qu'au siècle précédent, l'Église byzantine vit de sa vie propre cl autonome, sans aucun lien apparent de subordination vis-à-vis de l'Église romaine. Sauf en deux ou trois circonstances plutôt malheureuses, les papes n'interviennent pas dans les affaires intérieures de celle Église. Et comment interviendrnient-ils. alors qu'ils ne font que passer sur le Siège apostolique, faits ct défaits ou massacrés parles factions? Plusieurs, sans nul doute, n'ont même pas eu le temps d'annoncer leur élection aux patriarches d'Orient selon la coutume reçue. Alors que de 901 à 1059 on ne compte que quinze patriarches de Constantinople, durant la même période, une quarantaine dc papes se succèdent sur le siège de saint Pierre. Et si l'on regarde non plus le nombre mais la qualité des titulaires, on doit reconnaître que In balance penche aussi du côté de Byzance, où l'on nc rencontre qu'un seul patriarche vraiment scandaleux, le fameux Théophylacte, ills du basileus Romain Lécapène, intronisé à l'âge de seize ans. Cf. article Constantinople *(Eglise de),* 1. m, col. 1358. Ici et là. c'est sans doute le cesaropapisme qui domine; mais, sous ce rapport encore, le sort dc Constantinople est plus enviable que celui de Home. Le patriarche de Constantinople, qui se qualifie toujours d'œcuménique, gouverne, sous la haute surveillance du basileus. toutes les Églises de l'empire et fait sentir son Influence souveraine sur les autres patriarcats orientaux, qui nc sont plus que l'ombre d'eux-mêmes et spécialement sur celui d'Antioche, à partir du jour où cette ville est reconquise sur les Arabes en 969. Tout comme le pape dc Home, et sans doute plus souvent que lui durant cette période, il sc prononce sur les questions intéressant la foi. la liturgie et la discipline. Voir pour cette période les nombreux décrets patriarcaux sur le droit matrimonial,Grumcl, *Regestes,* fasc. 2,n.80-1,805, 807, 812, 822, 821, 831, 811-819. Il fait même parfois plier le basileus à ses volontés.

Au ixc siècle, la papauté conservait encore en Orient des défenseurs zélés, prompts à en appeler à son autorité souveraine pour réprimer les abus : nous voulons parler des moines, dont l'in fluence a toujours été grande dans l'Église byzantine. Aux xr et xr siècles, leur voix sc tait devant la décadence lamentable du Siège apostolique, en attendant qu'elle se fasse hostile. A cette hostilité la question des rites dans l'Italie méridionale, reconquise par Basile I" sur les Sarrasins et les Lombards et peuplée dc moines grecs, commence déjà à fournir un aliment.

Ajoutons que les tendances schismatiques se fortifient aussi par suite des luttes politiques, qui ne chôment guère entre Occidentaux cl Byzantins, tandis que les antipathies dc race s'avivent à mesure (pie les rapports deviennent plus fréquents. Dc ces antipathies nous trouvons l'expression aiguë dans la *Legatio ad .\ieephorum Phocam* (968) de Lultprand, évêque de Crémone. Envoyé à la cour byzantine par Otton ler, empereur d'Allemagne, pour négocier une alliance et un mariage, Lultprand raconte, avec force exagération. la manière dont on le reçut à Constantinople ct ses entretiens avec le basileus. On y entend Nicéphore

A

S

Phocas sc considérer encore comme îc souverain légitime de l'Italie, traiter d'usurpateurs les Lombards ct mitres Barbares qui ont osé s'emparer dc cc pays, el refuser le titre dc basibus à l'empereur Otton, qui n'est pour lui qu'un vulgaire £ήξ. Quant ù l'évêque dc Crémone, il parle sans ménagement de ccs Romains, 'Ρωμαίοι (il s'agit des Byzantins), qui ont laissé Rome tomber sous la domination des courtisanes : *Legatio ad Nietphorum Phocam. P. L·.* t. cxxxvj, col. 909-938. Un peu plus tard, le chroniqueur Raoul Glaber sc montre plus juste pour les Grecs ct ne fait pas difficulté dc reconnaître que, dc son temps, les règles dc la discipline ccclésiasl ique sont mieux observées en Orient qu'en Occident. *Historiée.* éd. Prou, l. I, c. i.

Sur la lin du x· siècle, en 987, un grave évém ment sc produit qui intéresse la chrétienté tout entière. Le kniaz Vladimir sc convertit au christianisme avec scs Busses. Rome ct Constantinople sc disputent quelque temps l'influence sur les nouveaux convertis. Les Latins paraissent d'abord l'emporter. Contrairement à la légende inventée par des Grecs, au xn· siècle, et communément acceptée comme historique encore dc nos jours par trop de savants, ignorants des découvertes des historiens russes du xix* siècle, Vladimir nc fut pas baptisé À Kherson par des Grecs en 988-989, mais bien à Kiev, en 987, par des Varègucs chrétiens qui suivaient vraisemblablement le rite latin. C'est dc Rome, ct non de Byzance, que la nouvelle Église russe reçut sa première organisation hiérarchique. Le rite byzantin ne fut otliciellemcnt adopté que sous Jaroslav (1016-1051). L'influence romaine se maintint durant tout le règne de ce prince. Mais après lui, à une date non encore précisée, la métropole de Kiev fut rattachée au patriarcat œcuménique, qui imposa à l'Église russe des métropolites d'origine grecque jusqu'à l'invasion des Mongols (1210). C'est par l'action de ccs Grecs que le schisme s'implanta en Russie dès la lin du xr siècle. Cf. notre article *Les origines romaines de PÉglise russe,* dans les *Échos d'Orient.* t. xxxvî (1937), p. 257-270: N. de Baumgarten. *Saint Vladimir et la conversion de la Russie.* Rome, 1932, dans *Orientalia Christiana,* t. xxvn, fasc. 1, p. 1-136; ici l'art. Russie, col. 209 sq.

C'est aussi pendant la période que nous étudions que se fixe définitivement l'orientation religieuse des Slaves de la péninsule balkanique. La question bulgare n'avait pas peu contribué, nous l'avons vu, ù aigrir les relations entre Rome cl Constantinople. Au concile dc Sainte-Sophie de 879-880, les Byzantins avaient donné satisfaction nu pape Jean \ III <n renonçant à la juridiction sur la Bulgarie. Mais il fallait amener le roi Boris à ratifier cet arrangement ct à se remettre sous la juridiction romaine. Jean \ 111 s'y essaya vainement. Boris garda son clergé byzantin jusqu'au jour où, chassés de Moravie, les disciples de saint Méthode lui demandèrent l'hospitalité (886). Le prince les reçut à bras ouverts; et comme la grande majorité de son royaume était dc race slave, il profita de cette occasion pour introduire dans l'Église bulgare la langue et la liturgie slavonnes constituées par les saints Cyrille et Méthode. L'un des principaux disciples de saint Méthode, Gorazd cl, après lui, Clément, reçurent le litre d'archevêque de Bulgarie.

Ce titre ne satisfaisait pas les souverains bulgares. Ils voulaient s'égaler nu basileus byzantin ct avoir un patriarche pour leur donner la consécration impériale. La cour byzantine repoussa longtemps leurs prétentions. qui ne furent reconnues qu'en 915. après (pie le Saint Siège, antérieurement à l'année 926, les avaient déjà satisfaites en reconnaissant au successeur dc Boris, le tsar Siméon (893-927), le titre de tsar ou empereur. et à l'archevêque bulgare celui dc patriarche. Cf. Theiner, *Monumenta historia: Macorum meridiona-*

Hum, I. i, p. 15, 20. Ce fut aussi une légation romaine qui apporta la couronne impériale à Pierre, successeur de Boris (927-969). Λ partir dc cet événement jusqu'à la destruction dc l'empire bulgare par Basile II le Bulgaroctone (1018), on ne trouve pas trace d'interventions du Saint-Siège en Bulgarie. L'union religieuse existait évidemment et les tsars bulgares, qui durant toute cette période furent en guerre perpétuelle avec les Byzantins, loin d'avoir quelque motif de se séparer dc Rome ou de se plier aux vicissitudes de la politique byzantine à l'égard du Saint-Siège, avaient plutôt intérêt à entretenir avec celui-ci des relations amicales. Aussi peut-on affirmer que l'Église bulgare ne participa ni au schisme dc la tétragamie, ni à celui qui fut occasionné par l'antipape Franco (Boniface VII). Si la papauté n'avait pas été alois cc que l'on sait, elle aurait pu profiter dc la rivalité entre les deux empires pour essayer dc rétablir sa juridiction patriarcale sur la Bulgarie ct d'entraîner celle-ci dans l'orbite de son influence. Peut-être même aurait-elle réussi â empêcher l'anéantissement dc l'empire bulgare, qui consacra la défaite du catholicisme dans les Balkans.

2® *Rapports de l'Église byzantine avec Rome.* — Pour cc qui regarde les relations de l'Église byzantine avec Rome pendant cette période, l'essentiel a été dit a l'article Constantinople *(Église de),* t. in. col. 1357-1360. Nous devons cependant ajouter quelques compléments relativement à scs événements mis en lumière par des études récentes.

Tout d'abord, le schisme occasionné par l'afTaire dc la tétragamie, c'est-à-dire par les quatrièmes noces de Léon \I le Sage fut comme une répétition du schisme photicn. Comme ce dernier, cc schisme fut double. Il sépara pendant quelques années, de 912 a 923, le siège dc Rome de celui dc Constantinople, et donna naissance à un schisme intestin entre les partisans de Nicolas le Mystique (déposé en 907, rétabli en 912) ou nicolaïtes, ct ceux du patriarche Euthyme (907-912) ou cuthymicns. Cc schisme intérieur dura près d'un siècle ct nc fut complètement éteint que sous le patriarcat de Sisinnius (996-998). Cette question a été amplement traitée aux articles Lton VI le Sage, t. îx, col. 365-379. Nous n'avons qu'un mot à ajouter sur les conditions auxquelles se refit, le 6 juin 923, l'union des deux Églises. On ne possède sur ce point aucun renseignement précis. S'il fallait en croire une lettre dc Nicolas au tsar des Bulgares. Syméon, écrite peu après l'événement, · les légats auraient anathématisé le scandale des quatrièmes noces ». Mais on sait cc que cela veut dire d'après une lettre du même patriarche au pape Jean N. à l'automne dc 920. On en revenait aux termes employés par les légats du pape en 907 : lout en reconnaissant que la tétragamie était contraire à la discipline de l'Église byzantine, on avait eu de bonnes raisons d'accorder une dispense sur ce point ù l'empereur Léon. C'est dans ce sens seulement que les légats romains durent « anathèmatiser le scandale des quatrièmes noces ». 11 y eut vraisemblablement une clause par laquelle était repoussée la prétention de Nicolas le Mystique dc faire adopter comme loi de l'Église universelle la prohibition des quatrièmes noces, comme si celles-ci eussent constitué par elles-mêmes une atteinte à la morale chrétienne, un péché proprement dit, une fornication véritable, selon les expressions employees par Nicolas dans sa première lettre au pape Anastase III. Du reste, il n'était plus question de cela dans le « tome de l'union », où l'on passait condamnation sur cc qui s'était fait ct où la tétragamie était désormais interdite dans l'Église byzantine sous des peines sévères. On légiférait aussi, en entrant dans beaucoup de.détails, sur'les troisièmes noces. Cf. sur toute cette alTaire Grumcl, *Regestes.* n. 630-712, *passim,* p. 148-194.

On est quelque peu étonné de l'insistance de Nicolas le Mystique â faire cesser le schisme qu'il avait lui-même provoqué. C'était peut-être remords de sa part. Mais on peut soupçonner aussi d'autres motifs : on avait besoin de l'intervention du pape pour ramener les euthymlens opiniâtres qui refusaient de se rallier au second patriarcal anticanonique de Nicolas ct aux vues intransigeantes de celui-ci sur les quatrièmes noces. De plus, on savait le Saint-Siège en bonnes relations avec le tsar des Bulgares Syméon, qui menaçait alors de s'emparer de Constantinople, après avoir infligé aux Byzantins la défaite d'Anchialos, le 20 août 917. Nous voyons Nicolas adresser lettres sur lettres à Syméon pour l'engager à faire la paix avec le basilçus. Aussitôt après le rétablissement de l'union avec Home, le patriarche écrit de nouveau au prince. Il déclare le faire non seulement en son nom propre, mais aussi sur l'invitation du pape, qui a envoyé une ambassade au tsar en vue de mettre fin au conflit entre Bulgares ct Byzantins. Les ambassadeurs sont, pour le moment, retenus à Constantinople. Le prince est averti de ne point mépriser le pape, car mépriser le pape, c'cst faire Injure au Prince des apôtres ». Grumel, *op. cit.,* n. 712. Cc dessous politique éclaire d'un jour singulier la dernière lettre si humble de Nicolas au pape cl son zèle à faire cesser le schisme. Et l'on comprend aussi l'ambassade impériale avec présents envoyée à Sa Sainteté!

De 923 à 974, l'union entre les deux Églises paraît s'être maintenue sans accroc. A Borne, c'est l'asservissement complet de la papauté, d'abord à la maison de Théophylactc, puis, à partir de 962, aux Ottons d'Allemagne. L'activité du Saint-Siège en Orient ne sc manifeste, durant cc temps, que par une démarche peu susceptible d'augmenter son prestige ct de lui concilier l'estime des Byzantins : l'envoi parle pape Jean XI de quatre légats, dont deux évêques, en février 933, pour assister Λ l'intronisation du fameux patriarche Théophylaclc et négocier une alliance matrimoniale entre la famille de Bomain Lécapènc et celle de Marozie, deux familles d'usurpateurs. C'est en 974 que les relations sc gâtent de nouveau ct aboutissent à une rupture avec le pape légitime. La cour byzantine, en effet, commence à sc mêler des affaires intérieures de l'Église romaine. Malgré le mariage de Théophano avec Otton II. qui vient de succéder à son père, elle soutient le parti des factions romaines contre la tutelle allemande. Après avoir fait étrangler Benoit VI (972-974). CrcscntiUS donne la tiare à Boniface Franco, qui prend le nom de Boniface VII. Déposé sur l'intcrvcntion de l'empereur allemand, l'antipapc s'enfuit à Constantinople en emportant, dit-on, les trésors du Vatican (974). C'est pour lui que les souverains de Byzance prennent parti, après avoir déposé le patriarche Basile ler Scamandrenos (970-974) qui a refusé de comparaître devant le tribunal impérial ct en a appelé au jugement d'un concile universel, c'csl-â-dirc implicitement au jugement du pape de Home. Cf. Schlumberger, *L'épopfe byzantine,* t. i, p. 263-275. La rupture sc prolongea dix ans jusqu'au jour où Franco réussit, avec l'appui de Crescentius, à remonter sur le trône pontifical. Mais son second pontificat ne dura guère plus que le premier. Après avoir exaspéré les Romains par sa rapacité, il fut, semble-t-il, assassiné en 985.

Les Byzantins reconnurent-ils les deux successeurs de Benoît VII, Jean XV (985-996) ct Grégoire V (996-999)? La chose ne paraît pas faire de doute pour Jean XV, une créature du fils de Crescentius, sous le pontificat duquel l'impératrice Théophano. veuve d'Otton II ct sœur des empereurs byzantins Basile II cl Constantin IX, se réfugia à Home, prenant le titre d'impératrice des Romains. Grégoire V, au contraire, candidat de l'empereur allemand, fut repoussé el l'‹m soutint la créature de Crescentius, Jean Phllagathos, archevêque de Plaisance, un Grec de Calabre, qui prit le nom de Jean XVI. Ce nouvel antipape ne fut pas plus heureux (pic Franco. Il était à peine Intronisé (avril 997) qu'Otton III faisait route vers l'Italie. Sc voyant perdu, il ht sa soumission à Grégoire V et finit ses jours dans un monastère. Voir l'article Jean XVI, t. vm, col. 629.

Les relations durent reprendre entre Borne et Constantinople, sinon sous le pape Sylvestre ll (999-1003), l'élu d'Otton III, du moins sous scs successeurs Jean XVII (1003), Jean XVIII (1003-1009) el Sergius IV (1009-1012), créatures de la faction romaine des Crescentii. Ce qui est sûr. c'est qu'en l'an 1009, sous le pontificat de Jean XVIII, Pierre, patriarche d'Antioche au temps de Michel Cérulaire, voyait le nom du pape inscrit aux diptyques de Sainte-Sophie. *Lettre à Michel Ct'rulaire, P. G.,* t. ex.x, col. 800. L'union continua-l-clle sous le successeur de Sergius IV, Benoit VIII (1012-1024)? Il y a des raisons d'en douter, non seulement à cause des circonstances de l'élection de ce pape, que confirma l'arbitrage de l'empereur allemand Henri IL mais aussi à cause du couronnement solennel de cet empereur par le nouveau pape, le l l février 1011. Cette répétition de l'acte solennel qu'avait autrefois accompli le pape Léon 11l pourCharlemagnc, la présentation, qui fut faite au souverain, du globe d'or surmonté d'une croix, symbole de la domination universelle, ne durent certainement pas être du goût de Basile 1l, alors au faîte de sa puissance. S'il eut connaissance de ces détails, il dut en éprouver un vif mécontentement ct sc sentir fort mal disposé à l'égard du nouveau pape. Le globe d'or, c'était à lui qu'il était dû. et non au souverain barbare. Faut-il conclure de là que Benoit VIH ne fut pas admis à figurer sur les diptyques de Sainte-Sophie? La chose ne serait pas impossible, et cc serait à cette occasion que le schisme survenu du temps du patriarche Sergius II, dont parlent Nicétas de Nicée et plusieurs autres écrivains byzantins, se serait produit. On aurait rompu avec le pape pbur le punir de l'attentat qu'il avait commis contre les droits du basilçus en offrant le globe d'or à Henri II et en le couronnant empereur. Une leçon de Nicétas de Nicée, considérée par certains critiques comme la leçon authentique, paraît favoriser celte hypothèse. D'après ccttc leçon, leschlsmeen question aurait été occasionné par ‹ l'usurpation des privilèges ct des droits romains (entendez : *byzantins)* : εἰ δὲ διὰ τήν των προνομίων καὶ των ρωμαϊκών δικαίων υφαρπαγήν, πολυπραγμονείτο) ὁ βουλόμενο . »Cf. *P. G.,* I. exx, col. 713 sq. Il ne faut pas oublier qu'à l'instigation de Benoit VIII l'empereur Henri II soutint la révolte de l'Apuüe contre les Byzantins en 1018, cl tenta de s'emparer de la Calabre byzantine en 1022.

Si l'on ne reconnut pas Benoît VIII, il est sûr qu'on fit une démarche pour entrer en relation avec son successeur le pape Jean XIX (1024-1033), Eustathe, successeur de Sergius II sur le siège de Constantinople, étant encore de ce monde (f novembre-décembre 1025). L'avènement de Jean XIX parut aux Byzantins une occasion favorable pour régler une question pendante depuis plusieurs siècles. Pour la première fois depuis longtemps, on avait affaire à un pape-roi, soustrait â la tutelle séculière, un laïc d'hier porté d'une façon irrégulière sur le trône de saint Pierre et réunissant en ses mains à la fois le pouvoir religieux et le pouvoir civil. Jean XIX, en effet, n'était autre que le « sénateur » Romain. frère du pape précédent, qui s'était déchargé sur lui du gouvernement temporel. Jean XIX avait reçu en quelques jours les divers ordres sacrés. Voir son article. On pensa, à Constantinople ù faire reconnaître par lui le titre de patriarche œcuménique. Ce serait la consécration officielle de

ccttc dyarchic ecclésiastique à laquelle on avait aspiré sur les rives du Bosphore depuis l'époque lointaine du partage de l'empire romain en deux moitiés. Pour appuyer la requête, les ambassadeurs byzantins arrivaient chargés de présents non seulement pour le pape, mais aussi pour les membres les plus influents de l'aristocratie romaine. La combinaison faillit réussir; elle parait même avoir été acceptée en principe pendant quelque temps, jusqu'au jour où l'affaire vint à s'ébruiter dans le monde occidental ct y provoquer de vives protestations, de l'opportunité desquelles il est permis, après coup, de douter. Du moment, en effet, qu'on ne contestait pas au pontife romain sa primauté universelle, qu'on la reconnaissait explicitement ct qu'on ne demandait pour le siège de Constantinople qu'une juridiction supérieure circonscrite aux limites de l'empire byzantin et subordonnée à celle de Borne, on peut sc poser la question s'il n'eût pas été à la fois plus sage ct plus habile de consacrer par le droit le fait existant et d'essayer, par cc geste, de resserrer un peu l'union si lâche qui existait encore entre les deux Églises. Peut-être aurait-on prévenu ainsi la dangereuse offensive que Michel Cérulaire allait prendre bientôt contre la liturgie, la discipline ct même la foi de l'Église d'Occidcnt pour rendre le schisme inévitable et définitif. Voir sur cette affaire Baoul Glaber, *Historia·,* iv, l. P. L., t. cxl iî, col. 670-672, qui n'est pas un historien très sûr, mais dont il paraît difficile de récuser ici le témoignage. La remontrance la plus remarquable que reçut le pape, à ccttc occasion, fut celle de Guillaume de Volpiano, abbé de Saint-Bénigne de Dijon. Ccttc résistance des Occidentaux nux prétentions des Grecs révèle évidemment un état d'esprit peu sympathique à leur endroit. L'abbé Guillaume exagérait la portée dogmatique de la requête byzantine. D'après Baoul Glaber il s'agissait simplement de ceci : les Grecs voulaient que l'Église de Constantinople reçût le titre d'universelle dans les limites de son patriarcat ct fût regardée comme telle, de la même manière que l'Église romaine est dite universelle par rapport au monde entier : *quatenus cum *consensu romani pontificis liceret Ecclesiam constantinopolitanam in suo orbe, sicut remana in universo, universalem dici ct haberi.*

Bien que nous soyons mal renseignés sur les détails de cette affaire dont les chroniqueurs byzantins ne disent mot, nous en savons pourtant l'issue : tout en y mettant sans doute les formes voulues, Jean XIX n'accorda pas aux Byzantins ce qu'ils réclamaient. Le désappointement de Basile II ct d'Eustalhe dut être amer. En vinrent-ils aussitôt, par mesure de représailles, à rompre toute relation officielle avec le Saint-Siège, à supposer que ce ne fût déjà fait depuis le pontifical de Benoit VIH? On l'a supposé avec beaucoup de vraisemblance. Il est permis pourtant d'en douter. Il semble que la rupture ait été retardée de trois ou quatre ans, alors que Basile et Eustathe n'étaient plus de cc monde. Un chroniqueur latin, auquel les historiens ne paraissent pas avoir prêté jusqu'ici grande attention, note « qu'en l'an du Seigneur 1028. au temps di· l'empereur Conrad II, dit le Sallque, l'Église orientale s'affranchit de l'obédience du Siège apostolique ». *Chronica S. Petri Er/ordiensis moderna,* dans *Mon. Germ, hist., Script.,* t. xxx, p. 407; cf. Chronica *minor, auctore minorita Er/ordiensi, ibid.,* I. χχιv, ρ. 189. Cette date paraît fort plausible. C'est en 1027, en effet, que l'empereur Conrad H, de la maison de Franconie, descendu en Italie l'année précédente, demanda au pape Jean XIX de lui décerner la couronne impériale et de renouveler pour lui ce que Benoit VUI avait fait pour Henri IL La cérémonie du sacre eut lieu à Borne, le jour de Pâques, (.'était de nouveau l'alliance étroite de la papauté cl de l'empereur germanique· Jean XIX faisait désormais figure d'ennemi à la cour de Byzance. Cette Impression dut s'accentuer, s'il est vrai que le nouvel empereur manifesta son hostilité envers l'empire d'Orient en allant réclamer l'hommage des princes de FJénévent, de Salerne ct de Capoue, que Basile II avait comptés parmi ses vassaux. Ou bien, si ce voyage n'eut pas lieu, la rupture se produisit-elle à la mort de Constantin VIII (12 novembre 1028), lorsque le nouvel empereur Bomain III Argyros (1028-1034) interrompit les négociations nouées avec Conrad H. en vue d'une alliance matrimoniale entre le fils de l'empereur allemand et une Porphyrogénète? Ce qui est sûr, c'est que la communion religieuse entre Borne et Constantinople, était suspendue depuis de longues années, lorsqu'il fut question de la rétablir en 1053, comme cela ressort clairement de plusieurs passages du dossier relatif au schisme de Michel Cérulaire. en particulier des lettres échangées entre le pape Léon IX et la cour byzantine, ct aussi entre Pierre d'Antioche et le pape. Cf. article Michel Cérulaire, t. x, col. 1680-1681. Voir aussi les *Synodiqties* de Pierre d'Antioche publiées par A. Michel, *Humbert und Kerullanos,* t. n, Paderborn, 1930, p. 132-457. Il suit de là qu'à son avènement (25 mars 1043). le patriarche Michel Cérulaire n'eut pas à rayer le nom du pape régnant des diptyques de Sainte-Sophie, geste que lui prêtent encore certains historiens. Son rôle dans l'histoire du schisme définitif fut tout autre. Il faut, du reste, reconnaître, à sa décharge, que pour peu qu'il eût tardé à envoyer à Borne ses lettres synodiques, il eût pu être embarrassé sur le choix du destinataire. En 1044, en effet, il y avait à Borne deux papes, et en 1045, il y en avait trois, que déposa d'un seul coup Henri III. empereur d'Allemagne» pour les remplacer par Clément II (1046-1047).

///. MICUEL CÊRVLAIEE. LE SCHISME HEEfX/TJE.— Après l'article Michel Cérulaire. nous n'avons pas à reprendre ici l'expose des événements qui, durant les années 1053-1054, mirent aux prises le pape saint Léon IX ct ses légats avec le patriarche Michel Cérulaire. Mais nous avons à marquer nettement le rôle de celui-ci dans ces démêlés qui transformèrent une simple rupture de relations en un état de guerre déclarée et aboutirent en fait, quoi qu'en aient pu penser les contemporains, à consommer la séparation déjà virtuellement opérée entre l'Église romaine ct l'Église byzantine. Nous avons à apprécier la portée des condamnations réciproques qui furent lancées alors, à mettre en relief les maladresses commises par les légats romains durant leur séjour à Constantinople en 1054, et à montrer le véritable état d'esprit des Byzantins du xi‹ siècle, même des mieux intentionnés, vis-à-vis du Saint-Siège. On pourra ainsi constater toute la distance parcourue dans le chemin de la désunion depuis le siècle de Photlus.

Michel Cérulaire n'a pas provoqué la rupture entre Home et l'Église byzantine — cette rupture existait déjà quand il est devenu patriarche — mais il a tout fait pour empêcher le rétablissement des relations normales entre les deux Églises. De ses deux lettres à Pierre d'Antioche, il ressort qu'il s'accommodait fort bien de l'étal de séparation qui durait depuis quelque temps et que. dans son ignorance de l'histoire ecclésiastique, il croyait fort ancienne et se perdant presque dans la nuit des temps, puisqu'il la faisait remonter au temps du pape Vigile, contemporain, d'après lui. du sixième concile œcuménique (1). *Epist.,* u. *Ad Petrum Antiochenum,* 9. *P. G.,* t. exx, col. 788-789. C'est chez lui une conviction bien arrêtée que le pape et les Latins sont depuis longtemps séparés de la véritable Église. Il déclare à Pierre d'Antioche que, s'il a écrit au pape une lettre pleine de condescendance, ce fut pour Je ramener dans le droit chemin, ‹ le gagner »,

comme il dit, et pour le rendre favorable à la cause des Byzantins dans la lutte contre les Francs. *Loc. cit.,* 3, col. 78i B. Mais qu'on ne lui parle pas de sujétion au successeur de Pierre. L'esprit d'indépendance qui l'anime lui en rend insupportable la simple pensée. Ce n'est pas qu'il veuille entrer directement en conflit avec lui, ni contester sa primauté par des polémiques, mais il veut traiter avec lui d'égal à égal. Il consentira â inscrire son nom sur les diptyques de Sainte-Sophie, si le pape veut bien lui-même le payer de retour : « Si par toi mon nom est proclamé dans la seule Église romaine, par mon intermédiaire ton nom sera connu dans toutes les Églises de l'univers. » Cf. *Leonis IX epist. ad Aiichaelcm, P. L.,* t. cxliii, col. 776. Il est déjà plus exigeant que le patriarche Eustathc cn 1021, cn ce sens qu'il ne parle plus, comme celui-ci, de reconnaître la primauté universelle du pontife romain; il se pose d'emblée comme son égal. Avec de pareilles dispositions, il n'est pas étonnant qu'il ail mis tout en œuvre pour empêcher la réconciliation religieuse, à l'occasion de l'alliance politique qui sc négociait, par l'intermédiaire d'Argyros, entre saint Léon IX et le basikus contre les Normands de l'Italie méridionale. Aussi, dès qu'il a eu vent de ccs négociations, il a dressé son plan de combat pour faire échouer le projet au moins sur le terrain religieux. De là son attaque brusquée contre les rites et les usages de l'Église romaine, accompagnée de la fermeture des églises latines de Constantinople, sans qu'aucun litige, aucune controverse ait précédé. Il ne s'est pas, du reste, compromis lui-même directement, mais il a fait marcher le chef de l'Église bulgare, Léon, archevêque d'Ochrida, pour se ménager une possibilité de recul, au cas où le basikus sc montrerait trop exigeant. Léon lui-même n'écrit pas directement au pape, mais adresse son manifeste à un prélat latin d'Apulic, Jean, archevêque de Trani, qui est chargé de le transmettre à tout l'Occident ct au pape lui-même.

Ce manifeste est une attaque directe contre les rites et les usages de l'Église latine et constitue une violation flagrante du canon que Photius avait fait approuver au synode de Sainte-Sophie sur les usages particuliers des diverses Églises. Aucun grief proprement dogmatique. On a même oublié le *Filioque* de Photius. Cérulaire avoue à Pierre d'Antioche qu'il ignorait d'abord cette question. *Epist.,* n. *Ad Petrum Antiochenum,* 9, 15, *P. G.,* t. exx, col. 788-789, 793 C. Mais on en veut au jeûne du samedi, à l'usage de manger des viandes non saignées, à la suppression de *Vatleluia* pendant le carême, cl surtout à l'emploi du pain azyme dans la célébration du sacrifice eucharistique. La question des azymes est la trouvaille propre de Cérulairc.

Une fols mise sur le terrain des rites ct des usages, la polémique antilatine ne pouvait (pie sc développer. Cc développement fut rapide. Aux quatre « énormités » dénoncées par Léon d'Achrida dans son manifeste, Nicetas Stéthalos ajouta, quelques semaines après, deux nouveaux griefs : le célibat ecclésiastique ct l'omission pendant le carême du ritc des présanctifiés, observé par l'Église byzantine. Puis, le cardinal Humbert. durant son séjour à Constantinople, ayant eu la malencontreuse idée d'attaquer les Grecs sur la procession du Saint-Esprit et même de leur reprocher d'avoir supprimé *(sic)* dans le symbole de Nicéc-Constantinoplc le mot *Filioque,* on en vint enfin à cc grief, sans y attacher d'ailleurs autrement d'importance. Des divergences entre les deux Églises Michel allonge démesurément la liste dans sa seconde lettre à Pierre d'Antioche. Cf. l'article Michel Ci-rulaihf., t. x. col. 1698-1699. Plusieurs, du reste, sont de pures calomnies, par exemple l'accusation de ne pas vénérer les reliques et les Images. Li plupart roulent sur des puérilités. A la fin de sa lettre, le patriarche byzantin a soin de dire que l'énumération est loin d'être complète.

Cette liste est parvenue jusqu'à nous dans un opuscule que certains manuscrits attribuent à tort à Photius et qui porte le titre de ΠερΙτών Φράγγων» *Sur tes Francs ct les autres Latins,* Les emprunts faits aux lettres de Cérulairc sont manifestes. Tous les griefs qu'il a énumérés s'y retrouvent el d'autres du même genre s'y ajoutent. Du reste, variantes cl additions ne manquent pas dans les manuscrits. Le début mérite d'être cité :

L'évêque de Home et tous les chrétiens occidentaux qui habitent au delà de la mer Ionienne : Italiens, Lombards, Francs, comme aussi Germains, Amallitains, Vénitiens et les autres, à l'exception des Calabrais ct des Allemands — ccs derniers, cn effet, ne diffèrent en rien des anciens païens tant par la religion que par la sauvagerie de leurs mœurs; quant aux Calabrais, ce sont, depuis l'oilginc, des chrétiens oithodoxes, élevés dans les rites de nôtre Église apostolique — tous ceux-là, y compris le pape, vivent depuis de longues années hors de l'Église catholique· étrangers qu'ils sont aux traditions de l'évangile des a|>ôtrcs et des Pères, ct suivent des rites cl des coutumes illicites cl barbares. Les plus mauvaises cl les plus détestables sont les suivantes : 1. Alors que le symbole de notre foi, composé des paroles évangéliques, s'exprime clairement en ces termes sur le Saint-Esprit : · Et au Saint-Esprit, Seigneur, vivifiant, qui procède du Père ·, eux ont fait cette addition fausse ct périlleuse : ▮ et du Fils ». A mon avis, à cause de la pauvreté de leur langue. Ils ont cru que la procession du Saint-Esprit du Père était la même chose que l'envol du même Esprit par le Fils Jusqu'à nous. Dans leur ignorance, ces barbares ont pensé que la mission ne différait en rien de la procession. 2. Au lieu de pain, ils offrent des azymes ct calomnient l'apôtre Pierre cl les saints Pères qui furent évêques de Home, cn disant que cc sont eux qui leur ont transmis cette tradition. Hcrgenrôthor. *Monumenta grteca ad Photium ejusque historiam pertinentia,* Batisbonnc, 1869, p. 62-71. Cf. *P. G,,* t. cxl, col. 511 sq., où l'on trouve une traduction latine de l'opuscule, duc à Hugues Éthérlcn.

Et la liste continue. Avec quelques variantes, on répète ce qu'ont reproché aux Latins Cérulairc, Léon d'Achrida ct Nicétas Stéthatos, à l'exception du rite des présanctlflés pendant le carême. Cet oubli est largement compensé par de nouveaux griefs dans le genre de ceux-ci :

Dons leurs églises, on ne volt d'autre image que le crucifix, ct celui-ci n'est pas peint, mais cn relief. En entrant dans les églises, ils se prosternent en murmurant des prières; puis traçant une croix sur le sol. Ils la baisent ct s'en vont. A la mère de Notre-Selgncur Jésus-Christ ils ne donnent pas le nom de Théotocos, mais l'appellent simplement sainte Marie. Chez eux, n'importe (pii, quels que soient son Age, son sexe et son rang, peut entrer dims le sanctuaire ct s'avancer près de l'autel pendant la messe; on voit même des femmes s'asseoir sur le trône de l'évêque. Tel est leur discernement du sacré ct du profane. Non seulement ils mangent des viandes étouffées ct du sang, mais aussi des ours, des chiens et des loups et d'autres animaux encore plus immondes. Leurs prélats ct leurs prêtres, au Hou d'habits de laine, portent des vêtements de sole polychrome, des bagues et des gants. Pour le baptême, non seulement Ils remplissent de sel la bouche du baptisé, mais encore ils l'enduisent de salive. Lorsque les baptisés sont parvenus h l'âge adulte cl sont tombés dans le péché. Ils leur font une onction d'huile pour la rémission des péchés et paraissent ainsi administrer doux fols le baptême (allusion sans doute à l'administration de la confirmation séparément du baptême). Esclaves <lc rites judaïques, leurs prêtres font chaque jour toute sorte de purifications ct d'nspcrslons pour écarter malheurs ct dangers. Ils ont une curieuse manière de faire le signe de hi croix avec les cinq doigts ct de se signer ensuite avec le pouce. Bien que leur loi impose le célibat aux diacres, aux prêtres cl aux évêques, ceux-ci n'en contractent pas moins mariage et convolent même cn secondes ct troisièmes noces. A les entendre, il ne serait permis de louer Dieu qu'en trois langues : l'hébraïque, la grecque el In latine. Ils n'enterrent leurs évêques qu'au bout de huit jours; durant ce temps, les fidèles leur apportent des présents; puis on les

ensevelit cn leur étendant les mains jUMpi'aux cuisses nu lieu de les disposer cn forme de croix, et cn leur bouchant tous les sens avec do la clrc. La même coutume est observée pour les laïcs. Leurs prêtres célèbrent chaque Jour la messe trois ou quatre fois sur le même autel; Ils célèbrent même n'importe oil. sans nul discernement du sacré ct du profane. Chez eux. un moine cesse de faire maigre s'il devient évêque ou s'il est atteint d'une légère Infirmité; tous leurs moines en général mangent de la viande de porc. etc.

Des griefs si puérils, dont le nombre allait augmenter au cours des siècles ne pouvaient pas avoir grand effet sur les esprits cultivés, mais ils devaient impressionner la masse des fidèles ct renforcer l'antipathie et le mépris qu'on ressentait à l'égard des Barbares d'Occldent. Ceux-ci étaient expressément mis au rang des hétérodoxes, ct l'on osait déclarer que le pape de Borne était depuis longtemps séparé de l'Église catholique. Le fait que Michel Cérulairc ct ses théologiens aient pu écrire pareilles énormités montre jusqu'à quel point l'esprit de séparation ct de schisme était avancé cn Orient.

Et cc n'étaient pas seulement les ennemis déclarés des Latins qui parlaient ainsi; c'étaient aussi les partisans sincères de l'union qui étaient imbus d'une fausse conception de l'Église. Depuis le IX· siècle, la théorie de la pcntarchic ecclésiastique avait évolué dans un sens tout à fait hétérodoxe. Au milieu du xi· siècle, elle était à ce point ancrée dans les esprits qu'on ne songeait même pas à mettre au nombre des divergences entre les Églises la doctrine de la primauté universelle de droit divin de l'évêque de Home. On ne niait pas encore la primauté de Pierre sur les autres apôtres; mais il était entendu que le pape de Home, tout en ayant la primauté du rang, n'était que le patriarche de l'Occident, pratiquement égal aux quatre autres patriarches d'Oricnt, nullement infaillible et pouvant faire défection sans que l'Église catholique cn souffrit grand dommage. Nous trouvons cette hérésie jmque sous la plume du pacifique Pierre 111 d'Antioche qui, nommé par l'empereur, en 1052, patriarche de celte ville et consacré par Michel Cérulairc, prend le premier l'initiative de renouer les relations depuis longtemps rompues avec le siège de Home. Il envoie à saint Léon IX sa synodlque, qui débute ainsi : « Nuit ct jour je me demandais la raison de la séparation ecclésiastique et comment il pouvait se faire que le grand successeur du grand Pierre fût exclu ct séparé du divin corps des Églises; qu'il ne fit point entendre sa voix dans les conseils de leurs prélats cl ne prît point sa part des sollicitudes ecclésiastiques, recevant d'eux, même lui. une direction fraternelle et tout apostolique ; tva καί ὁ τού μεγάλου 1Ιέτρου μέγα διάδοχο , 6 τή πρεσβυτέρα 'Ρώμη ποιμήν, τού θείου των θείων έκκλησιών σώματο διασχίζοιτό τε καί διατέμνοιτο καί μή συμμετέχοι τοϊ προεστώσι τούτων των θεϊκών βουλευμάτων καί τά εκκλησιαστικέ συνδιαφέροι φροντίδα ἀνά μέρο . » *Epistola entlironisHca,* publiée par A. Michel, *Humbert und Kcrullarios,* t. n, p. 110 IIS. Voilà donc l'évêque de Home séparé du divin corps des Églises! Il n'a pas à s'occuper de l'Église universelle mais d'une partie seulement. ἀνά μέρο . H n'est pas infaillible mais peut avoir besoin, lui aussi, d'être conduit et dirigé connu par la main par ses collègues, les autres patriarches : καί αὐτό ὑπ' ἐκείνων χειραγωγούμενο . Pierre tient cc langage avec une entière bonne foi. Avant d'inscrire le nom du pape dans scs diptyques, Il veut savoir s'il est orthodoxe. Tout le passé de l'Église romaine fait sans doute penser qu'il l'est pleinement. Mais enfin l'hypothèse d'une erreur dans la foi de sa part, δόγματο παρατροπή τε καί καινισμό , n'est pas exclue *a priori.* C'est pourquoi il sollicite l'envoi de sa profession de fol, comme lui-même lui adresse la sienne : ζητώ δε καί παρά τη σή τπ/χιότητο έγγραφον τή πίστεω εζΟεσιν και την αιτίαν τή διαστάσεω ἀπαραιτήτω εισπράττω. *ibid.t* ρ. 448.

Cette première lettre au pape mit longtemps à lui parvenir. Deux ans sc passèrent sans qu'elle reçût de réponse. Croyant qu'elle s'était perdue, soupçonnant peut-être qu'elle avait déplu à cause du préambule que nous venons d'analyser, Pierre cn rédigea une seconde, beaucoup plus courte, beaucoup plus réservée, amputée de tout le préambule ct donnant comme profession de foi le symbole de Nicéc-Constantinople. suivi de l'énumération des sept conciles œcuméniques, avec les noms des principaux hérétiques condamnés par chacun d'eux. Au sixième concile, le nom d'IIonorius était omis. A. Michel, *op. cit.,* p. 454-457. Notons cn passant qu'llonorius avait été aussi omis dans la synodlque au patriarche d'Alexandrie; mais dans celle qui avait clé adressée au patriarche de Jérusalem, cc pape avait été traité d'ànc bâté, Ὠνώρεον, τὺν ἀντικρὺ ὀνώδη το φρόνημα. A. Michel, op. *cit.,* p. 444. Cette seconde lettre à Léon IX, Pierre la confiait aux bons soins de Dominique, patriarche de Grado, qui lui avait écrit pour nouer avec lui des relations amicales, lui apprendre que. lui aussi, portait le titre de patriarche, ct sc plaindre des attaques du clergé de Constantinople contre l'Église romaine spécialement à propos de l'emploi du pain azyme. *P.* G'., t. exx, col. 751-756. C'est dans sa réponse à Dominique que le patriarche d'Antioche expose avec toute la clarté désirable sa théorie de la pcntarchic ecclésiastique, qui sc laissait déjà deviner dans le préambule de la première lettre au pape. Il en a été déjà parle tant à l'article Patriarcats. t. xi, col. 2269-2275, qu'à l'article Primauté en Orient a partir du ix· siècle, t. xm. col. 379. D'après celle théorie, la constitution de l'Église n'est pas monarchique mais oligarchique. Les cinq patriarches sont égaux, ct les affaires majeures sont décidées par eux à la pluralité des voix.

Voilà donc où l'on en était arrivé à Byzance après un siècle et demi d'union de plus en plus lâche, coupée par des ruptures plus ou moins longues. Quand on songe à cet état d'esprit des Byzantins vis-à-vis du Saint-Siège, on ne peut qu'être frappé de l'illusion que sc faisaient à leur endroit le pape saint Léon IX ct surtout son secrétaire ct légat, le cardinal Humbert. Celui-ci ne paraît pas avoir compris le rôle extrêmement délicat qu'il devait jouer, s'il voulait arriver à renouer l'union religieuse, à l'occasion de l'alliance politique. D'abord le ton des lettres pontificales qu'il a rédigées au nom du pape n'était guère adapté à cc but. Alors que Cérulairc avait écrit au pape une lettre courtoise cl conciliante, faisant le silence absolu sur le manifeste de Léon d'Achrida, pourquoi lui dénier le titre de patriarche ct l'appeler simplement évêque? Pourquoi le traiter de néophyte, le considérer comme un accusé et le menacer de sanctions, s'il ne se corrigeait pas? Pourquoi remuer encore, en pareille occasion, le thème archéologique sur le titre de patriarche œcuménique? Mais le cardinal Humbert s'est figuré qu'il réussirait cn employant la manière forte; qu'il suffirait d'avoir avec soi le basikus, à qui l'on faisait de grands compliments en le comparant à Constantin le Grand. Plus maladroite fut encore la conduite du cardinal durant son séjour à Constantinople. Son esprit polémique le servit fort mal en la circonstance, et son érudition sc trouva en défaut sur un point important, auquel Cérulairc et les siens n'avalent pas encore songé. Il attaqua les Grecs sur la question de la procession du Saint-Esprit et les accusa d'avoir supprimé le mot *Filioque* dans le symbole. Cette grosse erreur historique dépare, avec bien d'autres exagérations ou faussetés, la sentence même d'excommunication que les légats romains formulèrent contre

Michel Cérulaire et ses partisans ct déposèrent sur l'autel majeur de Sainte-Sophie, le samedi 16 juillet 105t. Voir la traduction de cette sentence dans l'article Michel Céjiulaihe, t. x,col 1691-1695. Cette sentence ne visait sans doute directement que Michel Cérulaire ct ses partisans, et non l'Église byzantine en général avec son clergé ct ses fidèles. Mais les partisans de Cérulairc, c'étaient, au fond, tout le clergé, tous les moines ct le peuple lui-nu'rne, comme ne le montrèrent que trop les événements qui suivirent. A tout point de vue, le geste théâtral des légats était regrettable : regrettable, parce que le Saint-Siège était alors vacant ct qu'on pouvait sc demander s'ils étaient dûment autorisés à prendre une mesure aussi grave; regrettable, parce qu'inutile et inefficace, Humbert et ses compagnons ne disposant d'aucun moyen de faire exécuter la sentence, regrettable surtout par le contenu même dc celle-ci et le ton sur lequel elle était libellée. Si le cardinal Humbert avait pu montrer sa rédaction au pape saint Léon IX, il y a tout à parier que le texte en aurait été profondément modifié. Somme toute, cette rédaction n'engage que son auteur, ct l'on ne voit pas qu'aucun des successeurs de Léon IX l'ait approuvée.

La portée du geste des légats fut d'ailleurs diminuée du côté byzantin par le fait que Michel Cérulaire ne voulut voir en eux que les émissaires du duc Argyros, ct non des apocrisiaircs du pape. Le patriarche, en effet, après avoir parcouru la lettre qu'on lui remit dc la part dc Léon IX, flaira aussitôt une machination d'Argyros. La manière dont le pape répondait à scs propositions de concorde lui parut invraisemblable, inconciliable avec cc qu'il avait entendu dire dc la noblesse ct dc la sagesse de Léon IX : περὶ τη αρετή καὶ τή ευγενεία καὶ γνώσεω του νυν τελευτήσαντο πάπα. *Epist.*, n, *Ad Petrum Antiochenum,* 3, *P. G.,* t. exx, col. 781 A. L'idée surgit aussitôt dans son esprit que cette lettre ne devait pas être authentique, mais qu'elle avait été fabriquée par son ennemi personnel, le duc d'Italie. I n examen minutieux du document, des sceaux, comme du contenu le convainquit qu'il était en présence d'une mystification d'Argyros, comme il le raconte lui-même à Pierre d'Antioche, *Epist. cit., 'I,* col. 781-785, en appuyant son soupçon sur un précédent. Dans quelle mesure était-il sincère? Il est difficile dc le dire. Le sceau de la lettre pontificale portait, paralt-ll, des traces de violation. Il ne serait pas impossible que le cardinal Humbert en passant par l'Apulic pour sc rendre à Constantinople, ait communiqué à Argyros le dossier dont il était porteur. Quoi qu'il en soit, Cérulaire, à partir du jour où on lui remit la lettre du pape, considéra les légats non comme des envoyés officiels du Saint-Siège, mais comme des émissaires d'Argyros et les traita en conséquence. Il ne voulut avoir avec eux aucun rapport ct sc refusa à toute discussion sur les azvmcs et sur le reste. Cc n'est que lorsqu'il rut entre les mains la traduction du long anathème fulminé contre lui que, prenant à son tour le rôle d'accusateur, il cita les légats à son tribunal pour qu'ils rendissent compte des accusations lancées contre lui cl scs partisans. Fort habilement, il sut exploiter contre leurs auteurs la malheureuse sentence. On sait cc qui advint. Les légats n'ayant pas comparu, il leur rendit la monnaie de leur pièce en deux séances du synode permanent, tenues les 20 ct 21 juillet 1051 et en fit rédiger l'acte officiel, σημείωμα, dont le résumé a été donné â l'article Michel Céhülaihe, t. x, col. 1G97-1G98.

Dans ce document, on ne trouve rien qui s'attaque directement au Siège apostolique et à sa primauté, puisque les légats, sur qui tombe l'anathème, ne sont pa* considérés comme les envoyés du pape niais comme les émissaires d'Argyros. Loin de prendre l'offensive contre l'Église latine ct ses usages, Cérulaire allecte de s'y tenir sur la défensive, comme si le cardinal Humbert avait voulu forcer les Byzantins à se raser comme les Latins ou à renoncer â leur législation sur le mariage des clercs, ('.'est encore en sc défendant qu'il parle de la procession du Saint-Esprit; et l'on remarque que, s'il combat la doctrine latine sur cette question, il ne dit pas expressément, comme Photlus, que le Saint-Esprit procède du Père seul, il dit simplement qu'il procède du Père. Mal* ce qu'il y a de plus étonnant, c'est qu'il se tait absolument sur les azymes. On dirait qu'il a oublié le manifeste de Léon d'Achrida et la réponse de Nicétas au cardinal Humbert. Bref, dans *VEdit synodal,* il garde d'un bout à l'autre le beau rôle pour mettre mieux en relief la frasque des légats. Seul l'emprunt fait ù Photiusau début du document, cette allusion discourtoise à l'Occidcnt, région des ténèbres, témoigne de ses sentiments intimes ù l'égard des Latins en général, que nous connaissons bien par ses deux lettres ù Pierre III d'Antioche.

Dans le recul de l'histoire, les excommunications réciproques échangées ù Constantinople en juillet 105i ont été considérées comme le terme fatal des schismes qui, depuis de longs siècles, séparaient périodiquement l'Église byzantine de l'Église d'Occident, ct l'on a vu en Michel Cérulaire l'auteur du schisme définitif. En fait, quand on examine les documents de près, on s'aperçoit que ces anathèmes n'avaient pas la portée générale qu'on a voulu leur attribuer. Les légats romains n'ont pas lancé les leurs contre l'Église byzantine mais contre un de ses patriarches et certains de ses clercs. Leur sentence elle-même paraît, du point dc vue canonique, dénuée dc valeur et n'a jamais été approuvée par le Saint-Siège. Quant à l'excommunication des légats par Michel Cérulaire et son synode permanent, elle n'atteint ni le pape ni l'ensemble dc l'Église latine; c'est une simple mesure de représailles contre des étrangers insolents, qui ont osé élever contre Cérulaire et son clergé les accusations les plus fantaisistes ct en qui l'on n'a voulu voir que des émissaires du duc d'Italie, Argyros. Au lieu de parler dc schisme définitif, il serait sans doute plus exact dc dire que nous sommes en présence de la première tentative de réunion avortée. Il est certain, en effet, que la séparation de fait existait depuis dc longues années. En 1053-1051, on veut profiter dc l'occasion de pourparlers d'ordre politique pour essayer de rétablir les relations rompues. Cette tentative a échoué avant tout par la faute de Michel Cérulaire. C'est lui qui a calculé â froid les moyens de la rendre vaine. Sans doute, les maladresses et les outrances de langage du cardinal Humbert ont favorisé son dessein ct lui ont permis dc mettre apparemment les grands torts du côté des envoyés romains. Mais devant l'histoire impartiale, c'est bien lui qui porte, en définitive, la responsabilité dc l'échec, car c'est son attaque brusquée du début qui a rendu impossible toute réussite. Quant â scs véritables sentiments à l'égard du pape et des Latins, ils s'étalent au grand jour dans ses lettres â Pierre d'Antioche. Il y fait figure non d'un schismatique de fraîche date secouant brusquement l'autorité du pontife romain, mais d'un chef d'une Église dissidente, depuis longtemps autonome, qui répugne ù la réunion et met tout en œuvre pour l'empêcher.

Ajoutons qu'au cas où la tentative eût réussi, elle n'avait, humainement parlant, aucune chance de durer. L'union que des raisons politiques auraient provoquée, des raisons politiques en sens inverse l'auraient bientôt fait disparaître. La politique nnlinormandc de Léon IX. en effet, fut sans lendemain. Victor H (1051-1057) entra avec le* Normands dans la voie des négociations, lu moment, Étienne IX (1057-1058) parut reprendre le projet dc Léon IX. Il prépara une

ambassade pour Constantinople; mah.au moment où ses légats allaient faire voile vers le Bosphore, ils apprirent sa mort cl ne poussèrent pas plus loin. Son successeur Nicolas II (1058-1061) inaugura la nouvelle politique qui aboutit bientôt à faire des ennemis de la veille les vassaux cl les défenseurs du Saint-Siège, après qu'ils eurent achevé la conquête de l'Italie byzantine et repris toute la Sicile aux Sarrasins.

Il est vrai que ces Normands, maintenant au service du pape, allaient devenir les ennemis les plus redoutables de l'empire byzantin après les Turcs. Cette situation devait amener de nouveaux pourparlers politiques accompagnés de nouvelles tentatives d'union religieuse. Ces tentatives, Michel Cérulaire les avait vouées d'avance à un échec certain en ressuscitant en Orient la polémique antilatine, qui dormait depuis Photius première manière. A ce point de vue, il faut reconnaître que les événements de 105| revêtent une exceptionnelle gravité. Celte guerre rageuse ct puérile contre les rites ct les usages de l'Église latine, cette accumulation de grit fs frivoles ct souvent calomnieux, à laquelle Michel Cérulaire et les siens sc sont complu, a vraiment dressé entre les deux Églises la muraille de la séparation, derrière laquelle les patriarches byzantins ont abrité leur autonomie, toutes les fois qu'il a été question d'y porter atteinte par des projets d'union avec Home. Sous ce rapport, la tactique dc Michel Cérulaire a été encore plus redoutable que celle dc Photius. Celui-ci, nous l'avons vu, avait, en dernier lieu, renoncé à la polémique rituelle ct canonique ct avait fait sanctionner le principe que chaque Église devait garder scs pratiques ct scs usages particuliers. C'était un grand pas dans la voie du bon sens ct de l'entente· Cérulaire, lui, retourne brusquement en arrière. Il attaque l'Église romaine avec la mentalité d'un évêque du concile *in Trulto.* La question du *Filioquc,* la seule que Phot ius eût finalement retenue, ne l'intéresse guère. Au début, il ignore même qu'il existe une question dc cette espèce. On n'y serait sans doute point revenu si le cardinal Humbert n'avait eu la malencontreuse inspiration de pousser une attaque contre les Grecs sur ce chapitre. Du reste, même après que cette querelle a été de nouveau soulevée, on n'y attache pas sur le moment grande importance. On ne crie pas à l'hérésie comme l'a fait Phol lus, el l'on ne prononce point la formule:· Le Saint-Esprit procède du Père seul. On blâme surtout l'addition au symbole comme telle. Ce qui est grave, c'est l'usage du pain azyme.de cc pain qui n'est pas du vrai pain mais la pôle morte des juifs et qui symbolise l'hérésie d'Apollinaire supprimant le vou . l âme intellectuelle, à l'humanité du Christ Ce qui est abominable, c'est de manger des viandes étouffées, des boudins, des ours et des loups; c'est de jeûner les samedis de carême, de faire gras le mercredi, d'user de fromage ct d'œufs le vendredi; c'est d'omettre *Vallcluia* et la messe des présanclillés pendant le carême. Voilà une théologie que la masse du peuple comprend et qui suffit à lui inspirer la haine des Latins el de leur pape. Voilà pourquoi Cérulaire mérite le titre de père du schisme, parce qu'il a remis à la mode la polémique rituelle, (pii est sans issue. Au xv« siècle, Georges Scholarios constatait que la querelle des azymes, à « lie seule, avait enfanté autant et plus de traités (pie la controverse sur la procession du Saint-Esprit. *Opuscule sur le Purgatoire,* dans *Œuvres complètes de Georges Scholartos,* t. î. Paris, 1928, p. 538-539. Disons, à ce propos, que rien n'est plus faux que ce qu'a affirmé, après beaucoup d'autres, ce même Scholarios et ce (pie répètent certains Orientaux encore de nos jours, à savoir (pie l'addition du *Filtoque* au symbole a été la vraie cause de la séparation des Églises. La conduite de Michel Cérulaire est là pour protester contre cette affirmation. La vraie cause du schisme déclaré du xr siècle a été la volonté indomptable du pat riarche byzantin de maintenir sa pleine autonomie vis-à-vis du pontife romain.

Cette attitude, i) faut bien l'avouer, avait plus ou moins explicitement l'approbation du clergé ct de la masse du peuple. Elle trouvait aussi un appui de fond dans la conception dc l'Église universelle qui peu à peu s'était inhllréc dans la théologie byzantine. Celte théorie dc la pentarchic ecclésiastique était courante parmi le clergé ct les lettrés du temps. A peine ébauchée ct sc tenant encore dans les limites dc l'orthodoxie au ix« siècle, elle s'est enracinée ct a pris corps au x· ct au xi· sous sa forme hétérodoxe par le fait du grand silence dc l'Église romaine en Orient durant cette période. Les patriarches dc Constantinople lui ont fait bon accueil, malgré le principe de l'égalité de cinq qu'elle proclame, car ils n'ignorent pas qu'il s'agit d'une égalité* purement théorique. Dans la pratique, ils ont pour eux les privilèges acquis, fondés sur des canons œcuméniques et des décrets impériaux, qui leur assurent l'hégémonie sur les trois autres patriarcats orientaux. Ces patriarcats, du reste, ne représentent guère plus qu'un souvenir. Ils ne comptent qu'un nombre infime de fidèles. Deux d'entre eux mènent une vie misérable sous le joug musulman. Antioche est rentré dans l'orbite byzantine depuis près d'un siècle ct sa sujétion à l'égard dc Constantinople est un fait accompli. Des lors, la théorie dc la pentarchic devient une arme commode, dont on sc servira pour écarter ou neutraliser l'ingérence de l'évêque dc Home dans les affaires dc l'Église byzantine, quitte à faire bientôt appel à une autre théorie, celle de la translation dc la primauté dc l'ancienne Home à la nouvelle. Pour les Byzantins, le pape est confiné en Occident parmi les nations barbares. Il ne représente que le cinquième de l'Église universelle; son autorité n'équivaut qu'à une voix sur cinq. On se demande comment la notion dc la primauté romaine a pu s'éclipser ù ce point. C'est sous l'in fluence de ccttc ignorance que les Byzantins en sont arrivés à considérer l'Église latine et son chef comme une quantité négligeable, cl que l'auteur dc l'opuscule contre les Francs peut écrire avec sérénité : « L'évêque de Rome ct tous les chrétiens occidentaux qui habitent au delà du golfe d'Ionie vivent depuis longtemps hors de l'Église catholique. » Ci-dessus, col. 1352.

Il suit de là que Michel Cérulaire n'a pas été l'unique artisan du schisme auquel son nom reste attaché. Ce schisme était déjà virtuellement accompli dans les esprits cl dans les cœurs. Le coup d'éclat de 1051 a eu pour effet de le faire apparaître au dehors dans toute sa réalité et sa profondeur.

L'examen attentif des documents relatifs à ce coup d'éclat nous amène à faire une autre grave constatation. Le christianisme byzantin est vicié par une fausse conception dr l'élément rituel ct canonique qui lui est parvenu sous l'étiquette des sept premiers conciles œcuméniques. Cet élément qui. à l'origine, ne représente, comme nous l'avons dit. qu'une législation de circonstance n'intéressant, dans la majorité des cas, que le seul Orient ou l'une de scs parties, a été incorporé. comme partie intégrante, au dépôt sacré de l'antique tradition cl mis à peu près sur le même pied que les formules dogmatiques; c'est-à-dire que cet élément est considéré comme quelque chose d'immuable ct d'obligatoire pour toujours, pour tous et partout. Il n'y a que cela d'orthodoxe. Tout ce qui dans les rites, us et coutumes de l'Église d'Occident ne lui est pas conforme doit être supprimé, abandonné comme contraire à tel canon du synode de Néocésarée, à telle règle du concile de Gangres, à telle prescription

du synode dc Laodicée...! Oc nos jours encore, on n'est pas complètement guéri dc cc mal dans les Églises autocéphalcs de rite byzantin.

III. Le développement du schisme de la fin du XIe siècle au XVe. Les essais d'union. — I. *Extension du schisme.* — Considérés dans la trame générale de l'histoire, les événements (pii se déroulèrent à Constantinople en juin-juillet 1051, entre les légats romains ct Michel Cérulaire, font figure d'un simple incident. C'est bien sous cet angle que les ont envisages les contemporains, aussi bien du côté byzantin que du côté latin. Cf. article Michel Cérulaire, t. x, col. 1701-1702. Ils nc modifièrent en rien le *statu quo* des relations entre les Églises.

1° *Les patriarcats orientaux.* — A Constantinople ct à Antioche, on n'inscrivait plus depuis longtemps le nom du pape sur les diptyques. On persévéra dans cette attitude. Bien nc permet d'affirmer qu'il y ait eu, à ce moment et jusqu'à la On du xi· siècle, quelque chose qui ressemblât à une proclamation officielle du schisme vis-à-vis dc l'Église romaine malgré les affirmations contraires de certains auteurs postérieurs, comme Georges le Métochite, Michel Blastarès ct Georges Phrantzès. Cf. V. Laurent, *Notes critiques sur le schisme de Michel Cérulaire,* dans les *Échos d'Oricnt,* t. xxxi, 1932, p. 10i. Ce qui est sûr, c'est que, sans faire d'autre éclat que la publication dc son *Edit synodal,* Michel Cérulaire s'employa, par sa correspondance avec les patriarches orientaux, à détacher ces derniers dc la communion romaine. C'est cc qui ressort dc sa seconde lettre à Pierre d'Antioche, écrite après les événements de juillet 1051.

Quel fut le résultat de cette propagande? Elle dut être efficace auprès de Pierre d'Antioche; car cet unioniste de cœur était, au fond, un timide. Il sc défendit énergiquement, dans sa réponse, d'avoir pris l'initiative d'inscrire le nom du pape dans les diptyques dc son Église. Comment aurait-il pu en agir ainsi, avant que l'Eglise dc Constantinople n'eût elle-même fait cc geste, lui un nourrisson de ccttc Église, lui le défenseur zélé dc ses privilèges? *Epist. ad Michaelem,* 3, *P. (i.,* t. exx, col. 790. Il y a donc tout à parier que, malgré le geste du début de son pontificat, malgré celte lettre iréniquo envoyée alors au pape, il évita dc faire le pas décisif ct n'inscrivit pas sur scs diptyques le nom du successeur de Léon IX, parce que Cérulaire lui-même s'y refusa. Cela est d'autant plus vraisemblable «pie, la réponse de Léon IX à sa lettre enthronistique lui étant parvenue sur ccs entrefaites, il ne put la déchiffrer ct l'envoya à Cérulaire lui-même pour en avoir une traduction grecque. *Epist. ad Michaelem,* 21, *ibid.,* col. 813 C. La lettre romaine insistait sur la primauté romaine ct mettait Pierre en garde contre ‹ toute racine d'amertume ct de dissension › qui pourrait bien pousser dans les parages orientaux. Comme elle l'exhortait aussi à défendre les droits du siège d'Antioche contre les entreprises dc tiers arrogants, cf. *P.* L., t. cxliii, col. 769-773, on peut conjecturer ce qu'en fit Cérulaire. Pierre dut donc continuer, comme par le passe, â régler sa conduite sur celle de la Grande Église, dont il se proclamait le nourrisson.

Quant aux patriarches d'Alexandrie ct de Jérusalem. il est douteux que l'intervention de Cérulaire ait iu sur eux l'effet souhaité. Peut-être, cependant, ce* prélats suspendirent-ils momentanément l'envoi dc leurs lettres iréniques au pape et l'inscription dc son nom dans les diptyques. Nous ignorons d'ailleurs *i, ant» n· or· hi· nt à 1054, il· étalent habituclbm.nl fidèles à remplir ces obligations protocolaires. L'éloignement des lieux, le manque dc courriers, le danger de sc compromettre auprès des souverains infidèles devaient sans doute bien souvent empêcher les communications avec l'Occident. Pierre d'Antioche, qui cependant était sujet du basilcus nous apprend lui-même qu'il profitait du passage de pèlerins ou de marchands pour expédier scs lettres en Halle. Le patriarche de Jérusalem avait plus d'occasions quo scs collègues d'Alexandrie el d'Antioche de recourir à des intermédiaires de ce genre. Encore devait-Il agir avec prudence. Ce qui est sûr, c'est qu'au début dc la première croisade les patriarches d'Antioche et de Jérusalem entrèrent en communion avec les prélats latins qui faisaient partie de l'expédition. Siméon, patriarche dc Jérusalem, rédigeait, à la fin dc 1097, un appel aux chrétiens d'OccIdcnt de concert avec le légat du Saint-Siège Adhémar. évêque du Puy, pour leur demander du secours contre les infidèles. Cf. Hagenmeyer, *Die Krcuzzugbriefr (1088·1100)t* Inspruck, 1901. *Epist.,* vi, p. 111. Un peu plus tard, le 15 janvier 1098, une nouvelle lettre à l'adresse de l'Église d'OccIdcnt débutait ainsi : ‹ Le patriarche de Jérusalem, les évêques tant grecs que latins et toute la milice du Seigneur, à l'Église (l'Occident. » *Ibid., Epist.,* ix. p. 116. A Antioche, qui avait repassé sous le joug musulman en 1085, le patriarche mclkitc Jean V fut pendant deux ans, dc 1098 à 1100, le pasteur des Grecs ct des Latins habitant la cité reconquise. Les deux clergés fraternisèrent malgré la (lilférence du pain fermenté et du pain azyme. Sans l'intransigeance des chefs normands, (pii voulurent latiniser dc force le patriarcat, l'entente fraternelle aurait sans doute persévéré. En 1100, Jean V quitta Antioche pour Constantinople et se livra bientôt à des attaques polémiques contre les Latins, comme en témoigne son opuscule sur les azymes, publié par le P. Lcib dans les *Orientalia Christiana,* t. n, p. 211-263. Dès 1106, on lui donna un successeur. Jean VI, qui nc vit jamais son siège. Cf. V. Grumcl, *Les patriarches grecs d*Antioche du nom de Jean,* dans les *Échos d'Oricnt,* t. xxxn, 1933, p. 286-298

2° *Église russe.* — Du côté de l'Église russe, nous nc découvrons aucune trace d'antilatinisme avant le métropolite Jean II (1077-1089), un Grec envoyé dc Constantinople, (pii avait lu les lettres dc Michel Cérulaire à Pierre d'Antioche ct les autres opuscules polémiques écrits aux alentours de 1051. On a voulu attribuer au métropolite Georges (1065-1077?) un opuscule intitulé : *Dispute avec un I afin,* où l'on trouve énumérés la plupart des griefs contre les Latins qui sc lisent dans le *Traité contre les Francs.* Voir art. Russie, col. 218. Les critiques russes les plus récents sont unanimes à voir dans ccttc compilation une œuvre de beaucoup postérieure au xi· siècle. Nous ne parlons pas d'un prétendu traité contre les azymes dc Léon (ou Léonce), premier métropolite dc Kiev (onde Preslava) sur la lin du x0 siècle. *Ibid.,* col. 217. Il est établi ipie le métropolite ct son opuscule sont des inventions des chroniqueurs postérieurs. Il n'y a pas eu de question des azymes avant Michel Cérulaire.

Comme nous l'avons dit plus haut, col. 1315, cc n'est vraisemblablement qu'oprès la mort du grand knlaz Jaroslav (1051) (pie la métropole dc Kiev fui officiellement incorporée au patriarcat œcuménique en des circonstances encore inconnues. La guerre civile qui éclata entre les fils de Jaroslav, après 1058, dut sans doute tourner vers Byzance Svjatoslav, l'adversaire de l'héritier légitime, qui était Izjaslav. Le fait que celui-ci demanda la protection du roi de Pologne, puis celle de l'empereur d'Allemagne, enfin celle du pape, put suggérer à Svjatoslav et aussi à son frère Vsévolod, qui en 1016 avait épousé une fille dc Constantin Monomaque ct qui fit cause commune avec lui, l'idée de s'appuyer sur la cour byzantine. L'appel d'Izjaslav au pape Grégoire VII, à qui il avait fait hommage de sa principauté dc Kiev, nc resta pas

sans réponse. Grégoire écrivit au prince malheureux une lettre toute paternelle et lui envoya des légats. 1! somma le roi de Pologne de restituer au knlaz les trésors qu'il lui avait dérobés cl l'intéressa à sa cause. Une intervention polonaise réussit à rétablir Izjaslav sur son trône et ù le réconcilier avec son frère Vsévolod, Svjatoslav étant déjà mort l'année précédente. Ce recours du prince russe au pape, cet hommage de son royaume à saint Pierre sont significatifs ct montrent que la Bussie, *h* ce moment, n'avait pas encore adhéré à un schisme formel avec Home. Cf. B. Leib, *Home, Kiev et Byzance à la fin du Xf siècle,* Paris, 1924, p. 158-161.

C'est après 1080 que le métropolite de Kiev, Jean II, oncle du fameux poète byzantin Théodore Prodromos, fut amené à manifester scs sentiments â l'égard des Latins. L'antipape Guibert (1080-1100) qui, sous le nom dc Clément III, s'opposa vingt ans durant aux papes légitimes, voulut fortifier sa position en se faisant reconnaître par le chef de l'Église russe ct lui envoya une ambassade. La réponse de Jean II fut courtoise dans la forme, mais parla sans détour des «scandales qui séparaient les Latins de l'ensemble dc la chrétienté » : «Je ne dis pas, déclarait le prélat grec qui occupait le siège dc Kiev, que vous êtes complètement séparés de nous : nous savons bien que, depuis longtemps, vous êtes chrétiens par la grâce de Dieu et que, sur la plupart des points, nous nous entendons parfaitement; mais il y a des questions sur lesquelles nous sommes en désaccord. » Parmi ces questions, Jean en signale six, après avoir fait entendre qu'il y en a beaucoup d'autres. 1l s'agit des azymes, du jeûne du samedi, de la violation des abstinences byzantines pour les semaines de *Vapocrco* ct dc la *tyrophagie,* du célibat ecclésiastique, de la coutume dc différer le sacrement de confirmation aux nouveaux baptisés, enfin de la procession du Saint-Esprit. Les deux divergences les plus graves sont celles qui regardent le pain azyme ct la procession du Saint-Esprit. Jean termine ainsi sa lettre. · Je prie votre Charité, dans le Seigneur, de vouloir bien d'abord s'adresser à notre très saint patriarche de Constantinople ct à tous les saints métropolites qui l'entourent : ils ont le verbe de vie, resplendissent dans le monde comme des flambeaux et peuvent, avec la grâce dc Dieu, vous aider à corriger toutes vos erreurs. Ensuite, si cela vous est agréable, vous m'écrirez â moi le dernier de tous. » A. Pavlov, *Essai critique sur l'ancienne polémique gréco-russe contre les Latins,* Pétersbourg, 1878, p. 168-186, où sc trouve le texte original (grec) de la lettre avec la version slavonnc. Cf. art. Bussie, COl· 218 sq.

(Vest. on le voit, â peu près le ton cl la manière de Pierre d'Antioche répondant à Dominique de Grado. Aussi bien, est-ce un Grec transplanté en Bussie qui parle. Son hostilité â l'égard des chrétiens occidentaux s'accentue dans les *Réponses canoniques au moine Jacques,* qui nous sont parvenues sous son nom. Dans l'une d'elles il déclare qu'il est interdit d'avoir des relations ou dc concélébrer avec ceux qui emploient du pain non fermenté, violent l'abstinence dc la semaine dc la *tyrophagie,* mangent du sang, des viandes non saignées et autres aliments Impurs. Il faut tâcher dc les détourner de leurs coutumes coupables. S'ils refusent de s'amender, il faut leur interdire toute participation aux divims eulogies et les considérer comme de vrais païens. Dans une autre réponse Jean écrit en toutes lettres : Il est indigne el très indécent quo les filles du grand knlaz épousent des gens qui communient avec les azymes. SI donc le prince, très pieux et très orthodoxe par la grâce de Dieu, fait contracter dc telles unions à ses enfants, il sera puni par l'Église. » L.-K Goetz, *Kirchenrcchlliche und kulturgeschichlliche fienkmâler Allrusslands,* Stuttgart, 1905, p 121, 138, où l'on trouvera le texte grec cl la version slavonnc des *Réponses canoniques au moine Jacques.*

Les successeurs de Jean II sur le siège de Kiev jusqu'à l'invasion mongole (1240), à l'exception de deux ou trois, furent tous, comme lui, des Grecs choisis par le patriarche œcuménique. Ils vinrent en Bussie avec la même mentalité ct observèrent à l'égard des Latins une attitude semblable, poussant quelquefois l'intolérance plus loin. Bien qu'ils ignorassent, la plupart du temps, la langue de leurs ouailles, ils firent traduire en langue slavonne quelques-uns des libelles antilatins composés à l'époque de Cérulaire, notamment la seconde lettre de celui-ci à Pierre d'Antioche, le manifeste dc Léon d'Achrida à Jean de Trani ct le *Traité contre les Francs.* C'est à ccs sources que puise, au début du xu* siècle, le métropolite Nicéphore (1104-1121), lorsqu'il rédige ses deux lettres adressées l'une à Vladimir Monomaque, grand knlaz dc Kiev, l'autre à Jaroslav Svjatopolkoviê. prince dc Volhynie. Cf. K. Kalaldoviè, *Monuments de la littérature russe du* A'//* *siècle,* Moscou, 1821, où sc trouve le texte grec dc la première lettre. Pour la seconde, voir Macaire Bulgakov, *Histoire de ГÉglise russe,* t. n. ct Goloubinskij. *Histoire de ГÉglise russe,* t. i. 2· part., p. 820-828. Un peu plus tard, le métropolite Théodose, surnomme le Grec (1145-1165), écrit sa *Lettre au prince Izjaslav II sur la foi des Latins.* C'est comme une réédition du *Traité contre les Francs,* dans laquelle on trouve une première mention dc l'usage latin des indulgences. Théodosc va jusqu'à interdire toute relation soit religieuse, soit même profane, avec les Latins. Si un orthodoxe, par charité et en cas dc nécessite, a donné â manger à un Latin, il doit ensuite purifier les ustensiles dont l'hôte s'est servi. Cf. *Actes scientifiques de Гacadémie des sciences de Pétersbourg,* t. n, fasc. 2.

On nc peut que déplorer l'in fluence néfaste que ces esprits étroits exercèrent sur un peuple encore primitif. Avec l'aversion pour les Latins hérétiques, ils développèrent chez lui, à un degré Inimaginable, cc ritualisme puéril qui. dans les choses dc la religion, met tout sur le même plan, attribue une importance égale à une vérité dogmatique et â un précepte disciplinaire de circonstance, voit une hérésie latine dans le fait de se raser la barbe ct combat pour le signe dc la croix fait avec deux doigts avec autant d'âpreté que s'il s'agissait du mystère de la Trinité. Néanmoins, pour la période qui nous occupe, cette in fluence des métropolites grecs antilatins parait heureusement avoir été moins grande qu'on serait tenté dc le supposer en lisant leurs écrits polémiques. C'est bien en vain, par exemple, que ces prélats tonnèrent contre les alliances matrimoniales entre familles princières russes et latines. Pendant toute la période prémongolicnne et particulièrement dans la seconde moitié du xi* siècle ainsi qu'au début du xn*. ces alliances furent très nombreuses. Et l'on ne voit pas que, d'un côté comme dc l'autre, on ait prêté attention, à l'occasion de ces mariages, aux futilités dc la polémique byzantine pour exiger quelque démarche ressemblant de près ou de loin à une abjuration. Voir B. Leib, *op. cil.,* p. 113-178. Somme toute, malgré les écrits polémiques, les fidèles des deux rites, latin et slavon-byzantin. fraternisaient couramment, sans se préoccuper dc purifier verres ct assiettes, comme l'aurait voulu Théodose le Grec.

U. Li:s X3SAJ8 /CCX/OX. COXSIDÊnAT/OXS OÊXÊ-/ij/./.s\ Nous avons dit que les pourparlers politico-religieux de 1053-1051 entre le Saint-Siège ct la cour byzantine pouvaient être considérés comme la première tentative d'union entre l'Église romaine ct

l'Église byzantine. Loin de réussir, cette tentative aggrava la séparation déjà existante, en ce sens qu'elle transforma une simple rupture des relations en un état d hostilité déclarée. Cet essai fut suivi de beaucoup d'autres. Dc la fin du xie siècle à la prise de Constan* (inoplecn 1453, ce fut une suite presque ininterrompue dc pourparlers unionistes entre les papes et les empereurs dc Byzance. Leur nombre exact est difficile à déterminer. Il peut être augmenté ou diminué suivant qu'on sépare entre elles une série de négociations s'étendant sur plusieurs années, ou qu'on les bloque en une seule. Nous sommes arrivés, pour notre part, à en compter vingt-cinq, trois pour la fin du xi· siècle, quatre au xn* siècle, huit au xin·, six au xiv-, quatre au xv*. Le P. S. Vailhc les a énumérées presque toutes à l'article Constantinople *(Église de),* t. m, col. 1374-1402. Nous ne reviendrons que sur les principales pour marquer clairement la marche du schisme et ajouter quelques compléments appelés par des études nouvelles et des documents publiés depuis l'apparition de l'article.

Mais avant dc passer aux détails, il est bon de se demander pourquoi ccs essais perpétuels d'union sc sont produits, et pourquoi ils ont toujours échoué; de noter aussi leurs résultats heureux ou néfastes.

Cc n'est pas de l'Église byzantine, dc scs prélats ni de ses fidèles que pouvait venir l'initiative d'un rapprochement avec Home. On s'était habitué depuis trop longtemps à vivre d'une vie autonome pour songer à renouer des liens qui, du reste, avaient toujours été assez lâches. Du pape on n'avait plus besoin, comme autrefois, pour rétablir l'orthodoxie. Depuis la fin dc de l'iconoclasmc et la fête dc l'orthodoxie dc 843, les basileis byzantins ne se mêlaient plus de troubler l'Église par des édits dogmatiques. L'Église byzantine sc suffisait à elle-même. Bien plus, Photius nu ixr siècle, ct tout récemment Michel Cérulaire n'avaient pas craint de jeter la suspicion sur la foi des Latins, considérés comme des barbares plus ou moins ignorants, incapables dc saisir la subtilité des dogmes divins. Pas plus que le clergé de son empire, l'empereur byzantin n'était dévoré du zèle de l'unité chrétienne. On pouvait être sûr a *priori* que, s'il prenait l'initiative dc pourparlers unionistes, cc serait en vue d'un intérêt politique. Or, il arriva, ct cela dès la fin du xr siècle, qu'entretenir des relations avec le pape devint pour lui une véritable nécessité. Le pape en efiet, dès cette époque, n'est plus seulement une puissance spirituelle. Il est aussi une puissance temporelle de premier ordre, d'où dépendra, à certains moments, le sort même dc l'empire. Non seulement il possède en Italie un petit royaume, mais il a fait scs amis et ses vassaux dc ccs Normands contre lesquels saint Leon IX avait guerroyé Or, dès 1071. les Normands avaient définitivement chassé les Byzantins de l'Italie méridionale ct conquis la Sicile sur les Arabes. C'étaient pour les Byzantins de dangereux voisins, presque aussi redoutables que les Turcs. Ces voisins turbulents, le pape pouvait jusqu'à un certain point les contenir ct les empêcher de nuire. D'où la nécessité dc s'entendre avec lui.

Par ailleurs, dès la fin dc ce même xr siècle, se produit un phénomène politique nouveau, qui va devenir périodique : celui de la croisade contre les infidèles Ce phénomène, c'est le pape qui en a l'initiative; c'est lui qui le déclenche ct essaie de le diriger de von mieux. Pour Byzance, la croisade peut être un danger mortel, ou un secours provident ici. Pour qu'elle soit ceci ct non cela, les basileis sont forcés dc s'adresser :i celui qui manœuvre la redoutable machine. Tantôt il s'agira d'obtenir du pape que la machine ne sc tourne pas contre eux. tantôt qu'elle vienne au secour» de l'empire agonisant sous les coup» «les Turcs. Voilà le secret des essais d'union du côté byzantin. Il n'a rien d'idéologique. Si le pape n'avait été qu'un souverain spirituel et n'avait point disposé d'une puissance politique considérable, il n'y aurait eu de la part des empereurs byzanl Ins aucune démarche unioniste.

H va sans dire que les papes ont toujours désiré mettre fin au schisme et rétablir l'ancienne unité. Il n'est pas étonnant, dès lors, qu'ils aient répondu aux avances des empereurs, chaque fois que ceux-ci sc sont tournés vers eux, et qu'ils aient souvent eux-mêmes pris l'initiative de négociations unionistes, que les empereurs ont acceptées ou repoussées au gré dc leurs intérêts. Car, si les papes sont toujours prêts à l'union, il n'en va pas de même des empereurs. Pour ceux-ci l'union religieuse des Églises n'est pas un but mais un moyen. C'est la monnaie politique avec laquelle ils négocient. Du côté des papes, au contraire, l'union est le but; la monnaie d'échange est le secours négatif ou positif prêté à l'empire : secours négatif, quami il s'agit d'empêcher les princes occidentaux dc tourner leurs armes contre Byzance; secours positif, lorsque le besoin pressant se fait sentir d'une croisade contre les Turcs. En un mot, dans ces tentatives d'union, du côté des empereurs le but est politique, ct le moyen d'ordre religieux; du coté des papes, au contraire, le but est religieux, ct le moyen politique.

C'est ce qui explique en partie l'échec de ces sortes de négociations. Les empereurs, qui sentaient bien <pie l'union,chez eux, n'était pas populaire — certains d'entre eux l'ont meme considérée comme impossible — voulaient d'abord obtenir des papes les secours dont ils avaient besoin, promettant de s'employer ensuite à procurer l'union. Les papes, au contraire, instruits par l'expérience, insistaient pour que l'union religieuse fût le préambule de l'alliance politique. De là des tiraillements, des délais, des ruptures suivies dc reprises. Mais la principale cause dc l'insuccès doit être recherchée dans l'opposition irréductible du clergé ct des moines byzantins et dans l'aversion profonde des Grecs pour les Latins. L°s successeurs de Cérulaire sur le siège de Constantinople tiennent tout autant (pie lui à leur autonomie. Aussi, toutes les fols qu'il est question d'union, leur tactique est toujours la même : ils mettent en avant les innovations des Latins dans le dogme, la liturgie et la discipline, leur *kainotomies,* comme ils disent, pour refuser d'entrer en relations avec eux jusqu'à ce que toutes ccs questions soient tirées au clair dans un concile œcuménique tenu à Constantinople. A l'exemple de Cérulaire, on n'attaque pas habituellement sa primauté, bien qu'à l'occasion on fasse allusion à l'une des deux théories contradictoires : celle de la pentarchie égalitaire et celle de la translation de la primauté de l'ancienne Home à la nouvelle. Les *kainotomies* suffisent. Les autres prélats byzantins se rangent habituellement à l'avis de leur chef, le patriarche œcuménique, bien que l'empereur réussisse parfois à gagner à ses vues unionistes quelques-uns d'entre eux. Quant au clergé inférieur et aux moines, on leur a tellement répété que les barbares d'Occident étaient des hérétiques qu'ils en sont pleinement convaincus. Pour eux l'union ne leur apparaît possible et acceptable que par une capitulation complète des Latins sur toutes les questions controversées. Le peuple, sur lequel les moines ont une influence prépondérante, ne peut que penser comme ceux qui l'instruisent et le dirigent. Du reste, loin d'éprouver de la sympathie pour les étrangers venus d'Occident, pour ces croisés qui ont laissé de bien tristes souvenirs en passant à Constantinople et ailleurs, pour ceux surtout qui. en 1201, ont dépouillé la Mlle de toutes ses richesses sacrées et profanes ct ont commis les pires abominations, pour ccs marchands

sans entrailles qui s'appellent les Génois et les Vénitiens, qui extorquent sans cesse au basileus de nouveaux privilèges au grand détriment des gens du pays, les Byzantins ressentent une aversion profonde, une véritable haine, qui n'attend que l'occasion d'exploser. L'occasion se présenta lors des troubles qui accompagnèrent l'avènement d'Andronlc Ier Comnènc en 1182. L'usurpateur et la populace s'entendirent à merveille. L'un prit la couronne, l'autre se jeta sur les Latins, qui étaient, dit-on, au nombre de 60 000, ct en fit un massacre épouvantable. « On haïssait les Latins à la fois comme étrangers ct comme exploiteurs. La haine dc tous était faite des griefs dc chacun : du moine grec enragé contre « l'hérésie ‹ latine»; du fonctionnaire qui avait été puni sur les réclamations d'un podestà; du noble qui sc voyait préférer quelque Italien par les plus riches héritières; du marchand, de l'artisan, du gagne-petit, du plébéien comparant leur misère à l'opulence dc ccs palais étrangers, toujours en fête; du propriétaire dont l'immeuble avait péri dans les incendies qu'allumaient périodiquement les rixes entre matelots génois ct vénitiens. » A. Rambaud, *Histoire générale* dc Lavissc ct Rambaud, t. n, p. 842-843· On sait que les représailles, du côté des Latins, furent atroces, d'abord à Thcssalonique en 1185, puis *h* Constantinople, en 120t. Dc tels événements n'étaient pas faits pour rapprocher les deux races sur le terrain religieux. Aussi les empereurs, malgré leur omnipotence, virent leur politique unioniste échouer devant l'opposition irréductible du clergé, des moines ct du peuple.

Cette politique échoua d'autant plus facilement qu'ils répugnèrent toujours à employer loyalement le moyen que réclamaient le haut clergé et les théologiens, à savoir un concile œcuménique où seraient discutés librement les points controversés entre les deux Églises. Cette question du concile œcuménique fut toujours ù l'ordre du jour, à chaque nouveau pourparler. Les basileis ne voulaient pas dc concile pour deux raisons : d'abord, parce qu'ils désiraient aller vite; ensuite, parce que l'issue d'un tel débat échappait à leurs prévisions et leur paraissait fort aléatoire. Ils n'ignoraient pas, en efiet, la répugnance des Grecs à l'union, leur esprit de contention et dc dispute. Consentir à un concile œcuménique, c'était, par avance, consentir à la faillite de leurs projets; c'était manifester au grand jour l'impossibilité de l'union; c'était fermer la porte ù de nouvelles négociations et rendre le schisme pire qu'auparavant. C'est cc qu'au dire du chroniqueur Georges Phrantzès, Manuel II Paléologue mourant avouait ù son tils ct successeur Jean Vil. *Chronicum majus.* l. II, *P. G.,* t. clvi, col. 784-785. Aussi, la préférence des empereurs allait à l'emploi d'une simple profession de foi, qu'eux-mêmes et leur clergé souscriraient pour donner satisfaction au pape. C'est la méthode qui fut employée au second concile de Lyon en 1271, où il n'y eut aucun débat, où même les Latins définirent le point principal en litige, celui de la procession du Saint-Esprit, avant l'arrivée dc la légation byzantine. Voir Lyon *(II· concile dc* Lt ix, col. 137 l sq. Cette méthode avait aussi toute la faveur des papes, (pü répugnaient à cc qu'on remît en discussion des vérités déjà définies ou explicitement reçues comme appartenant à la foi. Ils n'étaient pas sans crainte non plus sur la tournure que prendrait une assemblée où la représentation byzantine serait égale, peut-être même supérieure ù la représentation latine, surtout si elle se tenait à Constantinople. C'est pourquoi la proposition du concile œcuménique fut longtemps rejetée par les papes. Il fallut le danger pressant de l'empire sur le point dc succomber sous les coups des Turcs rt les manœuvres schismatiques du concile dc Bôlc pour décider à la fois l'empereur et le pape à un nouveau concile unioniste, qui sc tiendrait non pas à Constantinople! mais dans une ville d'Italie. Là encore, si l'on avait écouté l'empereur, il n'y aurait pas ru dc débat contradictoire, mais l'union conclue par simph acceptation d'une profession dc foi. Obligé dc céder sur cc point, l'empereur Jean Vif se réserva du moins de limiter et dc diriger les controverses, de choisir les protagonistes des Grecs, de leur fermer la bouche devant certaines questions indiscrètes posées par les Lntins, dc contrebalancer l'influence des prélats hostiles à l'union par la science de certains magistrats laïcs versés dans les questions théologiques. On sait le triste résultat dc ccs manœuvres, qui permirent ensuite aux adversaires dc l'union dc jeter le discrédit sur le concile en disant que la liberté dc discussion n'avait pas été sauvegardée, ct fournirent une excuse aux prélats trop nombreux qui renièrent leur signature.

Le pape et l'empereur : il n'y a qu'eux qui comptent dans ccs sortes dc négociations. Le pape sc figure que, si l'empereur veut, la cause est gagnée, ct c'est en quoi il se trompe. On néglige dès lors la préparation psychologique du clergé et de la masse des fidèles pour faire disparaître les préjugés, discuter les questions en litige dans une atmosphère de paix et dc bienveillance réciproque et susciter le désir dc l'union. Cette préparation eût été d'autant plus nécessaire que plus profonde persévérait l'inimitié entre Grecs et Latins à la suite des premières croisades. Les Occidentaux accusaient les Byzantins d'avoir fait échouer ccs expéditions par leur déloyauté ct leurs intrigues. Les Byzantins sc plaignaient de l'insolence, dc la rudesse, des vexations, des visées égoïstes dc ces prétendus libérateurs du tombeau du Christ qui ne cherchaient qu'à sc tailler des royaumes, tant aux dépens de l'empire chrétien que de celui des infidèles ct violaient leurs engagements les plus sacrés. Qui avait tort, qui avait raison? Ils avaient tous un peu raison, et tous grandement tort. Les mesures d'ordre ecclésiastique, prises par les papes cl le haut clergé latin tant dans le royaume latin dc Jérusalem au xn« siècle (pie dans l'empire latin de Constantinople au xm· n'étaient pas faites pour atténuer l'inimitié ct pour préparer la voie à la concorde. Il esl remarquable qu'à cette époque les Latins prirent à l'égard de la discipline et de la liturgie byzantine la mentalité des Grecs du xi« siècle à l'égard de tout ce qui était latin. Au lieu de la tolérance d'autrefois, on visa à réduire les Grecs à la norme latine. On décréta la supériorité du rite latin sur le rite byzantin. Une scolastique tatillonne, ignorante des vénérables traditions des liturgies orientales et des usages disciplinaires, qu'on avait laissé librement se développer dans les siècles passés, voulut tout réviser, tout modifier à la mesure d s nouvelles théories sacramentaires écloses dans les universités d'Occident et n'intéressant nullement la substance du dogme. Cette ignorance de l'antiquité chrétienne tant latine que grecque fit commettre bien des bévues, poussa à des exigences outrancières qui ne pouvaient que blesser profondément les susceptibilités des Orientaux et compromettre l'œuvre de la réunion. On rétablit partout la hiérarchie latine, meme sur les grands sièges patriarcaux d'Orient. La hiérarchie grecque, là où elle fut tolérée, fut subordonnée aux évêques latins dans les pays conquis par les Occidentaux. Après la prise dc Constantinople, en 120*1, non seulement on supprima pratiquement la hiérarchie grecque, mais l'empereur latin et scs barons s'emparèrent des évêchés el de tous les biens ecclésiastiques ct monastiques de l'Église byzantine, réduisant à la portion congrue le nouveau clergé latin lui-mêine. Le pape eut beau fulminer les excommunications contre les laïcisateurs, quelquefois

môme contre certains prélats latins. Ses interventions en faveur des spoliés n'eurent pas grande efficacité. Ses légats eux-mêmes manquèrent souvent dc tact ct dc mesure. Si le cardinal Benoit de Sainte-Suzanne se montra partisan des mesures pacifiques et alla meme jusqu'à faire cette déclaration d'un opportunisme hardi pour l'époque : ‹ Je crois que la diversité des coutumes ecclésiastiques ne peut faire aucun tort aux Églises qui ont pris racine dans une croyance unique et que, par elle-même, elle ne saurait constituer un schisme », son successeur, l'Espagnol Pélage d'Albano, vint en Romanic avec les dispositions d'un inquisiteur farouche. Il voulut obliger par la force le clergé et les moines bx'zantins à reconnaître publiquement la primauté du pape. Les mesures de rigueur auxquelles il eut recours créèrent de sérieux embarras au gouvernement d'Henri de Flandre, qui dut intervenir en faveur des persécutés. Finalement, il dut se résigner à n'obtenir pour le pape que l'acclamation qui était de règle pour les empereurs byzantins à la Πη des offices liturgiques:· Longue vie au seigneur Innocent, pape de l'ancienne Homel » Cf. Achille Luchaire, *innocent 111, lm question d'Orient,* Paris, 1907, p. 229-261. Innocent III lui-même, tout en réprouvant les excès commis rn 1201, visait à une latinisation modérée de l'Orient, obtenue par l'rmploi de la persuasion et dc la douceur. N'avait-il pas écrit â l'empereur Baudouin, dès le début dc l'occupation : « L'empire est passé des Grecs aux Latins; il faut aussi que les rites soient changés. Il importe qu'Éphraim, revenu au pays de Judu.se nourrisse avec les azymes dc la sincérité et de la vérité, après s'être debarrassé dc l'ancien ferment. » Potthast, *Regesta pontificum,* n.2498. Ses instructions nu patriarche latin dc Constantinople, .Morosini, tendaient au même but. Interrogé, en 1206, pour savoir si l'on devait permettre aux Grecs dc célébrer les offices religieux selon leur rite, ou s'il fallait les contraindre à pratiquer les usages latins, il répondit qu'on devait les laisser libres dc suivre les formes byzantines, si l'on ne pouvait les amener au rile latin, «au moins jusqu'au moment où l'autorité romaine prendrait sur cc point une décision ». S'il ne veut pas qu'on réordonne selon le rite latin les prélats ordonnés selon le rite byzantin — on est étonné que des évêques latins aient hésité sur cette question — il oblige à l'ordination latine ceux des Grecs qui seront désormais promus à l'épiscopal, après avoir reconnu l'obédience del'Église romaine. Voir l'article Innocent III, t. vu, col. 1975.

On se montra sans doute plus tard moins intransigeant. Aux conciles unionistes de Lyon et dc Florence, il fut entendu que les Grecs conserveraient leurs rites ct leurs usages.Mais ces déclarations générales ne supprimèrent pas les privilèges du rite latin là où dominait une autorité latine. Elles n'empêchèrent pas des inquisitions Inopportunes ct des exigences non justifiées sur des points de détail, telles celles des successeurs dc Grégoire X après le concile dc Lyon spécialement pour cc qui regarde l'addition du *Filioque* au symbole. Cf. l'article Lyon *(II· concile de),* t ix. col 1392-1110.

Il n'est pas étonnant qu'avec de pareilles méthodes el dc semblables procédés on ait abouti à un résultat tout opposé à celui que l'on recherchait. Non seulement l'union ne se fit pas, mais, comme le remarquèrent plusieurs auteurs tant du côté latin que du coté grec, la conséquence finale dc ccs tentatives d'union fut d'élargir le fossé de la séparation. Ces tentatives, en effet. curent pour effet dc multiplier le nombre des griefs ct des divergences et d'entretenir l'esprit d'animosité et d'aversion réciproques.

N'exagérons rien cependant. Ccs essais dc rapprochement produisirent aussi quelques bons résultats. Ils aboutirent parfois à diminuer le nombre ct à modérer le ton des controverses. A Byzance, en effet, il y eut toujours, pour cc qui regarde les relations avec lrs Latins, deux tendances opposées. A côté du parti des intransigeants et des irréductibles, apparaît la petite faction des théologiens attentifs à la politique impériale. Si les orthodoxes purs poussaient les hauts cris chaque fois qu'il était question d'union, les *latinophrones* s'appliquaient à montrer que peu de chose,au fond, séparait les deux Églises el qu'on pouvait arriver à une entente moyennant quelques concessions réciproques. Il y eut même une catégorie de *latinophrones* qui poussèrent plus loin l'esprit d'accommodement et soutinrent franchement les thèses latines et catholiques. S'ils ne furent pas très nombreux, cc furent presque tous des hommes remarquables par leur science et leur vertu. C'est ainsi que déjà, sur la fin du xi* siècle, les Latins trouvèrent un défenseur en la personne de Théophylacte archevêque de Bulgarie. Sans doute, il n'alla pas jusqu'à sc rallier au pape, mais il fit le procès des polémistes outranclers qui s'attachaient aux futiles divergences relevées par les disciples de Cérulairc. Il capitula sur la question des azymes et s'efforça de trouver un compromis sur celle du *Filioque,* Voir sa lettre au diacre Nicolas *De iis quorum Latini incusantur,* dans P. *G.,* t. cxxvi, col. 221 sq. Au siècle suivant, Nicetas de Maronée, archevêque de Thessalonique, et le philosophe Théorianos se font les collaborateurs dc la politique unioniste dc Manuel Comnènc sur le terrain de la théologie. Nicétas reconnaît explicitement le dogme dc la procession du Saint-Esprit, mais demande aux Latins dc sacrifier l'addition du *Filioque* nu symbole. Au xm· siècle, le nombre des théologiens unionistes augmente. Le savant moine Nicéphore Blemmidès entre dans les vues de Théodore II Lascaris et dc Michel Paléologuc ct prépare l'union de Lyon, (pie le patriarche Jean Beccos el ses dévoués collaborateurs. Georges le Métochile et Constantin Mélitiniotès, défendent jusqu'à la mort. Le xiv· siècle volt la théologie latine mise à la portée des Byzantins par les traductions augustiniennes et thomistes de Maxime Planude ct des deux Cydonès, Démétrius et Prochorc, par les écrits originaux du même Démétrius Cydonès ct dc son disciple Manuel Calécas, sans parler d'autres traductions grecques d'œuvres latines faites par des missionnaires. En même temps commence en Italie le mouvement dc la Itcnalssanec. qui a pour effet dc dissiper bien des préjugés occidentaux sur le compte des Grecs ct dc rapprocher entre eux les esprits supérieurs dans les deux camps. Cc mouvement s'accentue dans la première moitié du xv· siècle avec des hommes tels que Georges Scholarios, Bcssarlon, Georges de Trébizonde. De tout cela il résulte une connaissance mutuelle plus sérieuse, qui engendre l'estime et atteint le schisme dans l'une dc ses causes les plus profondes. Ajoutons que les unionistes byzantins, mieux que nos théologiens scolastiques, expliquèrent la doctrine trinitalrc des Pères grecs el. en particulier, du dernier dc tous, saint Jean Damascènc, et montrèrent leur accord foncier avec les Pères latins sur la question de la procession du Saint-Esprit.

m. coup irœiü sun les piuxcipaox essais D'VyiOir. — Bien ne montre mieux le caractère épisodique des événements de 105 t que les essais d'union qui sc produisirent peu d'années après. Une première démarche fut faite par le pape Alexandre 11 (1061-1073), à l'avènement dc l'cmp rcur Michel VII Doueas (1071 1078). L'opposition irréductible du philosophe-ministre Michel Psellos et du pat riarcho Jean Xiphilin (1063-1075) réduisirent à néant les espoirs d'union.

L'année suivante, les rôles étaient renversés. Devant les progrès des Turcs, ce fut Michel VII qui se tourna vers le pape Grégoire \ H. nouvellement élu,

pour en obtenir du secours, promettant en retour d'opérer l'union des Églises. Cf. dalle, *Môriumenla greguriana. Hibliothcca rerum germcmicarum,* I. n, p. 31 sq., 115. Le pape entra d'autant plus facilement dans scs vues, qu'il avait aperçu lui-même le danger musulman et sc proposait de recruter, dans ce but, une année dc 50 000 hommes. Mais il entendait poser ses conditions pour la réconciliation religieuse. L'Église grecque reconnaîtrait la primauté romaine avec toutes les conséquences qui s'en suivent. On s'occupa du projet durant toute l'année 1074. Puis brusquement les pourparlers cessèrent, vraisemblablement à cause de l'opposition du patriarche Xiphilin et du haut clergé byzantin. Grégoire VU n'en continua pas moins à entretenir avec le basikus des relations cordiales, que pouvait rendre durables le projet dc mariage d'Hélène, fille de Robert Guiscard, avec le jeune Constantin, fils dc Michel VII, conclu en 1071. Malheureusement la révolution de palais qui détrôna Michel au profit de Nicéphore III Botoniatc vint tout brouiller. Le pape, fidèle au souverain déchu, excommunia l'usurpateur. Robert Guiscard, qui était devenu le gendre de Michel VII, trouva là un beau prétexte pour attaquer les Byzantins et recourut à une audacieuse mystification pour mettre Grégoire λ'II dc son coté. Mais cette politique fut fatale â toute union religieuse non seulement durant les trois années du règne de Nicéphore Botoniatc, mais aussi durant les sept premières années du règne d'Alexis Comnène (1081-1118), qui, pour tenir tête au prince normand, s'allia avec Henri IV d'Allemagne. A cause de ces événements, la mémoire de saint Grégoire VII devint odieuse aux Byzantins. Dans son A/exiWe, I. L *P. G,,* t. cxxxi, col. 52 sq., Anne Comnène trace dc ce pape une véritable caricature.

Dès son avènement, Urbain H (1088-1099) entama des négociations avec le basilcus pour le rétablissement de relations cordiales dans le domaine politique et religieux. Une ambassade pontificale sc rendit à Constantinople pour solliciter le retrait des mesures persécutrices prises contre certaines églises latines de Constantinople à l'occasion dc la guerre de Robert Guiscard contre Byzance. Alexis accueillit les ouvertures pontificales, sachant de quel prix était l'amitié du pape. Il s'oITrait ù favoriser la liquidation dc la controverse sur les azymes. Un concile se réunirait à Constantinople auquel le pape sc rendrait avec ses théologiens. La liberté de discussion serait complète et tout le monde s'en tiendrait ù la décision prise d'un commun accord. Mis au courant des négociations par le pape, le frère et successeur de Robert Guiscard, Roger de Sicile, approuva le projet de concile. Urbain II put, dès lors, donner au basilcus une réponse affirmative et de part et d'autre on se prépara nu concile.

Malheureusement les agissements dc l'antipape Clément 11I (Guihcrt) et de scs partisans empêchèrent Urbain H de partir pour l'Oricnt. H dut se contenter d'envoyer des légats à Constantinople dans le courant de l'année 1089. Ceux-ci relevèrent dc l'excommunication l'empereur Alexis qui, en retour, demanda au patriarche byzantin et à son synode d'inscrire le nom du pape aux diptyques dc Sainte-Sophie. Le synode s'y refusa tout d'abord, prétextant « certains différends d'ordre canonique », κανονικά ζητήματα, qui existaient entre les deux Églises et exigeant du pape l'envoi dc sa profession de foi. Mais la volonté du basilcus était formelle. Fort habilement. Alexis demanda qu'on fit une enquête dans les archives de Sainte-Sophie pour trouver le document officiel attestant que l'Églisc de Rome avait été canoniquement séparée de l'Églisc byzantine et motivant la suppression du nom du pape dans les diptyques. On eut beau fouiller. On ne trouva rien dc tel. Il y avait sans doute le fameux *Édit synodal* de Michel Cérulairc; mais, comme nous l'avons vu col. 1355, la pièce ne regardait ni l'Églisc romaine ni son chef, mais seulement les trois légats dc 1051. en la personne desquels on n'avait vu que des émissaires d'Argyros. S'adressant alors au synode, Alexis fit remarquer qu'il était absolument illégal dc supprimer le nom du pape dans 1rs diptyques avant une condamnation canonique dans les formes. Le patriarche et le synode durent s'incliner ct décidèrent dc recourir à l'économie : on inscrirait le nom du pape aux diptyques en lui marquant un délai de dix-huit mois, au cours duquel il aurait à envoyer sa profession de foi ct à sc présenter devant le synode, soit personnellement, soit par délégués, pour l'examen des questions pendantes entre les deux Églises. Cc qui fut réglé fut exécuté. Après plus de soixante ans d'interruption, le nom de l'évêque de Rome fut dc nouveau proclamé à la Grande Église de Constantinople ct la communion provisoirement rétablie avec les Latins, dont les églises fermées furent rouvertes. Cc que les légats dc saint Léon IX n'avaient pu obtenir était accordé à ceux d'Urbain II, grâce à l'énergique intervention du basikus. Il est vrai que les conditions posées pour l'union définitive étaient difficilement acceptables pour le pontife romain. Les hauts prélats byzantins comptaient bien que leurs conditions et les termes dans lesquels on les formulait suffiraient à faire échouer l'accord définitif et à préserver une fois dc plus leur autonomie menacée. Dans sa lettre à Urbain II, le patriarche Nicolas III Grammaticos (108-1-1111) affectait de le traiter comme un égal, ὁμοταγή , et lui reprochait discrètement dc n'avoir pas envoyé sa lettre cnthronisliquc avec sa profession de foi, au moment de son élection, conformément à l'usage. Par ailleurs, le synode permanent exigeait l'acceptation de toute la discipline canonique dc l'Églisc byzantine, y compris les canons apostoliques et toute la législation du concile *m Trullo,* qui était qualifié d'œcuménique. Tout cela était difficilement recevable. Il n'en est pas moins curieux de constater que, plus de trente ans après Michel Cérulairc, on ne trouvait à Byzance rien de sérieux à faire valoir pour légitimer la rupture avec l'Églisc romaine. Un peu de bonne volonté aurait suffi a dissiper les malentendus. Mais il aurait fallu que les prélats byzantins reconnussent la primauté véritable du successeur de Pierre, ct c'est cela qu'ils ne voulaient pas. Voir sur toute cette affaire le dossier inédit publié par 11.l loltzmann. *Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexis L und Papst Urban 11. im Jahre 10S9t* dans la *llyzantinischc Zeitschrift,* t. xxmu, 1928, p. 38-67.

Combien de temps dura cette union provisoire? Nous l'ignorons. Bientôt survint la première croisade et les complications politiques qu'elle amena entre Byzantins el Occidentaux. La polémique antilatine paraît cependant avoir fait trêve en Orient jusqu'en 1111-1113, époque où une nouvelle tentative d'union s'esquissa entre le pape Pascal II (1099-1118) et Alexis Comnène. On reparla d'un concile œcuménique pour éclaircir les points controversés. En 1113, l'archevêque de Milan. Pierre Grossolano, revenant de Terre sainte en Occident, passa par Constantinople el entama des discussions avec les théologiens grecs sur la procession du Saint-Esprit et les azymes. C'en fut assez pour rallumer en Orient le feu de la polémique antilatine. Une nuée de théologiens se leva aussitôt pour défendre l'orthodoxie et protéger l'autonomie byzantine; les traités contre le *Filioque cl* les azymes se multiplièrent. C'est alors que le moine exégète Euthyme Zigabène produisit sa *Panoplie dogmatique,* dont un titre entier est réservé aux erreurs latines. Mauvais présage pour le succès de l'union ! Cela n'empêcha point les successeurs d'Alexis, Jean ct

Manuel Comnène d'engager de continuels pourparlers politico-religieux avec les papes. Ces empereurs caressent encore parfois le rêve de reconquérir l'Italie et dc se faire couronner par le pape. Manuel Comnène surtout donna dans cette utopie. Pendant tout son règne, il sc montra latinophile, confia à des Latins les premières charges dc l'empire et, en 1166, fit auprès du pape Alexandre III une démarche décisive. Le sébaste Jourdain, fils du prince Robert de Capoue, vint proposer au pape, dc la part dc l'empereur, la réunion des Églises. En échange, Manuel demandait à Alexandre III la couronne impériale ct le rétablissement dc l'unité de l'empire. Il s'engageait à l'aider financièrement pour vaincre la résistance des opposants. Le pape prit l'offre en considération. Les cardinaux l'bald d'Ostie et Jean des Saints-Jcan-ct-Paul sc rendirent â Constantinople pour négocier. Lc projet échoua, à la suite de joules théologiques sur les points controversés, sans doute aussi parce que le basileui n'accepta pas la condition posée par le pape, qui demandait à Manuel de fixer sa résidence à Home. Nouvelles négociations unionistes vers 1170. Elles se heurtèrent à l'opposition irréductible du patriarche Michel III d'Anchialos. Cf. Chalandon. *Jean II Comnène (1118-1143) et Manuel Comnène (1143-1180),* Paris, 1912, p. 161-164, 564-568.

Inutile de dire que la quatrième croisade et la constitution d'un empire latin sur les rives du Bosphore rendirent dc plus en plus difficile l'union religieuse; mais ces événements curent aussi pour efTct dc multiplier les pourparlers politiques en vue dc la procurer. Il en a été suffisamment parlé soit à l'article Constantinople *(Église de),* t. ni, col. 1380-1396, soit à l'article Lyon *(II· concile de),* t. ix, col. 1371-1410.

La réaction violente contre les Latins qui suivit la rupture dc l'union conclue au concile dc Lyon (1282), arrêta pour quelques années de nouvelles négociations. L'empereur Andronic II (1282-1328) repoussa toutes les avances qu'on lui fit jusqu'en 1323. Aussi voyons-nous les papes, pendant cette période, essayer de reconstituer l'empire latin, détruit par Michel Paléologue en 1261. A partir dc 1330, devant le péril de plus en plus menaçant des Turcs, que favorise la guerre civile entre l'usurpateur Jean Cantacuzènc ct l'héritier légitime Jean V Paléologuc, les pourparlers unionistes entre papes et empereurs deviennent continuels. Les papes sc déclarent prêts à venir au secours des Byzantins, mais Us exigent auparavant la soumission de l'Église byzantine à leur autorité. Les empereurs, au contraire, veulent être aidés tout de suite et promettent dc procurer l'union des Églises, une fois le péril écarté. C'est aussi durant cette période qu'on reparle dc plus belle du concile œcuménique. Les Grecs ont complètement oublié le second concile de Lyon, qui pour eux ne compte pas, parce qu'il n'y a pas eu d'examen des questions controversées. Rome résiste d'abord ct ne veut point qu'on revienne sur la chose jugée, si bien que le polémiste Nil Cabasilas (f!360), métropolite de Thcssalonique, déclare que la persistance du schisme vient de cc que les Romains ne veulent pas qu'un concile œcuménique, semblable aux anciens conciles des huit premiers siècles, examine les questions controversées, mais prétendent tout dirimer dc leur propre autorité comme des maîtres en présence de dociles disciples. *De ecclesiarum dissidio, P. G.,* t. cxlix, col. 681-685. On finit pourtant par leur accorder cc qu'ils demandaient. L'empereur Manuel Paléologuc envoya une nombreuse délégation au concile de Constance en 1417; mais l'union ne put être réalisée. En 1138-1439, après dc long*» pourparlers, on eut enfin le concile unioniste rêvé On discuta longuement à Florence sur les principales questions controversées. Les Grecs, sans doute. comme nous l'avons dit col. 1366, ne furent pas toujours libres de dire tout cc qu'ils pensaient, parce que l'empereur s'y opposait. Il veut cependant enquête sérieuse sur tous les points et plusieurs des prélats orientaux sortirent dc ces débats pleinement convaincus des vérités définies dans le décret d'union. Mais la masse du clergé, les moines et le peuple n'étaient point préparés â abandonner les dogmes des ancêtres. Il suffit de Marc d'Éphèsc et de quelques autres meneurs pour faire avorter l'union si péniblement conclue. On ne put la promulguer officiellement à Sainte-Sophie que le 12 décembre 1452, six mois avant la prise dc Constantinople par les Turcs. Alors que les Latins virent généralement dans la victoire des infidèles le juste châtiment de l'entêtement des Grecs à rester dans le schisme, les chefs des antiunionistes, tel Georges-Gennade Scholarios, considérèrent cet événement comme la punition de l'abandon dc l'orthodoxie perpétré à Florence. Les Busses moscovites virent du même œil la catastrophe ct commencèrent à concevoir des soupçons sur l'orthodoxie des Grecs. Il sc trouva bientôt des théologiens pour parler de la translation dc la primauté de Constantinople à Moscou, qualifiée dc troisième Home. Voir art. Bussie, col. 243 sq.

IV. Le schisme a l'état stable (XV· au XX· siècle). — Dans la période moderne, le schisme byzantin poursuit son évolution normale, conforme au principe qui lui a donné naissance. Tombée sous le joug des infidèles, l'Église de Constantinople voit bientôt sa primauté contestée par les groupes dissidents qui habitent hors des frontières dc l'empire turc. Commencé déjà dans la période précédente, après la dislocation dc l'empire byzantin qui suivit la quatrième croisade, cc morcellement s'est surtout accentué dans la première moitié du XIX· siècle. Il a continué à la suite des changements opérés dans la carte politique de l'Europc et dc l'Asie par la guerre balkanique ct la guerre mondiale de 1914-1918. Cette division dc l'ancienne Église byzantine en de nombreux groupes autocéphales et autonomes est comparable au phénomène de fissiparité; c'est la loi du schisme installée dans le schisme même.

Durant la même période, l'hostilité à l'égard de l'Église catholique, loin dc diminuer, est plutôt renforcée. Les tentatives d'union cessent complètement. La polémique anlilatinc bat toujours son plein et s'exaspère même à certains moments sous l'influence dc causes diverses. C'est bien le schisme à l'état stable et vraiment définitif.

Par contre, dès la fin du XVÎ· siècle, des essais dc rapprochement commencent à s'amorcer avec les réformés d'Occident. Ces essais sont devenus plus fréquents depuis un siècle, mais jusqu'ici ils n'ont pas eu plus de résultat que les négociations unionistes de la période byzantine avec l'Église romaine.

/. LE MORCELLEMENT DE //ANCIENNE EGLISE HT· EANT/NE EN PLUSIEURS GROUPES AUTONOMES. LES Eglises autocéphales nationales. — La destruction de l'empire chrétien eut pour l'Église byzantine les plus graves conséquences. L'autonomie du patriarche œcuménique, son autorité, les limites mêmes de sa juridiction parurent d'abord s'être accrues sous le nouveau régime que Mahomet II et scs successeurs imposèrent à leurs sujets chrétiens. Lc patriarche n'eut plus à compter avec le basllcUs qui menaçait périodiquement son indépendance par des tentatives d'union avec le pape. Par ailleurs, les sultans lui donnèrent un nouveau trait dc ressemblance avec l'évêque de Home, à la fois primat spirituel ct roi temporel, en lui accordant une certaine juridiction civile sur ses ouailles. C'est sous In domination turque, plus que sous le règne des basllels, que le patriarche œcuménique fit vraiment figure de pape des chré-

Rentes orientales de rite byzantin. Son domaine s'enrichit aussi des dépouilles des Eglises bulgare ct serbe à la suite de l'incorporation â l'empire turc des royaumes de Bulgarie et de Serbie. Il hérita directement des metropoles du patriarcat de Tirnovo (cf. art. Constantinople *(Église de),* t. iif.col. 1IOG), et la haute juridiction sur le patriarcat serbe d'Ipek lui revint par l'intermédiaire dc l'archevêché ou patriarcat gréco-bulgare d'Ochrida, auquel il fut d'abord annexé. Rétabli en 1557, le patriarcat d'ipck fut définitivement supprimé en 17GG au profit du patriarcat œcuménique. L'année suivante, le patriarcat d'Ochrida eut le même sort.

Quant aux trois patriarcats melkitcs d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem qui, d'après les principes de la pentarchie, devaient être autonomes, il y avait longtemps déjà qu'ils subissaient l'hégémonie de Constantinople, leurs titulaires résidant la plupart du temps dans cette ville. Cette sujétion devint plus étroite lorsque les Turcs se furent emparés de la Syrie ct dc l'Égypte. Lc patriarche œcuménique les traita vraiment comme ses subordonnes jusqu'au premier quart du xix® siècle.

Mais cette fortune reposait sur une base fragile. Le principe laïc qui l'étayait ne devait pas tarder â jouer au détriment de ceux qu'il avait d'abord servis. Si le siège de Constantinople avait reçu ses privilèges ecclésiastiques à cause du rang civil de cette capitale, il devait arriver que ces privilèges lui seraient contestés, du jour où la ville cesserait d'être la tête d'un empire chrétien ; du jour aussi où d'autres cités deviendraient les capitales de nouveaux États chrétiens. On avait déjà vu cette conséquence logique entrer dans les faits à la période précédente. Après la constitution de l'empire latin dc Constantinople en 1201, le patriarcat byzantin s'était, en fait, scindé en plusieurs tronçons, suivant le nombre des juridictions civiles autonomes. Chaque prince, chaque basilcus nouveau avait voulu avoir son patriarche, un patriarche indépendant, comme lui, de toute ingérence étrangère. Le despotat d'Épire, l'empire de Trébizondc jouirent ainsi pendant quelque temps d'une certaine autonomie religieuse malgré les protestations des patriarches œcuméniques réfugiés a Nicée. En même temps, les Bulgares reconquirent leur indépendance et constituèrent leur second patriarcat à Tirnovo, qu'ils firent reconnaître d'abord par le pape en 1201. puis par le patriarche œcuménique lui-même vers 1235. Les Serbes, devenus indépendants dans la seconde moitié du xn® siècle, furent d'abord unis à Borne; mais, après la chute de l'empire latin de Constantinople, les rois de Serbie commencèrent à se tourner vers Byzance jusqu'au jour où Douchan voulut être tsar et avoir un patriarche qui pût lui conférer Ponction impériale. Par son ordre, en 1346, le métropolite serbe Joannice fut promu patriarche d'ipck par le patriarche bulgare de Tirnovo ct le patriarche gréco-bulgare d'Ochrida.

Quelle a été l'attitude habituelle des patriarches de Constantinople à la naissance de chaque nouvelle autocéphalle? Au Moyen Age comme dans la période moderne, cette attitude a été uniforme : ils ont d'abord commencé par protester énergiquement; puis, au bout d'un laps dc temps plus ou moins long, marqué parfois par un schisme formel accompagné d'anathèmes, ils ont fini par reconnaître le fait accompli en s'efforçant de garder un semblant de juridiction sur leurs filles émancipées. Ainsi, avaient-ils fait à l'égard du premier patriarcat bulgare du x· siècle; ainsi firent-ils à l'égard du second. Quant au patriarcat serbe d'ipck, non seulement on refusa d'abord dc le reconnaître, mais en 1352,1e patriarche œcuménique Cnlliste 1" lança l'excommunication contre l'empereur Douchan, son patriarche Joannice ct toute la nation serbe. La censure ne fut levée qu'en 1375 par le patriarche Philothée. Lc nouveau patriarcat dura jusqu'en 1159, époque ou il fut rattaché par Mahomet II au patriarcat gréco-bulgare d'Ochrida. L'Église serbe resta sous la juridiction d'Ochrida de 1459 à 1557. A celte dernière date, le patriarcat d'Ipek fut rétabli, grâce à l'intervention du grand vizir Mehmed Sokolovitch, renégat serbe, dont le frère, Macairc, fut nommé patriarche. Celte situation dura jusqu'en 1766, année où les Turcs, poussés par le Phanar. supprimèrent de nouveau le patriarcat d'Ipek au profil du patriarcat œcuménique. Nous avons dit que, l'année suivante, le patriarcat gréco-bulgare disparut à son tour de la même manière.

1® *Église russe.* — Dans la période moderne, la première Église qui ait secoué la tutelle dc Constantinople ct conquis sa pleine autonomie est l'Église russe. Jusqu'à l'invasion mongole (1240), celle-ci figura sur les rôles du patriarcat œcuménique sous le titre de métropole dc Kiev, el les titulaires furent presque tous des Grecs d'origine. Sous la domination tatarc, qui fut tolérante pour l'Église, l'influence byzantine réussit à sc maintenir jusqu'en 1161. Durant cette période, c'est encore le patriarche œcuménique qui choisit les métropolites non plus seulement parmi les Grecs mais aussi parmi les Slaves méridionaux. 11 est rare que les candidats du kniaz soient acceptés. Lc schisme s'atlermit par la traduction en slavon dc plusieurs ouvrages polémiques de théologiens byzantins, el quand parait, en 1280, la première rédaction de la *Kormiaja Kniga* (ou *Corpus juris canonici* dc l'Église russe), on y insère la seconde *Lettre de Michel Cérulaire à Pierre d*Antioche* et *VOpuscule contre les Francs.* Voir art. Russie, col. 231

Dans la première moitié du xiv® siècle, un grave événement sc produisit qui devait amener à la longue la division de l'Église russe en deux métropoles distinctcs. Les Lithuaniens, qui fusionnèrent avec les Polonais en 1386 pour constituer un seul royaume, s'annexèrent les provinces occidentales et méridionales de la Russie. Kiev elle-même tomba en leur pouvoir vers 1320. Le métropolite russe devenait ainsi sujet d'un roi catholique. Cette situation ne pouvait durer indéfiniment en vertu même du principe de l'aulocéphalisme national. Elle se prolongea jusqu'après le concile de Florence, auquel assista, comme on sait, le métropolite de Kiev, Isidore. Celui-ci resta fidèle à l'union mais essaya vainement de la faire accepter dans la Russie indépendante, alors soumise au grand kniaz Vassili l'Aveugle. A Isidore devenu catholique les dissidents substituèrent le métropolite Jonas (1158-1461), qui siégea à Moscou. A sa mort, le grand kniaz nomma lui-même son successeur. Théodore, sans consulter le patriarche œcuménique (1161). A partir de cette date, l'Église moscovite proprement dite, celle de la Russie indépendante, fut en fait autocéphale el rompit tout lien dc sujétion vis-à-vis du patriarcat œcuménique. Mais celui-ci réussit à maintenir sa haute Juridiction sur la métropole de Kiev, qui ne commanda plus, dès lors, qu'aux « orthodoxes · du royaume polono-lithuanien. Dans celte métropole, du reste, 1rs titulaires de Kiev, sinon leurs sufiraganls, reconnurent la suprématie romaine de 1 158 à 1518. En 1595. au synode de Brest, la majorité de l'épiscopat dc rite byzantin du royaume polono-lilhuanien s'unit officiellement à Rome cl constitua l'Église ruthcnc unie. Les adversaires de l'union se maintinrent pourtant nombreux dans le pays, et en 1620 le patriarche de Jérusalem, Théophane. réussit à y rétablir la hiérarchie dissidente qui resta soumise au patriarcal œcuménique jusqu'au jour où Kiev cl les environs tombèrent au pouvoir des

tsars moscovites (1686;. En perdant In Russie, le patriarcat grec de Constantinople perdait, en fait, la prépondérance dans le concert des Églises autocéphalcs issues du schisme byzantin.

Nous avons dit qu'à partir de 1161 l'Eglise russe devint en fait aulocéphalc. Mais cette autocéphalie ne fut reconnue en droit que sur la fin du XVI siècle, lorsque la métropole de Moscou fut érigée en patriarcat. Voir Bussik, col. 272 sq. Profitant du passage à Moscou du patriarche œcuménique Jérémie II, le tout-puissant ministre de Fédor Ivanoviè, Boris Godunof, fit élever à la dignité patriarcale le métropolite de Moscou, Job, demandant pour lui le troisième rang dans la hiérarchie, après les patriarches de Constantinople ct d'Alexandrie (1589). Au synode de Constantinople de 1590, les prélats grecs reconnurent d'assez mauvaise grâce le nouveau patriarcat mais lui assignèrent le cinquième ct dernier rang. Boris Godunof insista vainement auprès des patriarches orientaux pour obtenir le troisième rang, que Jérémie 11 lui avait imprudemment promis. Un nouveau synode constantinopolitain tenu en 1593 confirma la décision de celui de 1590. Les patriarches orientaux affectèrent, du reste, de considérer le patriarcal moscovite comme un patriarcat mineur ct le traitèrent comme ils traitaient les patriarcats d'ipek ct d'Ochrida, c'est-à-dire en le passant sous silence dans les documents oficicls. Se référant à la vieille théorie de la pentarchie, ils ne comptaient que quatre patriarches orthodoxes, le cinquième, l'évêque de Borne, ayant fait défection. Quelques-uns en arrivèrent même à abandonner la comparaison des cinq sens du corps humain, dont on s'était d'abord servi pour légitimer le nombre de cinq, ct comparèrent les quatre patriarches aux quatre colonnes du temple de l'orthodoxie. Cf. l'article Primauté dans l'Eglise gréco-russe, t. XM, col. 378.

Mais l'importance de l'Église russe ne fit que grandir avec la puissance politique de l'empire des tsars. Le cinquième patriarcat devint en réalité le premier, tant par le nombre de ses fidèles que par son influence sur les autres Églises autocéphalcs. L'institution patriarcale, du reste, ne dura pas longtemps. Après le long el pénible conflit entre le tsar Alexis Mikhaïloviè (16-15-1676) el le patriarche Nicon, elle s'avéra dangereuse pour l'omnipotence des tsars. Pierre le Grand la supprima en 1700 ct la remplaça en 1721 par le Saint-Synode dirigeant siégeant à Saint-Pétersbourg. L'organisme créé par Pierre le Grand, qui le fit approuver par les quatre patriarches d'Orient en 1723, a régi l'Église russe pendant deux cents ans, de 1721 à 1917. En 1917, au moment où commençait la révolution bolchévistc. le concile panrusse de Moscou rétablit le patriarcat en l'encadrant d'organismes parlementaires qui taisaient du patriarche un président d'assemblée plutôt qu'un véritable chef. La nouvelle institution, du reste, n'a pu fonctionner jusqu'ici d'une manière normale à cause de la persécution soviétique. Depuis la mort de Tikhon, le patriarche élu par l'assemblée de 1917 (7 avril 1925), on n'a pas encore réussi à lui donner un successeur dans les formes prévues par le concile.

Depuis 1917, l'Église russe, tant par l'effet de l'atroce persécution dont elle a été l'objet qu'à cause des éléments de division qui la minaient sourdement depuis longtemps, est en pleine désagrégation. On ne compte plus les schismes, les factions, les Églises rivales qui se sont formées depuis vingt ans tant à l'intérieur des Républiques soviétiques que parmi les Busses émigrés à l'étranger. Plusieurs de ccs Églises n'ont eu qu'une vie éphémère ct ont déjà disparu. Une dizaine environ subsistent encore qui hier s'anathésitâthalent les unes les autres ou continuent de le faire. tandis que les autres Églises nutocéphnlcs observent à leur égard les altitudes les plus contradictoires, chacune d'elles reconnaissant les unes et rejetant lrs autres sans aucune unité de vues. C'est la destruction totale, au sein <le l'Église dissidente, de cc qu'on appelle l'unité de communion,

2° *Patriarcat serbe.* — Tant qu'il dura, le patriarcat serbe d'ipek réunit sous sa haute juridiction plusieurs groupes distincts, qui Unirent par constituer autant d'Égliscs autocéphalcs. Avant la guerre de 1911, on ne comptait pas moins de cinq Églises serbes, dont quatre étaient complètement indépendantes ou autocéphalcs, et la cinquième tenait encore par un lll ténu au patriarcat de Constantinople. La première était la petite *Église du Monténégro* comprenant les fidèles de la principauté, c'est-à-dire environ 300 000. Pendant longtemps, c'est-à-dire de 1516 à 1851, son évêque ou vladikn, en résidence à Cet ligne, fut en même temps le prince temporel du pays. Dès le début du XVM· siècle il s'était mis sous la protection de la Russie el c'est à l'Église russe qu'il demandait le saint-chrême. La seconde Église serbe était le *patriarcat de Carlouit:,* commandant aux Serbes de Hongrie, qui dépassaient le million. Son histoire a clé racontée et son organisation exposée à l'article Carlovitz, t. n, col. 1754-177G. La troisième était constituée par *les diocèses serbes de Dalmatic,* d'abord rattachés au patriarcat de Carlovitz, puis, à partir de 1873, à la métropole serboroumaine de Cerriovic ou Çernauti en Bukovine, qui réunissait sous sa juridiction tous les « orthodoxes » de l'Autriche proprement dite. Ces diocèses serbes étaient depuis 1870, au nombre de deux : Zara et Cattaro. Après l'annexion plus ou moins complète de la Bosnie-Herzégovine à l'empire austro-hongrois en 1878, ces deux provinces échappèrent à la juridiction immédiate du patriarcat œcuménique. Celui-ci conservant le droit de présentation des candidats aux évêchés, tandis (pie le choix final était réservé au pouvoir séculier. Sur l'Église de Bosnie-Herzégovine, dont la population voisinait le million, voir l'article Bosnie-Herzégovine, l. ii, col. 1035-1059. Il y avait enfin l'*Église du royaume serbe* gouvernée par un Saint-Synode composé des évêques diocésains et présidé par le métropolite-archevêque de Belgrade. Après les accroissements reçus à la suite de la guerre balkanique de 1912-1913, celte Église comptait 3 700 000 fidèles. Dès 1832, elle avait obtenu une autonomie relative vis-à-vis du patriarche de Constantinople, qui correspondait à peu près à l'autonomie également relative du royaume serbe vis-à-vis de la Sublime Porte. L'autoccphalie complète suivit de près l'indépendance politique, conquise en 1878. Dès 1879, le patriarche œcuménique Joachim III délivrait à l'Église serbe su charte ou *tomos* d'autocéphalie. Aux termes de cc document, l'Église orthodoxe du royaume serbe était déclarée « canoniquement aulocéphalc, indépendante, s'administrant elle-même sous l'autorité el présidence de l'archevêque de Belgrade, métropolitain de Serbie, assisté, conformément aux saints canons, d'un synode composé des métropolitains de sa circonscription ». Le trait commun des règlements organiques multiples ct souvent révisés que ccs Églises serbes avaient reçus du pouvoir civil, était la subordination étroite à l'État. Dans le patriarcat de Carlovitz, on remarquait, en plus, la prépondérance de l'élément laïque dans l'administration ecclésiastique.

Le traité de Versailles de 1919 ayant réuni en un seul État la presque totalité des territoires où sc trous aient les cinq autonomies ecclésiastiques serbes, il était logique que ccs cinq groupes fussent réunis en une seule Église nationale englobant tous les fidèles du nouveau royaume yougo lave. Aussitôt la paix lignée, i* gouvernement «*· i «te s'est occupé de

cette unification, qu'il a réussi *h* réaliser dés 1920. I n décret royal portant la date du 24 décembre 1920 a promulgué le statut de In nouvelle Eglise unifiée sous le signe du rétablissement de l'ancien patriarcat d'ipek. Par le fait même ont été supprimées par absorption les anciennes Eglises du Monténégro, de Dalmatic, de Carlovitz ct de Bosnie-Herzégovine. Le patriarche porte les titres d'archevêque de Pctch ou Ipck, métropolite de Belgrade ct de Carlovitz, patriarche des Serbes. Le statut organique de 1920 a déjà été modifié deux fois, en 1929 ct en 1931. Toujours correct avec le patriarcat œcuménique, le gouvernement serbe a tenu à faire reconnaître par lut la nouvelle organisation ecclésiastique. Après de longs pourparlers, le patriarche Mélétios IV a délivré nu nouveau patriarcal serbe son *tomos* d'autocéphalie, daté du 9 mars 1922. En 1931, le nombre des fidèles était de G 7X5 GOL

3° *Église de Grèce.* – Bien avant l'Eglise serbe, l'Eglise de. Grèce, dite *Église hellénique,* avait fait reconnaître son autonomie complète par le patriarche Œcuménique, après vingt ans de schisme. Dès 1833, une assemblée de trente-trois évêques du nouveau royaume qui venait de conquérir son indépendance politique (traité d'Andrinople de 1829), réunie à Nauplie, déclara l'Eglise de Grèce absolument indépendante du patriarche de Constantinople et approuva la nouvelle constitution ecclésiastique élaborée par le pouvoir civil et rappelant de t rès près le *Règlement ecclésiastique* de Pierre le Grand. Le Phanar protesta énergiquement ct refusa de reconnaître le fait accompli. Les Grecs passèrent outre ct attendirent que le patriarche œcuménique s'inclinât devant le principe de l'aulocéphalisme national. Ce ne fut qu'en 1850 que le patriarche Anthime IV délivra enfin en bonne el due forme à l'Eglise de Grèce son *tomos* d'autocéphalie, qui souleva d'ailleurs de violentes protestations, mais finit par être accepté en substance par la nouvelle loi organique de 1852, atténuant dans les mots plus que dans la réalité le césaropapisme de la loi de 1833. C'est cette loi de 1852 qui a régi l'Eglise hellénique jusqu'en 1923. A celle dernière date, le statut organique a été révisé dans le sens d une plus grande liberté laissée à l'Eglise. Mais, dès 1925, le dictateur Pangalos reprenait en partie les concessions faites. Nouveau statut promulgué le 21 juillet 1931. H comporte essentiellement un synode permanent composé de neuf membres, représentant de l'assemblée plénière de l'épiscopat, et celte assemblée plénière elle-même en qui réside l'autorité ecclésiastique suprême. L'assemblée ne se réunit que tous les trois ans, le ler octobre. Avec le consentement de l'Etat, il peut y avoir des sessions extraordinaires. Les décisions importantes sont prises aux deux tiers des voix et doivent toutes être approuvées par le chef de l'Etat sur proposition du ministre des Cultes. I n commissaire du gouvernement assiste aux séances à litre de simple témoin, dont la présence n'est pas absolument requise pour la validité des actes. Comparces au statut de 1852, ces dispositions accusent une atténuation sensible de l'ingérence de l'Etat. Cependant le contrôle de celui-ci est universel. C'est le ministre des Cultes qui choisit les évêques sur présentation de trois candidats élus par l'assemblée des évêques. C'est encore lui qui décide de la fondation des séminaires et en établit le programme. Il intervient d'une manière très active dans l'administration des biens ecclésiastiques. Pour plus de détails voir l'article du K. P. Janin dans les *Échos d'Orient,* 1, xxxi, 1932, p. 218-235.

Quoique l'Etat hellénique ail vu plus que doubler sa population, à la suite de la guerre balkanique, de la guerre de 191 I cl de celle de 1922 contre la Turquie, l'Eglise île Grèce est restée Jusqu'en 1928 avec un nombre de fidèles sensiblement équivalent ù celui qu'elle possédait avant les nouvelles conquêtes. Celle anomalie s'explique par le fait que le principe de l'autocéphallsme national n'a pas été applique, avant cette date, aux métropoles de la nouvelle Grèce, qui sont restées de 1913 à 1928 sous la juridiction du patriarcat œcuménique, de plus en plus amoindri par l'expulsion des Turcs de la péninsule balkanique. A la suite de l'incorporation, déclarée provisoire, des nouvelles métropoles, de l'exode en masse des Grecs d'Asie Mineure en 1922 ct de l'échange des populations prescrit par le traité de Lausanne, le nombre des fidèles a passé de 2 700 000 à plus de 6 000 000. L'Église est divisée en 81 métropoles sans évêchés sufTragants, dont 33 dans les anciennes provinces ct 48 dans les nouvelles. Cc dernier chifire doit être réduit à 40, voire même à 35 selon le nombre des nomes ou départements civils. Étroitement inféodée à l'État, l'Église hellénique a fortement subi le contre-coup des révolutions politiques dont la Grèce contemporaine a été le théâtre. Ayant adopté, depuis mars 1921, le calendrier grégorien, elle n à lutter contre un groupe important d'opposants, qui repousse celte innovation el s'entête à suivre l'ancien calendrier. Si peu importante qu'elle soit en elle-même, ccttc question du calendrier est capable de déterminer un schisme. La haute hiérarchie, mollement soutenue parle gouvernement, n'a pas encore réussi à écarter le péril, qui augmente d'année en année. N'a-t-on pas vu en 1935 trois métropolites à la tête des opposants, qui ont déclaré sc séparer de l'Église officielle et ont commencé à créer une hiérarchie à part? Cf. *Échos d'Orient,* t. xxxv, 1936, p. 357-359.

4° *Église de Crète.* — Bien que l'île de Crète ail été annexée à la Grèce en 1911, l'Église locale a conservé son statut particulier de province autonome sous la haute juridiction du patriarche œcuménique, qui nomme directement le métropolite de Candie. Celui-ci gouverne l'île avec un synode local, composé de ses sufTragants d'abord au nombre de sept, puis de quatre entre 1929 cl 1935; puis de nouveau de sept. Ces sufTragants sont élus par le synode. Il est évident que celte situation exceptionnelle est destinée à disparaître dans un avenir prochain. La métropole de Crète ne lardera pas à être rattachée à l'Église nationale. On constate que les Grecs de Grèce, après avoir caressé un instant l'espoir de conquérir Constantinople ct Sainte-Sophie, usent de beaucoup de ménagements à l'égard du patriarcal œcuménique, au moment où celui-ci volt son territoire sc rétrécir de plus en plus.

5° *Église bulgare.* — De l'Église bulgare il a été suffisamment trailé à l'article Bu l g a r ie, t. n,col. 1174-1228. Depuis l'apparition de l'article, l'événement saillant a clé la suppression de fait de la dignité d'exarque parla mort de l'exarque Joseph (1877-1915). On n'a donné à celui-ci aucun successeur, mais on a nommé un *locum tenens,* qui réside à Constantinople avec le titre de vicaire cxarchal. En fait, l'exarque n'a guère plus de raison d'être, puisqu'il ne reste en Thrace turque que quelques centaines de fidèles et que le gouvernement turc actuel ignore les Églises. Le statut organique de l'Église bulgare, publié en 1870 cl remanié en 1895. ne répond plus, dans plusieurs de ses articles, à l'étal actuel. En attendant qu'on le remplace par un nouveau règlement, on se conforme à l'ancien pour ce qui est encore applicable. On finira sans doute par ressusciter l'ancien patriarcat bulgare pour imiter les Serbes cl les Boumains. qui se sont donné, eux aussi, un patriarche. Le schisme avec le patriarcat de Constantinople ct les autocéphalies de langue grecque dure toujours, bien que la raison (pii l'a motivé, à savoir le *phylétisme,* n'existe pour ainsi dire plus pour les Bulgares, alors que plusieurs autres autocéphalies s'en sont rendues coupables depuis, el d'une manière beau-

coup plus grave. On sait que par *phylétisme* on entend le système d'organisation ecclésiastique qui multiplie les autocéphallcs cl les diocèses non d'après le nombre des nationalités au sens juridique du mot, mais d'après *celui* des races (le mot *phylétisme* vient du grec φυλή : tribu, race). Dans ce system·, la juridiction est attachée non à un territoire déterminé mais â un groupe dc fidèles de telle race. Il peut dès lors arriver que. sur un territoire donné, dans une grande ville, par exemple, il y nit quatre, cinq, etc., évêques « orthodoxes », si sur cc territoire, dans celte ville, un nombre égal de races sonl représentées. Le cas n'est pas purement hypothétique. A New-York résident actuellement un évêque grec, quatre évêques russes d'obédiences diverses, un évêque roumain, un évêque melkite. Les Bulgares, en 1870, étaient tombés dans le phylétisme en établissant à Constantinople, dans le voisinage du Phanar, un évêque décoré du titre d'exarque pour les Bulgares dc l'endroit. L'empêchement du phylétisme ayant à peu près disparu du côté bulgare, plusieurs tentatives ont été faites depuis 191 I pour réconcilier l'Égiise bulgare avec le patriarcat œcuménique· Les négociations ont été particulièrement actives entre 1930 el 1935. El les ont échoué devant l'intransigeance des Bulgares qui ne paraissent pas attacher grande importance à la réconciliation avec une Église peut-être Λ la veille de disparaître, L'Église bulgare compte actuellement près de 5 millions de fidèles — exactement I GG1 829 cn 1928 — répartis en onze éparchles ou diocèses et 1 700 paroisses.

G® *Patriarcat roumain.* —Avant la guerre de 191 I, il existait trois Églises autocéphales roumaines : l'Égiise du royaum· de Roumanie, qui comptait 7 200 000 fidèles, l'Égiise roum dne de Transylvanie avec deux millions de fidèles environ, el l'Égiise roumaine de Bukovine, à laquelle étaient juridiquement unis les Serbes de Dalmatic, la communauté grecque de Vienne ct la communauté serbe de Vienne, c'est-à-dire tous les orthodoxes de l'Autriche proprement dite. Ces autocéphalics n'étaient pas anciennes. La première n'avait été reconnue officiellement par le patriarcal œcuménique qu'en 1885, mais elle s'administrait en fait d'une manière autonome, sous l'étroit contrôle de l'État, depuis janvier 1865. A cette date, le prince Couza, commandant à la Roumanie nouvelle créée par le traité de Paris de 185G, fit décréter à la fois par la représentation nationale ct par le synode national la complète indépend ance de l'Égiise roumaine vis-à-vis du patriarche de Constantinople. Selon son habitude cn pareil cas, celui-ci protesta énergiquement. Dc part ct d'autre on vécut dans un état voisin du schisme pendant vingt ans. Les relations normales ne reprirent qu'en 1885 par la capitulation du patriarcat œcuménique. Quant aux Roumains de Bukovine, ils avaient d'abord été soumis au patriarcat serbe de Carlovitz. Ils n'obtinrent l'autonomie de leur métropole, dont le siège était Siblu (I lermannstadt), qu'en 1861. On créa à cette occasion deux évêchés sufiragants afin de pouvoir constituer un synode. Un statut organique fut promulgué le 28 mai I860. La métropole disparate de Bukovine, dont le siège était la ville de Cernovic (Çcrnauti) a une histoire semblable à la métropole de Transylvanie. D'abord dépendante de Carlovilz, elle ne devint aulocéphalc que le 23 janvier 1873. La guerre de 1911 ayant eu pour résultat de réunir en une seule nation les fidèles de ces trois groupes ainsi que les orthodoxes de l'ancienne province russe de Bessarabie, le principe de l'autocéphalisme n'a pas tardé à jouer. En 1925. on a réussi, non sans peine, à unifier les quatre groupes cn une seule Église nationale roumaine sous le litre de patriarcal roumain. Un statut organique. promulgué le I mai 1925, a élé révisé en 1931. Le patriarcal est divisé en dix-huit diocèses groupés autour des cinq métropoles de Bucarest (Oungro-Vlnlachie), lossy (Moldavie), Siblu (Ardeal), ÇcrnauU (Bukovine) el Chisinau (Bessarabie). La métropole dc Siblu conserve son organisation particulière.

Le patriarche porte le litre <le«Très saint archevêque de Bucarest, métropolite d'Oungro-Valachie, très-bienheureux patriarche de l'Égiise roumaine orthodoxe ». Il est élu par le Congrès national ecclésiastique, composé de tous les évêques et de six représentants de chaque diocèse, dont deux clercs el quatre laïques, cl par les membres orthodoxes du Sénat et de la Chambre des députés, c'est-à-dire par une forte majorité de laïcs. Il est le président des quatre assemblées ecclesiastiques qui détiennent l'autorité ecclésiastique à des degrés divers, à savoir : 1. Le *Saint-Synode annuel,* assemblée purement ecclésiastique, composée de tous les métropolites, évêques, vicaires épiscopaux el dc l'aumônier général de l'armée. Il est convoqué au moins une fois par an par décret royal. C'est la véritable autorité ecclésiastique s'occupant des alïaires proprement religieuses : dogme, culte, discipline, enseignement religieux. Il se fait aider par cinq commissions synodales d'au moins cinq membres nommées par lui: 2. Le *synode permanent,* qui sc réunit au moins une fois par mois. Il comprend le patriarche el quatre membres élus par le synode annuel parmi ses membres, renouvelables par moitié tous les deux ans. Il fait exécuter les décisions du synode annuel el résout les questions urgentes sous réserve dc l'approbation de l'assemblée plénière. Il est aidé dans ses travaux par cinq sections synodales; 3. *Le congris national ecclesiastique,* composé des membres du Saint-Synode ct de six représentants de chaque diocèse (deux clercs et quatre laïques), nommés pour six ans par les assemblées diocésaines, qui se réunit tous les trois ans et s'occupe dc l'administration des biens ecclésiastiques, des œuvres d'éducation, etc.; L *Le conseil central ecclésiastique permanent,* composé de quinze membres (trois par métropole, dont un clerc el deux laïcs), organe exécutif du congres national et du synode annud. Toutes ces assemblées délibèrent sous le contrôle du ministre des (.ultes. Leurs décisions doivent avoir son approbation. L'article I du statut organique de 1925 dit en effet : ▮ Le contrôle de l'État sur l'Égiise cl ses organismes s'exerce par le ministre des Cultes, selon le mode prévu par la constitution. » Il est remarquable que dans tous les organismes cn question, qui sonl nombreux et compliqués, il y a régulièrement un tiers de clercs et deux tiers de laïcs, à l'exception des (leux synodes annuel et permanent. Les évêques sont élus par un corps électoral comprenant le congrès national ecclésiastique, les membres du l'assemblée diocésaine (50 membres, dont les deux tiers laïcs) et de plusieurs hauts dignitaires (président du Conseil, ministre des Cultes, les présidents des deux Chambres, de la Cour de cassation, de (Académie roumaine, des recteurs des universités et des doyens <l*s facultés dc théologie). Chaque diocèse est gouverné par un évêque et un vicaire general. Les métropoles ont en outre un évêque auxiliaire, (.elle de Bucarest en a deux. Quant :*i l'assemblée diocésaine, elle comprend de 30 à G0 membres selon le chiffre de la population. Le nombre des fidèles du patriarcat était en 1930 dc 13 0G7 000, soit 72,2 % de la population totale du royaume de Roumanie. Il y a quatre facultés dc théologie, une dans chacune des universités «l'État (Bucarest, (JernauR, Cluj, Chisinau), dont les professeurs sont nommes par l'État, indépendamment dc l'épiscopat, cinq académies théologiques et trois séminaires (au lieu de quatorze qui existaient naguère). Un évêché roumain a été créé a New York, le 15 décembre 1927.

L'Église orthodoxe roumaine est reconnue par

l'État comme l'Égiise dominante du royaume. Elle est, cn fait, dc nos jours, l'Égiise autocéphale la plus nombreuse après l'Égiise russe, si morcelée en ce moment. Aussi a-t-elle tendance â vouloir Jouer le premier rôle nu sein de l'orthodoxie orientale. Elle a adopté le calendrier grégorien le 1 I octobre 1921. La réforme a soulevé des protestations assez sérieuses, surtout cn Bessarabie où dc nombreux centres observent encore le vieux calendrier en dépit des objurgations du Saint-Synode el des mesures de police. Les opposants commencent à tourner à la secte. On les appelle *lrs stylistes.* Le royaume de Roumanie renferme des minorités importantes de latins catholiques, dc catholiques roumains de rite byzantin, de protestants ct de plusieurs sectes d'origine diverse. Il cn est longuement question Λ l'article Roumanie, ci-dessus, col. 17-101. Voir les statuts du patriarcat roumain dans les *Échos d'Orienl,* t. xxv, 1926, p. 61-70; t. xxxiî, 1933, p. 188-192.

Avant de passer aux aulocéphalics nouvelles nées après la guerre, nous devons compléter brièvement les articles déjà anciens consacrés dans ce dictionnaire aux trois patriarcats orientaux d'Alexandrie, d'Antioche ct de Jérusalem, à l'Égiise dc Chypre ct à l'Égiise dc Constantinople elle-même, dont la situation a bien changé dans les trente dernières années. Nous dirons enfin un mot de l'Égiise minuscule du Mont Sinaï, qui fait ligure aussi d'autonomie ecclésiastique malgré le nombre insignifiant de ses sujets.

7° *Alexandrie.* — Le patriarcat grec d'Alexandrie s'est accru rapidement en ces dernières années par l'alllux d'émigrés hellènes ct syriens. Les sujets hellènes dépassent 100 000. Les Syriens de nationalité égyptienne sont environ 10 000. Quelques I lellènes ont déjà pris la nationalité égyptienne. L'antagonisme entre Grecs ct Syriens amène souvent des conflits. On est arrivé à une entente en 1937 pour ce qui regarde le mode d'élection du patriarche, à l'occasion dc la confirmation par décret royal du 2 avril 1937 du patriarche Nicolas V Evanghélidès, élu le 2 février 1936. Le patriarcat est divise en 10 diocèses. Le diocèse patriarcal englobe les villes d'Alexandrie et du Caire. Parmi les 9 métropoles se trouve celle de Carthage, créée le 9 novembre 1931 et ayant juridiction sur toute la Mauritanie et l'ilc de Malte, qui relevait autrefois du Phanar. 1 ue autre métropole est celle dc Nubie, avec Khartoum pour siège. L'Église est gouvernée par un synode composé de tous les métropolites sous la présidence du patriarche. Il se réunit deux fois par an, au printemps et à l'automne. C'est lui qui nomme les évêques. Les décisions sont prises à la majorité des voix. Celte forme de gouvernement ecclésiastique rappelle de très près celle de la province ecclésiastique telle qu'elle est réglée par les canons des plus anciens conciles orientaux.

8® *Antioche.* Depuis une quarantaine d'années, le patriarcal d'Antioche a élé souvent troublé par l'antagonisme entre tirées el Syriens. \ partir du xvin· siècle Jusqu'en 1899, les patriarches ont toujours élé dc race grecque. En 1899, les Syriens, secrètement soutenus par la Russie, réussirent à faire élire un des leurs, Mclèce Dounulnl. qtte les trois autres patriarcats grecs refusèrent dc reconnaître. Le schisme dura Jusqu'en 1909. l 'Ii nouveau schisme local a éclate en 1928 entre deux candidats rivaux el s'est terminé en 1933 par la mort de l'un d'eux, la France, puissance mandataire de Syrie, ayant gardé une neutralité absolue dans le Conflit. Le nombre des fidèles de cette autoccphalie a beaucoup diminué depuis la guerre dc 191 L On l'évalue à I5O 000 environ, habitant la Syrie, le Liban el la Transjordanie. Beaucoup ont émigré en Égypte et dans les deux Amériques.

9® *Jérusalem.* Les luttes intestines entre l'élément grec, qui constitue une petite minorité dc 300 fidèles environ, ct l'élément arabe, qui cn représente 50 000, caractérisent aussi la vie. intérieure du patriarcat dc Jérusalem. La confrérie du Saint-Sépulcre, composée uniquement dc Grecs, détient toutes les hautes charges depuis le xvr siècle. Patriarche et métropolites sonl choisis dans son sein. I-cs Arabes s'agitent depuis longtemps pour faire modifier le statut organique de 1875 qui règle l'élection du patriarche dc manière a assurer toujours la majorité aux Grecs. Jusqu'ici, ils n'ont obtenu aucun résultat substantiel, bien qu'un nouveau règlement ait été élaboré en 1934. A cause de ces luttes, le siège est resté vacant pendant quatre ans, après la mort du patriarche Damianos (I I août 1931-22 Juillet 1935). Le nouveau patriarche, Timothée Thémélis a été élu sans la participation des délégués arabes. L'Église est gouvernée par un synode permanent composé du patriarche, de douze métropolites et dc neuf archimandrites. Deux métropolites seulement ont un diocèse à gouverner, celui de Ptolémaïs (Saint-Jean d'Acre), cl celui de Nazareth. Les autres sont purement titulaires.

10° *Chypre.* — La vieille autocéphalie dc l'Égiise de Chypre n'a guère changé depuis la guerre, mais sa population a sensiblement augmenté, passant de 200 000 à 280 000 fidèles. Elle est divisée en quatre diocèses cl gouvernée par le synode des quatre évêques dont le président est l'archevêque de Constantia en résidence à Nicosie. Compromis dans la révolte de 1931 contre la domination anglaise — on sait que Pile dc Chypre est devenue o liciellcment colonie anglaise en 1925 les métropolites dc Kilion ct de Kyrénia ont été expulsés et n'ont pas été remplacés. L'archevêque Cyrille est mort cn 1933 et n'avait pas encore de successeur en 1936, faute dc synode pour faire l'élection.

11® *Constantinople.* - Après l'Egiise russe, c'est le patriarcat dc Constantinople qui a subi les modifications les plus profondes depuis la guerre balkanique de 1912. Il a perdu, en cflel. la plus grande partie dc ses fidèles, qui sonl passes sous la juridiction des Églises voisines : Église bulgare, Église hellénique, patriarcat serbe. De ceux qui lui restent encore, la plupart lui échapperont vraisemblablement dans un avenir prochain, cl l'on prévoit déjà le jour où il sera réduit à la ville dc Constantinople et à ses environs. On peut estimer à 100 000 environ le nombre des fidèles <jui d'une manière médiate ou immediate ressortissent encore à sa juridiction. Ils se répartissent ainsi :

L La métropole même dc Constantinople avec les quatre diocèses de Dercos. Chalcédoinc, Prinkipo et Imbros commandant à 100 000 fidèles environ. Le clergé de celte portion, la seule qui vraisemblablement restera finalement au patriarcal, comprend outre le patriarche ct les évêques des quatre diocèses indiqués, quatorze métropolites titulaires et six évêques également titulaires, ceux-ci préposés aux principaux quartiers de Constantinople. Parmi les quatorze métropolites titulaires, l'un est exarque patriarcal pour les Grecs de l'Europe centrale et réside à Vienne (fonction créée en 1921), l'autre, exarque patriarcal pour les Grecs de l'Europe occidentale cl reside à Londres (création de 1922); un troisième est archevêque des Grecs d'Amérique, dont nous allons parler; un quatrième régit la nouvelle métropole d'Australie, créée au début de 1921 pour les quelques milliers de Grecs qui habitent ce pays. Il faut signaler la petite Église schismatique de langue turque fondée par le papas Eflhym el favorisée par le gouvernement turc malgré les anathèmes du patriarche.

2. Les quatre métropoles du Dodécanèse italien (Rhodes, Léros-K'al\innos, Los, Carpal hOs-CnssOs) avec 120 000 fidèles environ. Le gouvernement italien demande avec insistance depuis 1929 qu'un *tuinos* d'aulocéphalie soit délivre à celle Église du Dodécanèse cn

vertu du principe autocéphalistc. Jusqu'ici les négociations avec le patriarcat œcuménique n'ont pas abouti. Des troubles ct des désordres ont éclaté parmi la population en 1935 ct 1936. Le jour n'est pas loin où l'indépendance religieuse du Dodécanvsc sera un fait accompli et où l'orthodoxie comptera une autocéphalie de plus.

3. L'archevêché grec d'Amérique dont le titulaire réside ù New-York et régit depuis 1931, avec l'aide d'un auxiliaire, les 200 000 Grecs des deux Amériques· De 1922 à 1931, cet archevêché a été organisé en véritable autonomie ecclésiastique sous la haute juridiction du patriarcat, comprenant l'archevêque ct trois suffraganls. En 1931, on a supprimé cette organisation ù cause des dissensions intestines perpétuelles qui sévissent parmi ccs Grecs émigrés. Mais la suppression, loin d'amener la concorde, a occasionné de nouvelles scissions. On n'est pas près d'en voir la fin. Il arrivera sans doute dans un avenir prochain qu'une autocéphalic grecque d'Amérique sc constituera et grossira le nombre des aulocéphalies racistes ou *phylétiques* existant déjà dans le Nouveau Monde.

I. Ix Mont-Athos et scs vingt monastères ayant sous leur dépendance douze *skites* ou couvents secondaires, 204 *kellia* ou cellules ct 456 ermitages ou *kalybes.* La population monastique, qui en 1913 atteignait 6 345 moines, est en continuelle décroissance. En 1928, on comptait encore 4 858 moines. Le monastère russe de Sainl-Pantéleimon, qui avec les skites russes arrivait à un effectif de 2 300 moines ct plus, est actuellement presque dépeuplé. C'est par une entorse au principe de l'autocéphnlisme national que le Mont-Athos, qui sc trouve actuellement en territoire hellénique, reste encore sous la juridiction du patriarcat œcuménique. Ccttc anomalie cessera sans doute un jour, comme a cessé en 1928 celle qui laissait à ce même patriarcat les métropoles de la Grèce nouvelle sises dans les territoires conquis depuis 1913.

Après la guerre gréco-turque de 1922 ct le retour des Turcs à Constantinople, le patriarcat œcuménique a perdu les privilèges civils que lui avaient conférés les anciens sultans. Au statut organique compliqué qui l'a régi de I860 à 1922 et qui a été décrit à l'article Constantinople, t. m, col. 1467-1482. a succédé une constitution très simple. I n synode permanent de douze métropolites présidé par le patriarche en est l'élément essentiel. Le patriarche est élu par les dix-huit métropolites du patriarcat sans participation des laïcs. Il reste à créer un organisme mixte pour l'administration des biens ecclesiastiques· Pour le moment il n'existe que des commissions ecclésiastiques ou laïques. L'hostilité du gouvernement turc entrave l'élaboration d'un tt itut définitif·

Complétons la liste des patriarches de Constantinople donnée à l'article Constantinople, liste qui s'arrêtait ù Joachim III, mort le 26 novembre 1912. Depuis cette date, il n'y a pas eu moins de sept patriarches, à savoir :

Germain V (10 février 1913-24 octobre 1918).

Mélélios IV Métaxakis (8 décembre 192Î-20 septernbn ' t.

Grégoire VII (6 décembre 1923-17 novembre 1924).

Constantin VI (17 décembre 1924-30 janvier 1925).

Basile III (13 juillet 1925-28 septembre 1929).

Photius 11 (7 octobre 1929-29 décembre 1935).

Benjamin 1 ' (IX janvier 19.36).

12· *Archevêché du Sinal.* — La minuscule autonomie du Slnaï est gouvernée par un archevêque, qui reçoit l'ordination du patriarche de Jérusalem. Cet archevêque est en meme temps l'higoumene du couvent de Sainte-Catherine, qui compte une quarantaine de moines. Les autres fidèles, bédouins plus ou moins nomades cl pêcheurs établis le long des côtes de la presqu'île slnaïliquc, ne dépassent guère la soixantaine. Autrefois, deux petits évêchés, celui do Pharan et celui de Haïthou, étaient unis ou couvent, d'où le titre *d'archevêque du Sinui-Pharan-Haithou* que prend rarchevêque-higoumène. Celui-ci est élu par la *sijnaxe* ou chapitre du couvent, composé des membres les plus importants de la communauté, ct ne peut rien faire sans son consentement. L'autonomie de l'archevêché du Slnaï a été reconnue par l'Église de Constantinople en 1575 et de nouveau en 1782. Le monastère de Sainte-Catherine possède une dépendance ou *métochion* au Caire, qui est sous la juridiction du patriarche d'Alexandrie d'après un *modus vivendi* établi par l'accord du 5 novembre 1932.

13°-20° *Aulocéphalies el autonomies nouvelles (à partir de Pj PJ).* — Conformément au principe de l'autocéphallsmc national, les bouleversements territoriaux introduits dans la carte de l'Europe ù la suite de la guerre de 1911-1918 ont eu pour effet de faire disparaître plusieurs anciennes Églises autocéphnles et de créer de nouvelles Églises indépendantes. Avant de passer à l'énumération de celles-ci, notons que les canonistes gréco-russes distinguent deux groupes d'Égliscs : les Églises *àulocéphales* proprement dites ct les Églises simplement *autonomes.* Les premières sont celles qui sont absolument indépendantes de la juridiction de toute autre Église-sœur et ne reconnaissent comme autorité ecclésiastique au-dessus d'elle que le concile œcuménique, si jamais il se réunissait. Les *autonomies,* au contraire, ne jouissent que d'une indépendance relative et restent encore sous la haute juridiction et surveillance de l'Église-mère dont elles se sont détachées, ccttc Église-mère étant la plupart du temps l'Église de Constantinople ct quelquefois l'Église russe. Les droits de l'Église-mère sur l'autonomie de sa fille sont généralement les suivants : L ordonner le premier pasteur de l'Église-fille; 2. lui fournir le saint-chrême; 3. intervenir par l'envoi d'un exarque dans les affaires d'importance majeure; 4. recevoir les appels; 5. exiger la proclamation du chef de l'Église-mère dans les offices liturgiques. Parmi les douze Églises déjà énumérées, il faut classer au nombre des *autonomies* l'Église de Crète et l'archevêché du Sinaï.

Depuis 1919 on a vu apparaître quatre *aulocéphalies* nouvelles ct quatre *autonomies.* Les quatre autocéphalics sont : le patriarcat de Géorgie, l'Église de Pologne, l'Église d'Albanie, l'Église de Lithuanie. Les quatre autonomies sont : l'Église de l iniande, l'Église d'Esthonie, l'Église de Tchécoslovaquie ct l'Église de Lettonie.

a) L'Église de Géorgie, dont on a raconté les origines et l'histoire à l'article Géorgie, t. vî, col. 1239-1289, avait été incorporée à l'Église russe en 1811 sous le titre d'exarchat de Géorgie. Dès 1918, les Géorgiens proclamèrent leur indépendance civile cl religieuse ct remplacèrent l'exarque russe par un catholicos ou patriarche géorgien. Celui-ci réside ù Tiflis et gouverne son Église avec un synode composé des quatre évêques de Koutaïs, Batoum, Gori el Soukhoum-Kalé. Le nombre des fidèles doit voisiner trois millions. Mais que se passe-t-il dans ce pays, depuis qu'il est tombé sous la domination des Soviets? Nous l'ignorons.

b) L'Église orthodoxe de Pologne n été reconnue comme autocéphalc, sur sa demande, par le patriarche de Constantinople, le 11 novembre 1921, maigre les protestations du patriarche Tikhon ct des autres Busses. Elle est gouvernée par un synode présidé par le métropolite de Varsovie, de Volhynie ct de toute la Pologne cl composé des évêques des quatre diocèses établis. On peut estimer à 3 500 000 environ le nombre des fidèles Voir l'article Pologne, t. xir. col. 2264-'2269.

ci L'Égbst d'Albanie, indépendante de fait depuis

1929, n'a reçu son *tomos* d'iiulocéphûlie que le 12 avril 1937 parmi décret synodal du patriarcal œcuménique, après avoir passé une huitaine d'années sous h s anathèmes de cc dernier. Son chef porte le litre de ‹ métropolite-archevêque de Tirana-Dyrrachlum-Elbassan et de toute l'Albanie, président du synode de la sainte Église orthodoxe autocéphalc d'Albanie ». Le synode est composé des trois autres évêques de la région, dont les sièges sont Corytza, Bérat-Aulona-Kaninn, et Argyrocaslro. Il est entendu que l'Église d'Albanie demandera le saint-chrême à l'Église de Constantinople. Le nombre des fidèles est de 180 000 environ. Voir le texte grec du tomos d'autocéphalie dans la revue 'Ορθοδοξία, t. xn, 1937, p. 111-113, et sa traduction française dans les *Échos d'Orient,* t. xxxvî, 1937, p. 351-356.

d) Lithuanie. — Les « orthodoxes · du nouvel État de Lithuanie se sont réunis automatiquement en groupe religieux autocéphalc sans demander la permission à personne. Leur chef est l'archevêque de Kaunas. Ils sont 25 000 environ, tandis que les starovières ou vieux-croyants russes comptent 32 500 adhérents.

c) Finlande. — Les orthodoxes de Finlande, dans un synode tenu à Viborg, le 27 juin 1919, demandèrent d'abord leur autonomie au patriarche russe Tykhon, qui la leur accorda dès 1920. Mais vu la quasi-impossibilité de communiquer avec cc dernier à cause de la persécution soviétique, les autorités ecclésiastiques recoururent au patriarche de Constantinople par l'intermédiaire du gouvernement finlandais pour obtenir l'aulocéphalic de leur Église. Le patriarche œcuménique accorda non l'aulocéphalic complète mais une large autonomie et sacra lui-même l'évêque de Carélie, Germain Aava, le 8 juillet 1923. Le 9 juin 1925,celui-ci reçut le titre « d'archevêque de Carélie ct de toute la Finlande », t it re approuvé par le patriarche œcuménique le 8 février 1926. Un nouveau règlement organique de cette petite Eglise de 73 587 fidèles (dont 8 000 Busses) est entré en vigueur en 1926. Il y a deux diocèses : celui de Carélie (résidence à Helsingfors) ct celui de Viborg. Dans le diocèse de Carélie, qui compte 51 000 fidèles, la langue liturgique est le finnois; dans celui de Viborg (19 000 fidèles), c'est le slavon qui domine. Pour gouverner celte minuscule autonomie on a cru nécessaire d· créer deux synodes, l'un permanent composé des deux évêques, d'un clerc ct d'un laïc; l'autre périodique, comprenant un certain nombre de délégués clercs ct laïques et sc réunissant tous les cinq ans.

I) L'Église autonome d'Eslhonic ressemble beaucoup à celle de Finlande. Comme celle-ci, elle a obtenu son autonomie du patriarcal de Constantinople en juillet 1923. Les fidèles, dont la plupart sont d'anciens luthériens convertis Λ l'orthodoxie russe, arrivaient au chiffre de 212 761. en 1935. Il y a deux évêchés : celui de Narva pour les Russes, el celui de Tallinn (Reval) pour les Esthonicns. Dans le premier, la langue liturgique est le slavon, dans le second, c'est la langue csthonlenne.

g) L'Église orthodoxe de Tchécoslovaquie, qu'il ne faut pas confondre avec l'Église nationale tchécoslovaque, groupe schismatique de rite latin constitué après la guerre, est depuis 1925, une autonomie sous le haut patronage du patriarcat serbe d'Ipck. Avant cet tr date, les orthodoxes de Tchécoslovaquie s'étaient organisés en Église autonome sous la tutelle du patriarcat œcuménique, qui leur avait donné pour chef, le 8 mars 1923, l'évêque Sabbazd. Le changement de juridiction se produisit à l'occasion de la scission qui sc fit, en 1925, parmi les membres de l'Église nationale tchécoslovaque. Une minorité de ces schismatiques, rebutée par les tendances protestantes de la majorité, se joignit alors aux orthodoxes el c'est ce qui fait que celte autonomie orthodoxe compte quelques fidèle* de rite latin. Elle a vu le nombre de ses membres augmenter considérablement dans ccs dernières années par la défection d'environ 200 000 Ruthéncs unis de Podcarpathic, pour lesquels on a créé l'éparchicdc Lukaèevo, I.e total des fidèles se monte Λ 250 000. Cf. K. Algermissen, *Kon/essionskundc. Ein Handbuch der christlichen Kirchen und Scklcnkiinde der Gegenivart,* Hanovre, 1930, p. 319.

h) Enfin, *VÉglise du nouvel état de Lettonie.* a senti récemment le besoin de se placer sous la tutelle du patriarcal œcuménique, après avoir vécu dans l'indépendance complète jusqu'en 1935. C'est désormais une simple autonomie. Le patriarche œcuménique Benjamin Ier l'a reconnue sous ce titre par un *lomos* synodal daté de février 1936. Voir le texte original de ce document dans la revue 'Ορθοδοξία de mars 1936, p. 101-107, et sa traduction française dans les *Échos d'Orient,* t. xxxvi, 1937. p. 360-362. L'Église porte le litre de *Métropole autonome de Riga et de toute la Let·tonie.* Le métropolite est choisi par le patriarche œcuménique sur les trois noms que lui présente l'assemblée élective présidée par l'exarque patriarcal. On voit que la sujétion est assez directe. En 1935 la métropole comptait 174 389 orthodoxes, dont la moitié d'origine russe. Il y a, en plus, dans l'État de Lettonie, 107 195 starovières.

On compte donc» à l'heure actuelle, 18 Églises indépendantes issues de l'ancienne Église byzantine, dont 12 *aulocéphalies* proprement dites et 6 *autonomies.* Les autonomies sont : l'Église de Crète, l'archevêché du Sinal, l'Église de Finlande, l'Église d'Esthonie, l'Église de Tchécoslovaquie, l'Église de Lettonie. Il faudrait dire 28 Églises et plus, si l'on tenait compte des groupes autonomes sortis de l'Église russe depuis 1917. Les groupes de vieux-croyants ou *starovières* russes qui ont conservé le sacerdoce méritent aussi de figurer parmi les Églises autocéphales byzantines, puisqu'elles ne sc séparent des autres que sur des questions secondaires et sont plus proches, en fait, de l'Église catholique romaine que plusieurs autres aulocéphalies.

//. L'ATTITUDE DE L'EGLISE GRÉCO-RUSSE VIS-A-VIS DE L'EGLISE CATHOLIQUE DASS LA PERIODE MODERSE. — Nous entendons ici par Église gréco-russe l'ensemble des Églises autocéphales de rite byzantin issues de l'ancienne Église byzantine, celles-là mêmes que nous venons d'énumérer. Ce terme d'Église gréco-russe est une expression commode, mais qui ne doit pas faire oublier que ce singulier cache une pluralité d'Églises. Il est, du reste, fort critiquable, tout comme ses équivalents : Église gréco-slave, Église des sept conciles. Église orientale. Église orthodoxe. Église orientale-orthodoxe. Église schismatique. Église schismatique orientale. Églises autocéphales. Église photicnne, etc. Aucune de ccs appellations n'est satisfaisante el ne répond pleinement à la réalité. La plus exacte serait : Les Églises autocéphales de rite byzantin et nous l'aurions choisie si elle n'était trop longue. Nous optons pour le terme Église gréco-russe, qui est pris du point de vue ethnique et national. Il désigne à la fois la race d'où sont sortis les premiers auteurs du schisme byzantin el qui adhère encore à ce schisme dans sa presque totalité el la nation qui fournit le plus grand nombre des fidèles de celte Église ct en a été le grand soutien jusqu'à la guerre de 1911. Il est particulièrement convenable du point de vue théologique, attendu quo presque tous les théologiens de marque de cette Église jusqu'à nos jours ont été des Grecs et des Russes. Il n aussi l'avantage de ne pas froisser les dissidents, cpii l'emploient parfois eux-mêmes.

Comme l'expression Église gréco-russe ne désigne pas une seule Eglise, mais plusieurs Églises totalement indépendantes les unes des autres el étroitement

subordonnées au pouvoir civil des États où elles sc trouvent, étudier les relations dc l'Église gréco-russe avec l'Église catholique, c'est pratiquement examiner l'attitude dc chaque Église autocéphalc à l'égard du Saint-Siège. On voit l'ampleur d'un tel sujet. Il nc peut s'agir ici de le traiter dans les détails ni par rapport à chaque autocéphalie. Nous nous contenterons d'esquisser ù grands traits la ligne de conduite généralement suivie, depuis le concile dc Florence, tant par l'Église grecque proprement dite que par l'Église russe. Et par Église grecque il faut entendre ici surtout le patriarcat de Constantinople et scs satellites, les trois autres patriarcats orientaux, qui en fait ont été sous sa dépendance plus ou moins étroite jusqu'à un passé très récent. On sait, du reste, que la plupart des autres aulocéphalies sont d'origine presque contemporaine ct n'ont guère d'histoire.

1° *Le sort de l'union de. Florence.* — Avant d'entrer dans le sujet, il nc sera pas inutile d'examiner une question qui a été soulevée au milieu du siècle (lender ct plus récemment encore par certains catholiques, à savoir si l'union dc Florence a été officiellement rompue tant du côté des Grecs que du côté des Busses.

Une telle question n'a pu être posée que par des auteurs qui ignoraient l'histoire des relations tant des Grecs que des Busses avec l'Église catholique. Certains d'entre eux ont prétendu que Jamais, au cours des siècles, il ne fut posé par l'Église grecque un acte officiel pour révoquer l'union de Florence; que jamais un schisme avec Home ne fut proclaméct que « juridiquement parlant, l'union existerait encore ». Cf. Van Caloen, *La question religieuse chez les Grecs,* dans la */{crue bénédictine,* t. vm, 1891, p. 121, 125; *Ami du elergé,* 1899, p. 379. D'autres ont restreint la question à l'Église russe proprement dite. Lacordaire a écrit un jour : · La Busslc est catholique à son insu : elle n'est pas ct n'a jamais été schismatique de son gré, comme il en a été de l'Église d'Orient (entendez l'Église grecque proprement dite). » Cf. *Hernie des Églises unies d'Orient,* t. m, 1887, p. 462. Le I'. Gagarin a paru favoriser celle thèse dans sa brochure : Λα *Hussic sera-t-elle catholique?* Paris, 1856. Le Busse Kireévskij la défendait dans un opuscule intitulé : *La Hussie est-elle schismatique? Aux hommes de bonne foi par un Fusse orthodoxe,* Paris, 1859. Et Vladimir Soloviеf a semble la reprendre à son compte, lorsqu'il a écrit : ‹ La Hussic n'est pas formellement ct régulièrement séparée de l'Église catholique : elle sc trouve sous ce rapport dans un état indécis et anormal, éminemment favorable à l'œuvre de la réunion. » Journal *L'Univers,* 18 septembre 1888.

Quand on examine de près cc que ccs auteurs, et surtout le dernier, ont voulu dire, on s'aperçoit qu'il y a, dans leur manière dc s'exprimer, une équivoque. Ils ne parlent pas, en effet, dc l'Église russe, mais dc la Hussic en général, et par Busslc ils entendent le peuple russe croy ant. â l'exclusion des autorités ecclésiastiques du pays. Au fond, ils veulent simplement affirmer que le peuple russe dans son ensemble est de bonne foi, quand H considère l'Église russe comme la véritable Eglise, ct qu'il n'est pas coupable du péché dc schisme, cc qui est incontestable. Vladimir Solovief s'est suffisamment expliqué là-dessus dans son tract intitulé *L'idée russe,* Paris, 1888. p. 22, 28 : Notre religion, en tant qu elle sc manifeste dans In foi du peuple et dans le culte divin, est parfaitement orthodoxe. L'Église russe, en tant qu'elle conserve la vérité dc la foi, la perpétuité de la succession apostolique et la validité des sacrements, participe, quant à l'essence, à l'unité dc l'Église universelle fondée par le Christ... L'institution officielle qui est représentée par notre gouvernement ecclésiastique et par notre école théologique, et qui maintient à tout prix son caractère particularité et exclusif, n'est pas, certes, une partie vivante de la vraie Église universelle fondée par le Christ... Une Église qui fait partie d'un Étal, d'un royaume de ce monde, a abdiqué sa mission et devra partager la destinée de tous les royaumes de ce monde... Une institution que l'Esprit de vérité a abandonnée ne peut pas être l'Église véritable de Dieu. »

Ce que Solovief affirme ici du peuple russe comme distinct des autorités ecclésiastiques qui le gouvernent, le Grec Jacques Pltzipios l'avait dit du peuple grec considère à part du patriarche œcuménique et du clergé du Phanar, dans son ouvrage intitulé *L*Église orientale.* Borne, 1855, p. v de l'introduction cl toute la deuxième partie.

Bien dc mieux attesté que la répudiation officielle de l'union de Florence par le haut clergé grec, avant même qu'elle fût officiellement proclamée, le 12 décembre 1 152, presque à la veille de la prise de Constantinople par les Turcs. Parmi les vingt-neuf métropolites ou clercs de diverses catégories qui avaient apposé leur signature au décret d'union, vingt et un revinrent au schisme dès leur retour à Constantinople. Au témoignage de Georges Scholarios, ces mêmes prélats avaient déjà rejeté quatre fois le concile dc Florence avant le 29 mai 1 153, date dc la chute dc Constantinople, en signant des décrets officiels dirigés contre l'union. *Œuvres complètes de G. Scholarios,* t. ni, Paris, 1930, p. 179-180. En 1443, les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche ct dc Jérusalem, réunis en synode dans la Ville sainte, traitèrent d'abominable ct dc détestable le concile de Florence et déposèrent Métrophanc, patriarche uni dc Constantinople. Fn novembre 1 152, cinq métropolites ct dix autres clercs adressaient à l'empereur Constantin XII Dragasès un rapport dans lequel ils rejetaient l'union. Cf. G. Scholarios, *Œuvres complètes,* t. m, p. 188 193.

Mais cc fut surtout après la prise de Constantinople, sous le nouveau régime imposé par le sultan à l'Église grecque, que celle-ci s'affermit définitivement dans la séparation d'avec le centre de la catholicité. Les essais d'union étaient, cette fols, bien finis. Il n'y avait plus d'empereur chrétien pour en tenter de nouveaux. Quant aux prélats grecs, l'eussent-ils voulu, que des négociations dc cc genre leur auraient été désormais interdites. Comment les sultans auraient-ils toléré pareils pourparlers, alors que le pape, chef de la croisade, était pour eux le grand adversaire? Au demeurant, le patriarche œcuménique et ses métropolites n'éprouvèrent pas plus qu'auparavant le besoin de s'unir. Il faut même dire que leur animosité à l'égard du pape et des Latins en général, loin de diminuer après la catastrophe, nc fil que s'accroître. Tel fut le résultat lamentable dc la tentative de Florence. On le vit bien au concile de Constantinople de 1484, auquel participèrent les quatre patriarches d'Orient ct qui prit même le titre d'œcuménique. On y promulgua un office spécial dc réconciliation des Latins, à leur entrée dans l'Église orthodoxe. Ceux-ci furent officiellement catalogués parmi les hérétiques de la deuxième catégorie. c'est-à-dire parmi ceux qu'on reçoit par la réitération du sacrement dc confirmation et par une formule d'abjuration et de profession de fol, alors qu'auparavant on n'exigeait d'eux habituellement qu'une profession de foi. Dans ce rite de réconciliation, le concile de Florence est expressément rejeté comme étant de nulle valeur, t ne des questions posées au nouveau prosélyte est ainsi conçue : · Bejettes-tu ct comptes-tu pour rien le concile tenu à Florence, en Italie, ainsi que tout es les décisions erronées et bâtardes portées par lui contre l'Église catholique? » Et le converti répond : · Je rejette cc concile, saint Père, ct je compte pour rien sa convocation comme sa tenue. » Bhallis et I'otli . Σύνταγμα των θειων καί Ιερών κανό-

νων. l. v, Athènes, 1865, ρ. I 13-1 17; cf. L. Petit, //cn-/r/e *des catholique* dan* ΓÉglise orthodoxe,* dans les *Écho* d'Orient,* t. n, 1898, p. 129-131. Par trois autres questions on repousse connue des *théorie* erronée»* les dogmes catholiques dc In primauté de saint Pierre ct dc son successeur, l'évêque dc Home, ct l'infaillibilité dc celui-ci.

A partir du xvi· siècle, la polémique antilatine sc fit, chez les Grecs, dc plus en plus violente. Ce <jui l'alimenta, ce furent surtout les efforts de la propagande catholique en Pologne ct dans le Proche-Orient. Cette propagande, qui fut parfois maladroite et â tendance latinisante, connut pourtant de véritables succès el réussit à ramener ù l'unité catholique des groupes importants de dissidents, â créer des Eglises catholiques de rite byzantin. La plus importante dc ccs Eglises fut l'Eglise ruthène du royaume dc Pologne, qui adhéra à l'unité catholique au synode dc Brest en 1595 ct groupa, dès le début, plusieurs millions de fidèles. Voir son article. Dans les premières années du xvm· siècle, naquirent les Eglises roumaine et melkile catholiques. Depuis 1860, s'est constituée une petite Eglise bulgare unie, et plus récemment un petit groupe grec catbolique. C'est la création de ces Eglises unies dc rite byzantin qui a le plus excité l'animosité des hiérarchies dissidentes et les a poussées aux représailles extrêmes dont nous allons parler. Il faut y ajouter l'apostolat des écoles congréganistes dans le Proche-Orient, qui s'est développé dans la seconde moitié du xix· siècle ct qui battait son plein à la veille de la guerre mondiale d.· 191 L

2° */.* Eglise grecque ct ΓÉglise romaine,* – Les polémistes dc la période moderne ressemblent à leurs devanciers de la période byzantine. Ils reprochent à l'Eglise catholique scs innovations ou *kainotomies* tant en matière dogmatique qu'en matière liturgique OU disciplinaire.

Parmi les innovations dogmatiques se trouve toujours la question du *Filioque;* mais elle n'occupe plus, dc nos jours, la première place. Elle a même été abandonnée récemment par un nombre respectable de théologiens russes. La grande divergence sur laquelle on insiste depuis le xvr siècle el surtout nu xix· et au xxr, c'est la primauté de juridiction de l'évêque de Home sur l'Eglise universelle et son magistère infaillible défini nu concile du \atican. Certains théologiens dissidents vont jusqu'à dire que c'est là le seul point Important, le seul empêchement dirimant de l'union des Eglises. Mais ces minlmistes sont de date récente. Les polémistes les plus modérés de cette période s'en tiennent, en fait dc différences dogmatiques, aux cinq points definis dans le décret d'union dc llorencc. Quelques-uns même admettent l'essentiel de la doctrine cal liolique sur plusieurs de ces points et ne s'en écartent que sur des détails accessoires et des questions de terminologie. D'autres, nu contraire, ont grossi démesurément le nombre des divergences el ont découvert de nouveaux griefs. Signalons parmi ceux-ci l'immaculée conception, la validité du baptême par infusion ou même la validité du baptême des hérétiques, l'existence du caractère sacramentel, l'existence d'une peine temporelle due au péché même pardonné, l'indissolubilité du mariage même en cas d'adultère, l'inspiration des livres deutéro canoniques de l'Ancien Testament, etc.

Quant aux divergences liturgiques et disciplinaires, on ne craint pas, même à une date très rapprochée de nous, dc reprendre les plus désuètes parmi les anciennes. Dans plusieurs listes officielles dressées par les patriarches orientaux, on voit reparaître le jeûne du samedi, les œufs el les laitages du carême. I Usage des boudins et des viandes étonnées. Ces derniers griefs étaient formulés encore en 1838 par le patriarche œcuménique Grégoire VI dans une encyclique approuvée par les trois autres patriarches orientaux, sans parler des métropolites. MansÎ-Pctit. *Concit.,* t. x1 , col. 272. En 1818, dans leur réponse ù Pie IX, qui leur avait adresse un appel à l'union, les quatre patriarches dOriint ne craignent pas dc reprocher aux catholiques, entre autres choses, l'usage des petites hosties, celui du pain azyme, la communion sous une seule espèce, k· célibat des clercs, l'interpolation des écrits îles saints Pères. Mansi-Petit, *ibid.,* col. 377-418. Les azymes reviennent, en 1895, dans l'encyclique du patriarche œcuménique Anlhime VII répondant à l'encyclique du pape Léon XIII *Prurclara gratulationis,* du 20 juin 1891. Si des documents officiels promulgués par la hiérarchie dissidente nous passions aux écrits des théologiens ct des polémistes dc profession, nous trouverions bien d'autres griefs surprenants. Au xvf siècle, par exemple, on attaque comme une innovation blâmable la réforme du calendrier opérée par le pape Grégoire XIII, réforme que, dc nos jours, plusieurs Eglises autocéphales ont enfin acceptée, en partie du moins, non sans provoquer des menaces dc schisme.

C'est lorsque la propagande catholique obtient quelque succès en Orient que la polémique dissidente se fait plus violente ct plus aggressive. Ce fut le cas au x v îii* siècle, lors dc la création dc l'Eglise melkile catholique en Syrie. On vil alors les quatre patriarches d'Orient dresser des listes officielles des *kainotomies* latines pour enrayer le mouvement vers l'union avec Home. En 1722, une longue lettre dogmatique était adressée aux fidèles du patriarcat d'Antioche pour dénoncer les hérésies ct erreurs latines, parmi lesquelles figuraient, outre les cinq questions résolues à Florence, le jeûne du samedi, le refus de la confirmation ct de la communion aux petits enfants, la communion sous une seule espèce, l'administration de *Veuchelaion* ou extrême-onction aux seuls moribonds. Une admonition synodale du patriarche œcuménique Jérémie Illy ajoutait les divergences sur l'abstinence quadragésimale ct la « tétragamie ». Peu dc temps après, en 1727, paraissait une nouvelle confession de foi en seize articles, qui reprochait aux Latins, entre autres choses, d'admettre plus de sept conciles œcuméniques. de manger des viandes étouffées, de rejeter la doctrine palamitc sur la lumière thabonque incréèc, d'enseigner l'indissolubilité du mariage en cas d'adultère. Le fanatisme anticatholique dépassa toute borne dans la seconde moitié du xvm· siècle. Alors que, depuis le concile de Constantinople de I 181, l'Eglise grecque avait reconnu la validité du baptême des Latins el ne réitérait à ceux-ci que le sacrement de confirmation, à leur entrée dans l'Eglise orthodoxe; alors qu'au synode dc Moscou de 1666-1667, les prélats grecs présents avaient persuadé aux Busses de renoncer à rebaptiser les catholiques, le patriarche œcuménique Cyrille λ décréta, en 1755, que les papistes n'étaient que des infidèles ct qu'il fallait les rebaptiser. H est aujourd'hui prouvé que la décision de ce patriarche fut tout à fait anlicunonique, les membres de son synode ayant refusé d'approuver une pareille innovation et ayant même rédigé une contre-définition. Cf. Mansj-Pelit. t. xxxvm. col. 575-63 L Le décret patriarcal n'en a pas moins obtenu force de loi, à partir de 1771, dans les autocéphalies de langue grecque ou gréco-arabe, et il reste encore en vigueur. Si on y dérogé parfois, pour des raisons spéciales, on explique ccs exceptions par la curieuse théorie de · l'économie », d'après latpielle la validité des sacrements des hétérodoxes dépend de la volonté de la véritable Eglise.

Malgré ccs outrances polémiques, celle haine du Latin que les Grecs modernes ont héritée des anciens Byzantins, il y a eu parfois des accalmies, de courtes périodes de relations cordiales, voire même une ou deux

tentative* d'union négociées dans le secret. Le nécessaire a été dit â l'article Constantinople *(Église de),* col.1127-1129,1 155-1 158.Voiraussi, pour cc qui regarde les relations de certains missionnaires latins du Levant avec la hiérarchie dissidente aux xvir et xvm· siècles, les documents publiés par V. Laurent dans la revue *L'imité de l'Église,* à partir du n. 61, t. iv (1933-1936), p. 217-221 ct n. suivants; voir aussi t. m, p. 613-61 L Ces cas isolés de relations vraiment fraternelles ne doivent pas donner le change.

El pourtant, malgré cette tension polémique à l'état continu. l'Église grecque moderne a subi dans une large mesure l'influence doctrinale de l'Église catholique. Cela tient à ce que, à partir du xvi· siècle jusqu'au xvm·, un bon nombre de Grecs, privés de toute institution de haute culture établie chez eux, ont fréquenté les universités catholiques d'Italie ou d'ailleurs cl sc sont familiarisés avec la scolastique latine. Plusieurs d'entre eux ont fait leurs études au collège grec de Saint Athanase, fondé â Home, le 13 janvier 1577, par le pape Grégoire XIII. Catholiques pendant le temps de leurs éludes, ils sont parfois retournés au schisme ct sont devenus les meilleurs théologiens grecs de l'époque moderne comme aussi, trop souvent, les adversaires les plus acharnés de l'union avec Home. Malgré tout, ils se sont ouverts à la culture occidentale ct ont rompu avec le particularisme étroit de la période byzantine, qui ne connaissait pas d'autre source d'information dans les sciences sacrées que la littérature écrite cn grec. Celte Influence de la théologie catholique s'est accrue par suite de la lutte contre les erreurs protestantes, que l'Église grecque a dû mener en même temps que l'Église catholique. C'est au xvn· siècle qu'ont été rédigées les deux principales confessions de foi où celte Église a essayé de condenser son enseignement ct de fixer sa position vis-à-vis des novateurs. Or, ces deux documents trahissent une dépendance Incontestable par rapport à la théologie catholique. Sous cc rapport, il y a eu un véritable rapprochement entre les deux Églises, rapprochement malheureusement éphémère, de plus cn plus contesté ct désavoué de nos jours, à cause de l'absence de tout véritable magistère doctrinal dans l'Église gréco-russe. Car, si l'influence de la théologie catholique a été prépondérante dans l'Église grecque jusqu'au milieu du xix· siècle, elle a fortement diminué à partir de celle époque au profil de rinlluence protestante, qui s'est exercée soit directement, soit par l'intermédiaire de la théologie russe déjà contaminée par elle.

3° *L'Église russe ct l'Église romaine.* — Si de l'Église grecque nous passons à l'Église russe proprement dite, nous constatons des variations sensibles dans l'attitude de celle Église à l'egard de l'Église catholique. Ces variations n'ont pas toujours correspondu chronologiquement à celles de l'Église grecque. On cn trouve un exemple frappant dans la manière dont l'Église russe s'est comportée à l'égard des transfuges catholiques demandant à être reçus dans son sein. Du XII· siècle au concile de l'iorence, le rite de réconciliation consistait essentiellement dans l'onction du chrême accompagné de diverses prières, bien qu'il y ait tu quelques cas de rebaptisai ion. Après le concile de Florence, les catholiques de tout rite furent régulièrement rebaptisés. Cette pratique fut sanctionnée au synnde de Moscou de 1620, présidé parle patriarche Phllartle Nikitiè ct dura jusqu'au concile de Moscou de 1667. C'était l'époque où l'exaspération des Moscovites contre les Polonais cl les catholiques en général était a son comble tant à cause des conflits politiques que de l'union des Husses méridionaux sujets du royaume de Pologne à l'Église catholique, union proclamée au synode de Brest (1595). Il est curieux <le constater que, pour légitimer celle mesure, les Husses mirent en avant les cinq raisons suivantes : I. Le latinisme contient toute la substance des hérésies dont les adhérents sont soumis à la rebapllsalion par le canon05duconcile *in Trullo :* paulhinistes.cunomiens, montanistes, manichéens, juifs, messaliens, etc.; 2. En plus, les Latins enseignent des hérésies qui leur sont propres, ct l'on en énumère une trentaine, presque toutes empruntées au *Traité contre les Francs,* dont nous avons parlé plus haut; 3. D'après les canons des apôtres -16 ct 17, tous les hérétiques doivent être rebaptisés; or. les Latins sont des hérétiques; L Cette pratique de rebaptiser les Latins a toujours existé dans l'Église russe; 5. Les patriarches d'Orient lui sont favorables. A toutes ces raisons, les prélats grecs présents au concile de Moscou de 1G67 firent des réponses pertinentes ct, à partir de cette date, l'Église russe sc conforma nu rite de réconciliation des Latins usité chez les Grecs depuis 1181, tout cn continuant à rebaptiser les protestants de toute .secte. Cf. article Hüssie. t. xiv, col. 276-281. Gela dura jusqu'en 1757. Cette année-là, le Saint-Synode dirigeant de Saint-Pétersbourg fit un pas de plus dans le sens de la tolérance en adoptant, avec quelques modifications, le *Trebnik* ou Hitucl de Pierre Moghila, qui prescrivait de recevoir les Latins par une simple formule d'abjuration ct une profession de foi, sauf lorsque le prosélyte n'aurait pas été confirmé par un évêque latin. Dans cc cas, on lui administrerait la confirmation. Depuis 1718, sur réponse favorable du patriarche œcuménique Jérémie III à une demande de Pierre le Grand, on avait renoncé à rebaptiser les protestants et on les admettait en leur conférant le sacrement de confirmation, puisque luthériens et calvinistes ignorent cc sacrement. Ainsi, au moment même où l'Église grecque prenait à l'égard des catholiques une mesure extrême et décrétait de les rebapt iser. ci-dessus, col. 1390, l'Église russe reconnaissait officiellement la validité de leur baptême el de leur confirmation. Depuis 1757, le mode de réception des Latins ct des catholiques en général dans l'Eglise russe n'a pas varié. La cinquième édition du rite de réconciliation, parue en 1858, porte à peine quelques légères modifications ducs à Philarèle Drozdov, métropolite de Moscou. A la différence de la formule d'abjuration promulguée par le synode de Constantinople de 1 181, qui ne mentionnait expressément comme erreurs latines à rejeter que la procession du Saint-Esprit du Père cl du Fils, l'usage des azymes ct le concile de l'iorence, la formule russe insiste surtout sur la primauté et l'infaillibilité du pape, 'trois questions sc réfèrent à ce point. Gf. L. Petit, *art. cit., Echos d'Orient,* t. n, p. 136-137, où l'on trouvera la traduction française du rite d'admission des catholiques dans l'Église russe.

Traiter des rapports de l'Église russe avec l'Eglise catholique, c'est, en fait, parler des relations des tsars avec le pape, car l'Église russe a été de tout temps tellement inféodée à l'État qu'elle n'avait aucune possibilité de communiquer avec les autres confessions chrétiennes d'une manière indépendante. Depuis Pierre le Grand cn particulier, le gouvernement russe sc substituait à l'Église pour toute relation tant avec les confessions dissidentes qu'avec les Églises aulocéphales. C'est ainsi que h· patriarcat œcuménique communiquait avec le Saint-Synode russe par l'intermédiaire de l'ambassadeur russe auprès de la Sublime Porte. Les relations des tsars avec les papes ont toujours été dictées par des motifs politiques. Comme les baslleis byzantins, ils ont vu dans le successeur de Pierre avant tout la puissance politique ct temporelle avec laquelle il pouvait y avoir parfois intérêt à traiter. En général l'Église catholique n'a pas eu à sc féliciter de leur altitude à son égard. Dans h s deux derniers siècles, la Bussk a été le grand soutien, sous tous les

rapports, du schisme oriental. Protectrice attitrée des chrétiens dissidents de l'empire turc ct des nouveaux Étals nés du démembrement de celui-ci, elle n contre-carré partout l'action de la propagande catholique cn Orient ct Inspiré les mesures d'intolérance à l'égard des catholiques. A l'intérieur môme de l'empire russe, le gouvernement des tsars a poursuivi de sa haine persécutrice spécialement les Ruthènes unis annexés à l'empire. ù la suite des partages successifs de la Pologne. Plusieurs millions de catholique* de rite oriental ont clé ainsi détachés de la juridiction romaine et incorporés à l'Église officielle par la violence ct la ruse. I.c dernier évêché uniatc, celui de Chelrn, fut supprimé en 1875. A l'égard des catholiques latins de l'empire on a montré plus de tolerance: on a négocié des accords avec le Saint-Siège; mais que d'entraves apportées à la liberté de l'Église catholiqueI Cf. Picrllng, *La Russie d le Saint-Siège,* Paris, 1896-1912, 5 vol., continués par les deux volumes du P. Boudon : Le *Saint-Siège et la Russie : leurs relations diplomatiques au* λ /λ * *siècle (1814-1883),* Paris, 1922-1923.

Entre l'Église russe el l'Église catholique il n'y eut jamais de tentative sérieuse d'union. Ce n'est pas que du côté catholique on n'ait essayé à plusieurs reprises d'amorcer des négociations dans cc but. Signalons seulement la légation diplomatique du P. Posscvino auprès d'Ivan IV le Terrible (1581-1582), sur laquelle on tenta vainement de greffer un projet d'union religieuse (voir art. Possevino, t. xn, col. 2618-2619); les pourparlers unionistes entre les théologiens parisiens de la Sorbonne ct le Saint-Synode russe, entamés à l'occasion du voyage de Pierre le Grand â Paris. Cf. Picrllng, *La Sorbonne et la Russie (1717-1747),* Paris, 1882. On a beaucoup parlé du projet d'union des Églises que méditait l'empereur Alexandre Ier de Kussie (1801-1825). Le bruit même a couru que cet empereur aurait été catholique en secret. Il mourut malheureusement l'année même où il devait commencer ù mettre son projet à exécution ct l'on peut sc demander s'il eût abouti. Cf. la *Lettre du général Alexandre Michaud, comte de lieaurdour,* d *l'empereur Nicolas I" de Russie,* datée du 1« juillet 1835, publiée dans *L'unité de l'église,* n. 86 (1937), t. îv, p. 129-133. Certes, si les tsars l'avaient voulu, au moins à certaines époques, ils auraient pu réaliser l'union avec Borne par la force, à la manière de Michel Paléologue. Mais il ne semble pas qu'ils y aient jamais songé sérieusement.

Maigre cette hostilité constante cl déclarée, l'Église russe a subi, dans une large mesure, aux xvi· el xv»· siècles cl dans la première moitié du xvm*, l'influence de la théologie catholique, ('.elle influence s'est d'abord exercée sur les Busses méridionaux sujets du royaume de Pologne Pt par eux elle a pénétré chez les Busses du Nord ou Moscovites. Sur plusieurs points plus ou moins controversés entre Grecs et Latins, les théologiens dissidents de Kiev adoptèrent les thèses catholiques et les défendirent avec acharnement contre les théologiens grecs cl leurs disciples moscovites. Sur la forme de l'eucharistie, sur le purgatoire ct l'époque des rétributions d'outre-tombe, sur l'immaculée conception. leur théologie était d'accord avec la théologie catholique. Ce ne fut pas sans peine que les doctrines grecques finirent par prévaloir. Cf. articles Mo o iiiu a *(Pierre),* t. x, col. 2063; Russie, t. xiv. col. 301 sq. et col. 3 16 sq. ; Bυ j ai:Nr. *(Église),* t. xi v, col. 399. 1l esl, en particulier, curieux de constater qu'A l'académie de Kiev l'enseignement théologlque non seulement se donnait en latin mais était puisé dans la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin et que les théologiens petits-riissiens citaient couramment dans leurs écrits les grands théologiens latins des xvi* ct xvir siècles, surtout quand il s'agissait de réfuter les erreurs protestantes. Cette influence fut malheureusement arrêtée et neutralisée dans la seconde moitié du xvm· siècle par l'influence de la théologie luthérienne ct calviniste, dont le théologien favori de Pierre le Grand. Théophane ITocopoviê, s'était fait le champion durant son court passage A l'académie de Kiev, Sur son influence et la réaction qui suivit, voir Russie, t. xiv, col. 351 sq. Quelques années seulement après la réforme de Protasov, cn réaction contre Procopovié, une nouvelle influence, devenue de nos jours prépondérante, fil son apparition : celle des *Slavophiles.* Voir Russie, col. 359 sq. Le mouvement Slavophile, caractérisé par une haine farouche de tout cc qui venait de l'Occident, pénétra aussi dans le domaine de la théologie par l'un de scs chefs, Alexis Slépanoviè Khomiakov (1804-1860). Il est curieux de constater que ce mouvement xénophobe coïncida avec les querelles politiques autour de la question d'Orient qui aboutirent a la guerre de Crimée et a la défaite de la Russie. Ancien officier de l'armée, Khomiakov ignorait la théologie officielle ct n'avait sans doute jamais lu le catéchisme de Philarètc. Cela ne l'empêcha pas de se poser en théologien dans quelques opuscules ct lettres polémiques roulant uniquement sur la question de l'Eglise. Plusieurs de ses vues étaient si franchement hétérodoxes que scs œuvres ne purent d'abord être publiées en Russie. Ce ne fut qu'en 1879 que le Saint-Synode cn permit l'impression en faisant des réserves sur la doctrine de l'auteur. Cela n'a pas empêché cette doctrine et surtout l'esprit qui l'anime de s'infiltrer dans la théologie russe contemporaine, malgré son désaccord avec les lhèses classiques des manuels. Celle théologie n'est ni spécifiquement protestante ni, à plus forte raison, catholique; mais elle coïncide en fait sur plusieurs points avec les tendance du protestantisme libéral et avoisine parfois le modernisme. Elle fleurit cn ce moment à l'institut supérieur de théologie russe de Paris, créé pour les Russes de l'émigration. Les théologiens Slavophiles ont surtout excellé à inspirer la haine du catholicisme et à défigurer sa doctrine par leurs interprétations fantaisistes, leurs inventions dénuées de tout fondement réel. Ils ont tracé de la papauté de véritables caricatures, qui dépassent toute imagination. Voir en particulier l'ouvrage d'Alexandre Lebedev : *De la primauté du pape ou des différences entre orthodoxes cl papistes touchant la doctrine de l'Ëglise,* deux éditions, Saint-Pétersbourg, 1887 el 1903. La théologie officielle elle-même, du reste, sc distinguait, dans les dernières années du xix* siècle et le commencement du xx*. par un esprit polémique intense contre l'Église catholique et son chef. Un programme détaillé de théologie polémique contre les confessions occidentales avait été élaboré, qui multipliait les divergences dogmatiques entre l'Église gréco-russe et l'Église catholique. Conformément à ce programme, des manuels avaient clé rédigés ù l'usage des académies ecclésiastiques cl des séminaires. Parmi les doctrines catholiques incriminées dans ce programme il faut signaler les suivantes : l'inspiration des livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, une conception erronée de la justice originelle, une fausse notion du péché originel, qui n'est pas seulement la privation de dons gratuits et de la grâce Infuse, la conception immaculée de la sainte Merge, In l hcorie des œuvres surcrogatoircs el du trésor des mérites de la sainte Vierge ct des saints, l'insuffisance des mérites de Jésus-Christ pour just Hier l'homme, l'eflicacité des sacrements *ex opere operato* (formule interprétée de travers par lrs théologiens dissidents), la négation de la nécessité de l'épiclèsc pour la consécration de l'eucharistie, l'existence d'une peine temporelle duc au péché même après l'absolution sacerdotale, les indulgences, l'indissolubilité absolue du mariage cl le célibat des clercs, l'ordre de la papauté

(sic), la réserve *à* l'évêque dc la bénédiction de l'huile des infirmes, k purgatoire comme état intermédiaire entre le ciel ct l'enfer. l'immutabilité de la sentence du jugement particulier pour les damnés, In doctrine du probabilisme, etc. Certains manuels de théologie polémique ajoutent d'autres griefs, par exemple la doctrine du caractère indélébile de la confirmation, la distinction entre les préceptes ct les conseils, entre le mérite *de condigno* ct lc mérite *de congruo.* Inutile de dire que tous les théologiens russes sont loin de s'entendre entre eux sur ce catalogue des erreurs catholiques. Un bon nombre admettent tout l'essentiel du dogme catholique sur plusieurs des points indiqués. Ce catalogue indique du moins, parson abondance, l'attitude profondément hostile dc l'Église russe officielle à l'égard dc l'Eglise catholique dans les dernières années du tsarisme.

•l° *Les autres autocéphaltes.* — En dehors de l'Églisc grecque cl de l'Église russe, quelques-unes des autocéphalies plus récentes ou nouvellement transformées depuis la guerre de 1914 ont fait preuve d'un état d'esprit non moins agressif à l'égard du catholicisme.

L'Église hellénique est allée jusqu'à solliciter du gouvernement des mesures d'exception contre les clercs catholiques étrangers relativement a leur séjour sur le territoire du royaume. Dans le patriarcat d'Antioche, on fait revivre le décret de rebaptisai ion des catholiques demandant à passer â l'orthodoxie orientale. Le canon 8 d'un concile des métropolites tenu à Antioche cn juillet 1933 ordonne de rebaptiser papistes (~ catholiques), protestants ct monophysites, ct cela évidemment dans le but d'enrayer la propagande catholique. Cf. *Unité de ΓEglise,* n. 63, 1933, t. iv, P 165-167.

Mais c'csl surtout le patriarcat serbe qui a ouvert brusquement une violente offensive contre l'Églisc catholique en Yougoslavie sous le pontifical du patriarche Varnava (1930-1938). Dès l'automne de 1930, l'organe du clergé serbe, le *Vestnik* publiait un article Intitulé *Goliath cl David,* où Goliath figure l'Église catholique et David l'Église d'Orient. Dans sa lettre pascale de 1931, le patriarche Varnava développait le même thème. Peu après, le *Véstnik* récidivait et appelait l'Église catholique l'Églisc des bourreaux : ‹ Chaque siècle dans la vie de l'Église catholique forme une lettre dc cette horrible inscription : *Ferra igneque.* On n'en rencontre pas de plus noire même dans l'enfer du Dante. L'Église catholique, c'est le signe dc Caïn, le ricanement dc la subconscience païenne. L'antique serpent sc devine sous les soutanes des prêtres et dans les capuccs des moines de l'autre côté dc l'Évangile. › Dans le meme bulletin. l'Église catholique reçoit les épithètes de matérialiste, mécanique, païenne, antiévangélique, athée, satanique, luciférienne, sadique, etc. La même offensive, avec l'emploi des mêmes armes, a été menée dans la presse du pays par des articles, des tracts, des brochures et même par des pièces de théâtre. En 1927, Douchan Nikolaêvlê publiait à Belgrade son drame intitulé *Volga,* qui s'inspire dc la vie des émigrés russes. On y glorifie la théologie de Dostoïevski) ct les idées anticatholiques de son *Grand inquisiteur.* I.e héros principal, André, parle du sadisme de l'Églisc catholique ct cn apporte comme preuve les images et les statues catholiques de Jésus crucifié. A la fin du drame, Dostoïevski) sc lie d'amitié avec Lénine pour combattre ['Occident catholique et ils souhaitent tous deux que la Volga submerge et emporte (Occident ct son catholicisme. On a vu à bon droit dans celte littérature de haine l'inspiration de l'imagination démente des Slavophiles russes émigrés rn Yougoslavie. Cf. les articles dc Franz Griveè intitulés : *Nouvelles tendances dans Γ Église serbe* dans l'organe de l'université dc Ljubllanaje *Bogostooni \ éslnik,* 1932, cl l'article paru dans *V Unite dc l'Église,* n. bl, 1933, l, iv, p. 112-115. Après une pareille propagande, qui a duré plusieurs années, on n'est pas étonné dc l'opposition irréductible du clergé serbe et du vieux parti national serbe à la ratification du concordat avec le Vatican qui avait été élaboré depuis dc longues années et (pie le gouvernement yougoslave voulait enfin faire approuver par les assemblées parlementaires sur la fin de 1937.

*///. L*ATTITUDE DE L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE* J *L'ÉGARD DES PROTESTANTS ET AUTRES SECTES OCCIDENTALES.* Lorsque les positions dc la Béforme protestante sc furent précisées dans scs trois fractions principales : luthéranisme, calvinisme, anglicanisme, des pourparlers unionistes avec l'Église grecque dissidente ne tardèrent pas â s'amorcer.

Ce furent les luthériens d'Allemagne qui firent les premières démarches dans cc sens. Dès 1559, Mélanrhthon entrait cn relations avec le patriarche œcuménique Joosaph II (1555-1565), qui envoya à Wittenberg son diacre Dimitrios Misos pour faire une enquête sur la nouvelle Béforme. Dimitrios revint à Constantinople porteur dc la Confession d'Augsbourg. Après l'avoir parcourue, le patriarche n'eut pas de peine à s'apercevoir que tout espoir d'accord était illusoire ct rompit les négociations. Bientôt les théologiens dc Wittenberg revinrent à la charge auprès du patriarche Jérémie II Tranos ct ne réussirent qu'à s'attirer trois répliques portant réfutation de leurs hérésies. Voir l'article .IiuiÉMiE II, t. Vin, col. 886-889.

L'offensive calviniste secrète et sournoise menée par Cyrille Lucar durant ses sept patriarcats constantinopolitains (1612-1638) contre l'orthodoxie grecque échoua misérablement malgré l'appui des ambassadeurs anglais et hollandais auprès dc la Porte. Voir l'article Lucak *(Cijrille),* t. ix, col. 1003-1019, et Constantinople *(Église de),* t. m, col. 1426-1431.

Au début du xvm· siècle, s'esquissa la première tentative d'union sérieuse avec la fraction dc l'Église anglicane dite des · non-jureurs ·. Un échange de lettres dogmatiques fort intéressantes entre ceux-ci ct les quatre patriarches d'Orient eut lieu de 1716 à 1723. A ces négociations fut intéressée aussi l'Églisc russe, à laquelle Pierre le Grand venait de donner le *Règlement ecclésiastique,* rédigé par le théologien luthéranlsant Théophanc ProcopoviC. L'accord s'avoua bientôt irréalisable, les patriarches d'Orient ayant déclaré s'en tenir à la doctrine de la *Confession de Dosithee.* Le dossier de cette affaire est publié dans Mansi-Petit, Conci/., t. xxxvn, col. 369-624, et analysé par L. Petit dans les *Échos d'Orient,* t. vm, 1905, p. 321-328.

On ne voit plus dc tentatives d'union avec les protestants ni cn Orient ni en Bussie avant la seconde moitié du xix® siècle, malgré l'influence prédominante de la théologie luthérienne dans l'Églisc russe pendant trois quarts dc siècle ct l'active propagande des Sociétés bibliques tant en Bussie que dans le Proche-Orient. Certains protagonistes du mouvement d'Oxford tournèrent un moment leurs regards vers l'Église gréco-russe. Ils furent vite déçus, quand Us s'aperçurent que Constantinople et Pétersbourg ne s'entendaient pas sur la validité du baptême des hétérodoxes. L'un d'entre eux, William Palmer, étudia de près les deux fractions principales dc l'orthodoxie orientale ct fit exprès un voyage en Bussie cn 1840-1841. Sa désillusion fut profonde ct il finit par se faire catholique, disant plaisamment, à propos du désaccord entre Grecs et Busses sur la validité du baptême occidental, qu'un voyage à Pétersbourg tenait lieu de baptême à Constantinople ct refusant d'entrer dans une Église « qui parlait comme un ventriloque cl ne voyait pas grand mal a tourmenter les particuliers par ses deux voix discordantes. Cf. \\. Palmer, *\otes of a visit to the Russian Church,* 1840-1811, éd Newman, Londres,

1882, ct S. Tyszkiewicz, *Un épisode du mouvement d'Oxford : La mission de William Palmer,* dans les *Études,* 20 juillet 1013, l. cxxxvi, p. 200 sq. C'est cn 1867, lors de In *Première conférence de Lambeth,* que l'archevêque anglican de Cantorbéry, Archibald Campbell, prit {'initiative dc s'adresser au patriarche œcuménique Grégoire VI pour lui manifester son désir d'union avec l'Église grecque. Le patriarche fit une réponse courtoise sans dissimuler les difficultés du projet. Depuis lors, les relations cordiales n'ont pas cessé entre anglicans ct orthodoxes grecs ct la politique anglaise n'y a pas été étrangère.

Une nouvelle secte, celle des vieux-catholiques, se préoccupa, dès sa formation, de s'unir aux orthodoxes orientaux. Sur l'initialivc de scs dirigeants sc tinrent à Bonn, cn 1871 et en 1875, deux conférences où les délégués anglicans, russes ct grecs fraternisèrent dans une haine commune dc la papauté ct essayèrent dc jeter les bases d'un accord dogmatique entre leurs Églises respectives. On ne s'occupa que de la question dc la procession du Saint-Esprit et de l'addition du *Filioqueau* symbole. Si l'on s'entendit assez facilement sur la question secondaire dc l'addition, il cn fut autrement de la question proprement dogmatique. On n'arriva qu'à un accord équivoque sur six propositions tirées dc saint Jean Damascène, qu'Occidentaux ct Gréco-Russes interprétaient différemment dans leur for intérieur. Pratiquement, cet essai d'union n'aboutit à rien, mais il donna le goût des discussions unionistes aux trois groupes dissidents. Après avoir laissé tomber les négociations à partir dc 1877, les Busses les reprirent pour leur part avec les vieux-catholiques dès 1892. Une commission russe spéciale auprès du Saint-Synode dirigeant fut créée pour s'occuper de l'union avec eux. Elle donna successivement cn 1893, cn 1897 ct cn 1907, trois réponses discordantes sur la question de la procession du Saint-Esprit. La dernière, inspirée des thèses sur le *Filioque* du professeur Basile Boloton (t 1900), écartait pratiquement de la controverse la fameuse querelle, qui avait alimenté le schisme byzantin depuis Photius, cl reléguait parmi les *theologoumena* ou opinions théologiques aussi bien l'a *Paire solo* dc Photius que le *Filioque* des Latins. Cinq années plus tard, cn 1912, l'anglican V. Puller discutait à Saint-Pétersbourg avec les membres de la *Société des zélateurs de l'union avec l'Église anglicane,* créée en 1911, la meme question dc la procession du Saint-Esprit ct faisait faire un pas dc plus aux théologiens russes vers la thèse occidentale, avec l'approbation non dissimulée du Saint-Synode. On s'accordait à reconnaître que les Pères latins ct les Pères grecs avalent enseigne une même doctrine sur la procession du Saint-Esprit cn employant des formules différentes. C'était donner raison au decret d'union dc Florence. Déjà plusieurs théologiens russes avaient formulé la même conclusion. D'autres l'ont patronnée depuis. Les discussions entre théologiens russes et théologiens vieux-catholiques ont eu un autre résultat important : celui d'amener les Busses à convenir que leur Église n'avait aucune doctrine officielle obligatoire, cn dehors des définitions des sept premiers conciles œcuméniques. Ceci est de grande Importance non seulement pour les essais d'union des dissidents entre eux, mais aussi pour leurs relations avec l'Église catholique. Au demeurant, malgré tous les pourparlers, l'union des vieux-catholiques et des anglicans avec l'Église russe ne s'est pas réalisée rt n'est pas près de sc faire.

Les vit ux catholiques ont eu moins de succès auprès des Grecs qu'auprès des Busses. Par contre, les relations de l'Églisc anglicane avec les autocéphalles grecques sont devenues plus fréquentes et plus cordiales apres la guerre de 1911-1918, sous l'influence visible des événements politiques. Dès 1920, le patriarche œcuménique Mélétios IV .Métaxakis envoyait des délégués à la cinquième conférence de Lambeth (1 juillet-5 août 1920), qui leur fil un accueil chaleureux. On sait qu'à ccs conférences de Lambeth prennent part les évêques anglicans du monde entier ct ceux de l'Églisc épiscopalicnne d'Amérique. A la cinquième, dont nous parlons, assistèrent 252 évêques anglicans, parmi lesquels 52 venus des États-L'nisetdu Canada. Ils publièrent sous forme d'encyclique un *Appel a toute la chrétienté* en vue dc faire cesser toutes les divisions entre chrétiens et de former une seule Église catholique unie. On y établissait une distinction entre la qualité de membre de l'Églisc universelle du Christ cl la communion dans une même Église visible. Pour être membre, deux conditions sont requises : 1. la foi cn Jésus-Christ Seigneur ; 2. le baptême au nom dc la sainlc Trinité. Quant â la communion clic requiert une société externe, vhlble ct unie, possédant la même foi, reconnaissant les mêmes ministres, usant des mêmes moyens dc grâce ct apprenant à tous scs membres épars dans le monde la même manière de servir la cause du royaume de Dieu. Plus précisément, le minimum exigé par les anglicans pour la réunion dans une même société visible sc réduit aux quatre points suivants arrêtés à la conférence dc 1888 : 1. La sainte Écriture comme révélation dc Dieu ct ultime règle de la foi; 2. les symboles des apôtres et de Nicée; 3. le baptême ct la cène comme sacrements institués par Jésus-Christ; -L l'épiscopat historique. A propos de cc dernier point, *VAppet* de 1920 a ajouté une importante concession manifestant le bon vouloir des évêques ct du clergé anglicans : ceux-ci consentiraient à une sorte de réordination dans l'intérêt de l'unité ecclésiastique, si les circonstances l'exigeaient. C'est à réaliser cc programme de communion qu'anglicans et grecs orthodoxes travaillent depuis 1920. Un premier pas a été fait dans cc sens deux ans après la conférence de 1920. Le Ier août 1922, le Saint-Synode de l'Église de Constantinople déclarait accepter les ordinations anglicanes comme n'étant pas moins valides que celles des Latins ct des Arméniens, conformement à la théorie dite de l'économie. Le 8 août de la même année, le patriarche .Mélélios IV notifiait cette décision par une encyclique à sept des autres Églises autocéphales, les invitant à suivre l'exemple dc l'Église de Constantinople. Seules les Églises de Chypre et dc Jérusalem imitèrent, en 1923, le geste du Phanar. En 1930, .Mélélios Mélaxakis étant devenu patriarche d'Alexandrie, a également fait reconnaître par son synode la validité des ordinations anglicanes. Enfin, cn mars 1936, à la suite des délibérations d'une commission mixte composée dc théologiens anglicans et de Roumains orthodoxes, le synode du patriarcat roumain a accepté, à son tour, les ordinations anglicanes. L'accord conclu entre les deux Églises anglicane et roumaine a été approuvé officiellement à la *Convocation* ou synode provincial de Cantorbéry le 20 janvier 1937. Il a soulevé de violentes protestations d'une partie du clergé anglican, qui n reproché aux délégués dc la commission mixte dc Bucarest d'avoir défiguré gravement les doctrines de l'Églisc d'Angleterre ct changé celles-ci dans le sens de la doctrine des orthodoxes orientaux. Du côté roumain la réaction n'a pas été moins vive. L'accord, que les autorités roumaines n'ont pas osé publier et que le public roumain n'a connu que par la presse anglicane, a été l'objet de critiques presque unanimes. Cf. T. Austin. *Entre Anglicans et Roumains orthodoxes,* dans *I'Unité de l'Égtise,* n. 86-87. 1937, l. v, p. 111-151, 172-179. Il faut bien reconnaître que ces accords encore partiels rien ne fait prévoir qu'ils puissent jamais être acceptés de toutes les autocéphalics byzantines - reposent sur des équivoques tant du côté anglican que du côté oriental.

L'accord de Bucarcsl-Cantorbéry de 1936-1937 sc présente comme le résultat dc la participation des délégués gréco-russes à la septième conférence dc Lambeth (7-10 juillet 1930). A cette conférence assistèrent le patriarche d'Alexandrie, Mélélios Métaxakis ct des représentants des patriarcats d'Antioche, dc Constantinople, de Bucarest, d'Ipek, de Jérusalem, des Églises dc Grèce, de Chypre, de Bulgarie ct de Pologne. On revint sur les questions déjà traitées en 1920 relativement à l'intcrcommunion entre anglicans ct gréco-russes et à la validité des ordinations anglicanes. Les gréco-russes demandèrent aux anglicans île préciser leur doctrine sur certains points capitaux de dogme spécialement sur l'Église ct sur l'eucharistie. Il fut convenu qu'une commission mixte dc théologiens orthodoxes et anglicans travaillerait à élucider les points en litige ct préparerait un rapport qui serait présenté au *prosynode* ou *préconcile orthodoxe.* Celui-ci fut fixé par le patriarche œcuménique pour le 19 juin 1932, mais fut remis *sine die* pour diverses raisons dont La principale était qu'il n'aurait pu représenter qu'une partie des aulocéphalies. Quant à la commission mixte, elle fut fidèle à rédiger le rapport demandé dans des réunions qui sc tinrent du 14 au 20 octobre 1931. Γη texte d'accord en six chapitres fut approuvé par l'archevêque de Cantorbéry, le Bev. Cosmo Lang, cl le patriarche œcuménique Photius IL Anglicans ct orthodoxes s'y font quelques concessions réciproques. Le· premiers reconnaissent La valeur de La tradition dans une formule ambiguë, ct les seconds abandonnent l'inspiration des livres dcutéro-canoniqucs dc l'Ancien Testament. Sur la procession du Saint-Esprit on revient aux six propositions équivoques des conférences dc Bonn et l'on déclare illicite l'addition du *Filtoque* nu symbole. Sur le nombre des sacrements on n'a pu établir une formule commune. Quant aux us ct coutumes ecclésiastiques, on accepte La distinction de Photius entre ce qui est universel ct cc qui n'a qu'un caractère local et particulier. Sur la participation des gréco-russes à La conférence de Lambeth de 1930 et le rapport dc la commission mixte dc 1931, voir les *Échos d'Orient,* t. xxx, 1931, p. 197-211, ct t. xxxi, p. 239-241.

Parallèlement à la reconnaissance des ordinations anglicanes, on a traité, aux deux conférences de Lambeth dc 1920 ct dc 1930, dc l'intcrcommunion entre anglicans et orthodoxes orientaux. La question n'a pu être résolue encore d'une manière satisfaisante. Cependant, à La conférence dc 1930, le patriarche Mélétios Métaxakis déclara qu'il ne voyait aucune difficulté à cc que des ministres anglicans baptisassent ct mariassent des orthodoxes en cas de nécessité. Pour la communion, il avoua qu'on ne pouvait la permettre régulièrement, mais bien à titre d'exception ct par • économie ». En fait, depuis 1920, il y a eu des exemples retentissants d'intercommunion entre les deux Églises. Signalons en particulier celui qui sc produisit à la cathédrale de Belgrade, le 25 décembre 1927 : le patriarche serbe Dimitri communia de sa main un petit groupe d'anglicans, après leur avoir donné l'absolution générale. Son geste, approuvé par certains, souleva chez d'autres de violentes protestations, en particulier celle du *Vfstnik,* organe du clergé serbe, qui fit remarquer que, tant que l'union entre les deux confessions n'aura pas été sanctionnée, aucune Église autocéphalc, ni aucun de ses membres, et encore moins celui qui y occupe le rang le plus élevé, ne peut s'arroger le droit de résoudre une question aussi importante que celle qui regarde l'admission des hétérodoxes â la communion. Gf. *L'unité de l'Église,* t. n, p. 432-433 . 193-196.

Non contentes d'entamer des pourparlers unionistes suivis avec l'Église anglicane, les Églises autocépbnlcs de rite byzantin ont cru bon aussi de participer par des délégués aux conférences mondiales des chrétientés dissidentes qui se sont tenues en ces dernières années. Ces conférences mondiales ont eu pour initiateurs des protestants d'Amérique. L'idée maîtresse qui les a inspirées paraît être de créer une Société des Églises chrétiennes sur le modèle dc la Société des nations qui siège à Genève. Deux groupes se sont formés : le groupe du christianisme pratique *Vie el action (Li/e and work)* et celui de *la foi et du gouvernement de l'Église (Faith and order).* Le premier exclut la discussion des questions doctrinales et se maintient sur le terrain de la morale et dc la sociologie; le second ambitionne dc réunir tous les chrétiens autour d'un minimum de croyances dogmatiques, laissant place à des divergences secondaires. Chacun des deux groupes a déjà tenu deux congrès mondiaux. A chacun d'eux l'orthodoxie orientale a pris part par un certain nombre de délégués. Le groupe *Vie ct action* eut son premier congrès à Stockholm du 19 au 30 août 1925. On y vil plus dc 600 délégués venant de 37 nations ct de 31 confessions religieuses différentes. Les orthodoxes orientaux y étaient une trentaine. Les rapports qui furent lus concernaient l'attitude de l'Église vis-à-vis des problèmes politiques, sociaux et économiques. La guerre, le nationalisme ct le capitalisme furent condamnés. Nouveau congrès du même groupe en 1937, à Oxford, du 12 au 24 juillet, où l'on a traité des relations de l'Église ct dc l'État. Près dc 900 délégués appartenant à 45 pays différents y ont représenté les diverses confessions protestantes, vieilles-catholiques et neuf autocéphalies byzantines, parmi lesquelles deux Églises dc l'émigration russe : celle du métropolite Euloge, dite dc l'Europe occidentale et celle deCarlovlsy. Quant au groupe *Foi et gouvernement,* il a tenu une première assemblée à Lausanne du 3 au 21 août 1927, une seconde à Edimbourg du I au 18 août 1937. On y a agile lout un programme d'union des Églises chrétiennes. Les délégués orthodoxes représentant une dizaine d'aulocéphalics y ont assez bien maintenu les positions doctrinales dc l'Église gréco-russe, cl leur exposé a manifesté aux yeux dc tous l'abîme qui les sépare, sur le terrain dogmatique, dc la multitude des sectes protestantes. Des voix commencent à sc faire entendre, au sein dc l'orthodoxie, contre la participation à ces réunions stériles, dont le résultat le plus tangible est d'étaler le chaos des sectes séparées dc l'Église catholique. Tant qu'elle restera ce qu'elle est, l'Église gréco-russe ne pourra conclure aucune union véritable avec n'importe laquelle des sectes protestantes actuellement existantes. El e n'a des possibilités d'union qu'avec l'Église catholique romaine. Il suffit pour cela qu'elle renoue les liens qui rattachaient au siège romain l'ancienne Église byzantine. Sur les conférences mondiales dont nous venons de parler, voir *L'unité de l'Église,* t. n, p. 373-377, 393-395, 519-525, t. v, p. 85-92, 136-1 12. Sur la conférence de Stockholm en particulier, voir l'ouvrage d'Adolphe Deissmann. *Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz,* Berlin, 1926. Sur les deux mouvements, voir entre autres M.-J. Cougar, *Chrétiens désunis,* Paris, 1937, p. 149-182, avec nombreuses références.

Il ne peut être question ici de donner une bibliographie détaillée. Il faudrait reproduire les bibliographies partielles particulièrement abondantes déjà données dans ce Dictionnaire aux articles spéciaux auxquels nous renvoyons. Nous avons, du reste, Indiqué nu cours de ce travail beaucoup de sources ct dc travaux relatifs a des points spéciaux. Il nous suffira de signaler les ouvrages d'ensrinble ou les travaux recents sc rapportant a chacun des quatre paragraphes de l'article.

I. Svn h s ‹ kvsi s m slhismi:. L. Allatlus, Z)e Eccfe•Lt *occidentalis algue orientalis perpetua consensione libri Im,* Cologne, 1(.·ÎX; M ilmboitrg, *Histoire du schisme orcc.*

Paris. 1677. 2 vol.; Tosti» *Storia dell' origine dello schma,* lHofcncc. 1850» 2 vol.; Pichler, *Geschichte der kirchl, Trtnnung zudichen Orient und Occident,* Munich, 1864-1865, 2 vol. (à l'index); Hergenrother, *Photius, Patriarch von Konstantinopcl,* t. I, Batisbonne, 1807; L. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées,* 2· éd., Paris, 1905; .1. Pargolre, *L'Église byzantine dr 827 a 817,* Paris, 1905; M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium,* t. 1. Paris, 1926, p. 18-100; voir aussi Vladimir Soloviev, *La Hassle ct I'Eglise universelle,* 2· éd.. Paris, 1906, introduction, p. I-LXVif.

II. Sun i.i's schismes db Pnom s et de Michel Cini - laiiie. — Voir les bibliographies des articles Photius et Michel Cérulaiih;; y ajouter : V. Grumcl, Y *eut-il un second schisme, dr Photius ?* dans la *Hevue des sciences philosophiques et théologiques,* t. xn, 1933, j). 132-157; du même, *La liquidation de la querelle photicnne,* dans les *Echos d'Orient, I, xxxm,* 1931, p. 257-288; du même, *Heyestes des actes du patriarcat de Constantinople,* fasc. 2, 1936; F. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance,* Prague, 1933; du même. *Le second schisme de Photius, Une mystification historique,* dans la revue *Byzantion,* t. vm. 1933, p. 125-174; Henri Grégoire, *Etudes sur te /X· siècle,* dans *Byzantion,* t. vm, p. 540-550; A. Michel, *Humbert und Kerullarios,* 1.11, Paderborn, 1930; M. .logic, *Lt schisme de Michel Cérulaire,* dans les *Echos d'Orient,* t. xxxvi, 1937, p. 440-173.

III. Sun LE DÉVELOPPEMENT DU SCHISME DE LA FIN DU xi· siècle au xv·. — Voir les bibliographies de l'article Constantinople, t. in.col. 1386-1387,1393-139 I;y ajouter: Luchaire, *Innocent 111,* t. IV : *La question d'Orient,* Paris, 1907; M. Viller, *La question de l'union des Eglises entre Grecs ct Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence* (extrait de la *Hevue d'histoire ecclésiastique,* t. xvn ct xvni), Louvain, 1922, 108 p., avec nombreuses indications bibliographiques; Bernard Lelb, *Home, Kiev et Byzance d la fin du XI· siècle, Rapports religieux des Latins et des Gréco-Husses sous le pontificat d'Urbain II (1088-1099),* Parts, 1921; V. Laurent, *Le pape Alexandre IV et l'empire de Niece,* dans les *Echos d'Orient,* t. x.xxiv, 1935, p. 26-55; voir les bibliographies des articles Lyon *(IP concile de)* ct Floiience *(Concile de),*

IV. Sun l'église gréco-russe dans la période moderne. — Voir la bibliographie générale de l'article Constantinopu , t. ni,col. 1515-1519; *A A'orlcscuc, The orthodox eastern Church,* Londres, 1907; H. Janin. *Les Eglises orientales et les rites orientaux,* 2· éd., Paris. 1926; du même. *I^s Églises séparées d'Orient,* Paris. 1930; M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium,* t. iv. Paris, 1931, p. 212-273; Friedrich Heller, *Urkirche und Ostkirche,* Munich, 1937; voir les bibliographies des articles consacrés il chacune des Églises autocéphalcs. Pour les changements multiples survenus dans les nutocéphalics de rite byzantin depuis la guerre de 191 1-1918, voir les chroniques des Églises orientales parues dans les *Échos d'Orient* et plusieurs articles spéciaux publiés dans la même revue.

M. Jugie.

H. LE SCHISME BYZANTIN. NATURE ET EFFETS.— Dans l'article précédent, nous avons recherché les causes du schisme byzantin, marqué les principaux stades de son évolution, exposé en dernier lieu son résultat le plus tangible, qui a été le morcellement dc l'ancienne Église byzantine en un nombre indéfini d'autocéphallcs ct d'autonomies nationales ou ethniques. Après cette vue, prise pour ainsi dire du dehors, nous devons examiner ce schisme par le dedans, essayer dc déterminer sa nature intime et ses caractères généraux tels qu'ils s'incarnent dans cc que nous avons appelé l'Église gréco-russe» analyser dans le détail scs cITcts d'ordre ecclésiologique. Car. si nous connaissons déjà le grand effet dc ce schisme, c'est-à-dire la division dc l'Église en aulocéphalies multiples, nous n'avons pas encore indiqué les relations dc ces aulocéphalies entre elles, leur concept dc l'unité de l'Église. ce que deviennent, dans le système des Églises nutocéphales, les propriétés essentielles de l'Église. qu'il s'agisse de son magistère infaillible, de son indépendance vis-à-vis de l'État, de sa mission apostolique ct sanctificatrice. Ce sont ces questions que nous devons aborder maintenant. Si la première partie de notre travail a été surtout historique, celle-ci sera surtout d'ordre théologique.

L Caractères généraux du schisme byzantin. II. Le schisme byzantin ct l'unité de l'Église,col. 1407. III. Le schisme byzantin et le magistère ecclésiastique, col. 1120. IV. Le schisme byzantin et l'indépendance dc l'Église, fol. 1435. V. Le schisme byzantin ct la mission apostolique dc l'Église, col. 1449. VL Le schisme byzantin et la vie chrétienne, col. 1151. VIL Conclusion, col. 1163.

L Caractères généraux du schisme dyzantin. — Le schisme en général peut sc présenter sous deux formes. Ce peut être le refus positif dc sc soumettre a l'autorité du chef visible dc l'Église catholique, le pontife romain, successeur de saint Pierre dans sa primauté dc juridiction universelle. Il peut consister aussi dans un acte de simple sécession, par lequel on cesse, à un moment donné, tout rapport religieux avec l'Église catholique, son chef, ses membres, pour s'isoler, se constituer avec d'autres en groupe séparé ou sc joindre à un groupe dissident déjà existant. La première manière sc réalise surtout pour les individus pris séparément. C'est dc la seconde manière que certaines Églises particulières peuvent cesser dc faire partie dc la grande communauté catholique. Pour cc qui regarde l'Église byzantine, c'est bien ainsi qu'elle est arrivée au schisme définitif. Ce schisme définitif a été précédé d une série de rebellions ouvertes contre le Siège apostolique, espacées entre le iv« ct le xi« siècle. En dernier Heu, entre les années 1024 et 1043, il y a eu brusquement, mais sans aucun éclat ct comme tacitement, rupture des relations avec Borne, En 1052-1053, quand on a voulu les renouer, on était bien embarrassé pour indiquer la raison dc la séparation. Pierre d'Antioche demandait au pape saint Léon IX dc la lui faire reconnaître. On la cherchait encore en vain a Constantinople, en 1089, ct nous avons vu Alexis Comnène obliger le patriarche oecuménique ct son synode^ à replacer le nom du pape dans les diptyques de Sainte-Sophie, puisqu'on ne pouvait établir par aucun document officiel le fait même de la rupture. Ci-dessus, col. 1369.

1° *Esprit militant, agressif et polémique,* — Mais entre 1021 ct 1089. un événement grave s'était passé. En 1053-1051, on avait fait, à Byzance, acte de schisme positif. Le patriarche Michel Cérulaire, pour empêcher le rétablissement de l'union avec Rome, avait brusquement, sans motif plausible, sans avertissement préalable, lancé un manifeste contre certains usages de l'Église d'Occidcnl. Ce n'était pas la première fois que le fait sc produisait. Sur la iln du vu· siècle, nous l'avons vu, le concile *in Trullo* avait inauguré sous une forme spéciale la polémique antilatine, en escomptant naïvement l'approbation même de ceux que l'on condamnait, c'est-à-dire du pape ct dc l'épiscopat occidental. Au plus fort dc sa révolte, Photius avait repris des griefs identiques ou analogues sur un ton beaucoup plus agressif, en y joignant la question dogmatique du *Filioqur,* Ainsi le schisme byzantin, pour sc justifier, a vu recours, dès l'origine, à la polémique dogmatique, canonique, rituelle. C'est, du reste, la tendance de tout schisme, spécialement quand il s'agit de sectes religieuses. Dans ce cas, le schisme sc complique presque toujours d'hérésie; mais l'hérésie vient en second, comme un prétexte pour couvrir d'un motif spécieux la sécession. Le prétexte, nous l'avons trouvé dans Photius révolté; prétexte abandonné ensuite par Photius réconcilié avec Jean \ III. Le prétexte n'est pas moins apparent chez Michel Cérulaire. Quand il attaque les usages de l'Église romaine, il ne s'agit pas pour cc personnage de justifier une révolte antécédente contre le pape, mais bien de maintenir l'autonomie complète dc l'Église byzantine vis-à-vis du successeur

dr Pierre. C'est le môme esprit de schisme, le même souci dc sauvegarder leur indépendance complète et leur primauté sur tout l'Orient qui ont animé les patriarches œcuméniques, ses successeurs, ct leur ont inspiré leur altitude hostile à l'égard de tout essai d'union. Dans la période moderne, la meme méthode a été employée moins pour protéger une autonomie qui n'était plus en péril que pour entraver, arrêter une propagande menaçant <Ic diminuer le troupeau. A toutes les époques, le schisme byzantin se montre donc à nous sous un aspect militant. Dans la période de préparation ct d'incubation, il attaque timidement et sournoisement pour usurper, avec l'appui du basileus, la primauté que détient l'Église romaine, témoin les canons du concile *in Truth* contre les usages de l'Église d'Occident avec leurs menaces d'excommunication et dc déposition. A partir de Photius ct surtout de Michel Cérulaire, comme Borne a pour toujours échappé à la domination byzantine et qu'il n'y a plus d'espoir de la soumettre, Byzance se bat pour son autonomie, menacée par la politique impériale. Dans la période moderne, le schisme continue la guerre contre les Latins comme par habitude et aussi pour sauvegarder son existence;ou plutôt, souvent, celui qui mène la lutte contre le pape, c'est moins le patriarche ou le synode de telle Eglise nulocéphale que le pouvoir civil de l'État où elle se trouve, jaloux qu'il est de la garder sous sa tutelle et nullement disposé à céder au pape la haute juridiction qu'il exerce sur les personnes ct les affaires ecclésiastiques.

Cet esprit agressif ct polémique contre VÉglise catholique et son chef est donc la première marque distinctive du schisme byzantin. On peut dire qu'il a vécu <le la polémique antilatine. Innombrables sont les ouvrages de controverse écrits par les anciens Byzantins ou les (iréco-J usses modernes contre les catholiques; innombrables aussi les griefs que l'on a produits contre ces derniers au cours des siècles. Nous en avons donné quelques spécimens à l'article précédent. Au demeurant, ccs listes de divergences, ccs catalogues d'innovations latines, qu'ils viennent des théologiens privés ou des autorités ecclesiastiques, frappent par leur diversité ct leur incohérence, souvent aussi par leur futilité. Il ne faut pas leur attribuer une importance qu'ils n'ont pas. L'histoire montre qu'en général on produit une liste dc *kainotomies* latines, lorsque la propagande catholique sc fait plus active en Orient ou qu'un pape s'avise dc convier à l'union les frères séparés, (.'est un procédé dc pure polémique, destiné à écarter pour le moment, scion l'expression reçue, « le loup papiste dc la bergerie orthodoxe ». Comme les divergences, dans le domaine rituel cl canonique, sont en nombre indéfini ct qu'il est facile d'en découvrir toujours de nouvelles, on choisit dans le las, sans trop regarder à la quantité, ni surtout à la qualité. Car ces sortes d'énumérations ne reposent point sur un examen approfondi des divergences réelles existant entre les deux Églises sur le terrain dogmatique, l.a plupart ne visent que des rites et des usages ct passent sous silence des différences trop réelles cl qui intéressent la doctrine.

2" *Le culte du statu quo dans tous les domaines.* — Durant la période byzantine, la polémique uni il at inc s'est principalement alimentée des divergences canoniques el rituelles. Dans la période moderne, une plus grande place a clé faite aux questions dogmatiques, à cause des nouvelles définitions doctrinales que l'Église catholique a été amenée â multiplier devant les erreurs protestantes ct les négations rationaliste». Si nous recherchons la source de cette altitude perpétuellement polémique de l'Église dissidente, nous In trouvons à la fois dans une conception statique du magistère ecclésiastique et dans l'œcuménisatlon Indue dr l'élément canonico-rituel particulier à l'Église byzantine. Ccs deux causes peuvent se résumer d'un *seul mot* : le culte du *statu quo* dans tous les domaines, le *statu quo* se datant du dernier concile œcuménique reconnu par l'Église gréco-russe, le septième, second dc Nicée. en 787. Conservatisme excessif s'opposant Λ la fois au légitime progrès dogmatique et aux adaptations nécessaires de la discipline canonique et des rites selon les besoins des temps et des lieux : tel est le second caractère du schisme byzantin.

Bien ne heurte plus le véritable esprit byzantin, qui est devenu l'esprit commun de l'orthodoxie orientale, que la notion de progrès dans le domaine religieux sous quelque forme qu'il sc présente. Pour le Byzantin, l'orthodoxie s'est irrévocablement figée à la fin dc la seconde persécution iconoclaste, à la *Eêle de Vorthodoxie* (11 mars 843). Désormais, le rôle du magistère ecclesiastique sera de conserver jalousement ce dépôt sans chercher à l'exploiter, à le développer, ne serait-ce que par l'emploi de nouvelles formules. Quoi d'étonnant, dès lors, qu'on crie à l'innovation à chaque définition portée par l'Église romaine? Sans doute, dans ces derniers temps, beaucoup de théologiens gréco-russes ont adopté le concept de développement dogmatique. Ils en donnent des définitions semblables â celles dc nos manuels dc théologie. Mais, lorsqu'ils en arrivent a la polémique contre les catholiques, ils oublient généralement ces explications, accusent l'Église romaine d'avoir inventé de nouveaux dogmes et nous opposent la fameuse règle posée par saint Vincent de Lérins : *Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est,* en y introduisant l'adverbe *solum* et en entendant le *creditum est* de la foi explicite. On arrive alors à une proposition exclusive de tout progrès dogmatique : « Ne retenons que ce qui a été cru partout, toujours el par tous d'une foi explicite. »

Ccs essais d'adaptation à la doctrine catholique du développement sont du reste dc fraîche date. La conception traditionnelle dc la théologie orientale dissidente y répugne ouvertement. D'après celte conception, les sept premiers conciles œcuméniques ont défini tout cc qu'il était nécessaire de définir. Le développement dogmatique a été clos au second concile de Nicée en 787. Au xv* siècle, quelques années après le concile dc Florence, que les Orientaux unis appelaient volontiers le huitième œcuménique, le métropolite dc Kiev, Jonas, prêchait, parait-il, aux fidèles qu'il y avait péché mortel à croire à la possibilité d'un nouveau concile œcuménique. Les théologiens plus récents ne vont pas jusque-là. mais ils disent volontiers avec Nectaire, patriarche de Jérusalem au xvn· siècle : « Par les saints conciles œcuméniques nu nombre mystique de sept, toute hérésie a été annihilée, la foi orthodoxe a resplendi dans sa plénitude, si bien que depiis cette époque il n'y a aucune nécessité d'ajouter quoi que ce soit, aucune possibilité dc faire la moindre suppression. » llcpl τη ἀρχή τοὐ πάπα, lossy, 1682; traduction latine de l'anglican Pierre Allix, *Confutatio imperii papa*\ Londres, 1702, p. 208. El les quatre patriarches d'Orient. dans leur *Encyclique à tous les orthodoxes,* écrivaient en 1818 : Notre foi, ayant acquis sa plénitude par les conciles œcuméniques, est désormais scellée et ne soutire ni diminution, ni augmentation, ni changement d'aucune sorte. » Mansi-Petit. *op. cit.,* t. x 1 . col. 111 B. Le polémiste russe Alexandre I ebedev, dans son ouvrage sur *La primauté du pape,* 2" éd., Petrograd, 1903, p. 66, déclare ouvertement que - le progrès dogmatique est rejeté par la science orthodoxe » cl que le rôle du magistère ecclesiastique est de conserver sans aucun Changement ce qui a etc défini dans les anciens conciles et symbol· Si certains théologiens à tendance libérale reconnaissent que l» s sept conciles acumé-

niques n'ont défini qu'un petit nombre dc vérités ct qu'il y aurait encore matière *h* de nombreuses définitions, c'est p >ur conclure avec le général A. Kireêv que ccs nouvelles définitions ne sont nullement désirables et « qu'il y a assez dc dogmes ·. Cf. *Revue internationale dr théologie,* 1901, p. 600-601.

Quant nu conservatisme dans le domaine dc la discipline et de la liturgie, nous avons déjà eu l'occasion d'en signaler les désastreux effets. Voir plus haut, col. 1351. intégrer au dépôt révélé, comme quelque chose d'intangible, d'immuable et d'obligatoire pour tous les temps et pour tous les lieux, la vieille législation canonique ou rituelle du concile *in Trulto,* c'est lier l'Église avec les bandelettes d'une momie. Or, il esl avéré que l'Église occidentale des huit premiers siècles a ignoré une bonne partie de cette législation dc circonstance. établie pour la seule Église d'Orient, qui est constituée par les canons des sept premiers conciles œcuméniques ou des synodes locaux d'Orient énumérés par le concile *in Trullo.* ‹ Par cc côté, écrit A. Leroy-Beaulieu. l'orthodoxie gréco-russe a un manifeste désavantage vis-à-vis du catholicisme latin. Elle n'a point les mêmes ressources que l'Église romaine. Ne possédant pas d'autorité centrale, d'organe vivant pour commander au nom du Christ, elle ne peut, autant que sa grande rivale, s'accommoder aux nécessités des temps ou aux besoins des climats... Sans voix pour parler en son nom ni ressort pour la mouvoir, elle semble vouée au silence aussi bien qu'à l'immobilité. Λ force de sc garder de tout changement, elle a pour ainsi dire perdu la faculté du mouvement. Elle ressemble à ses rigides icones; sa bouche comme la leur est close; scs membres, raidis depuis des siècles, ne peuvent se ployer à volonté; ils sont pour ainsi dire ankylosés. » *Revue des deux-mondes,* 15 août 1887, p. 861-86'2; reproduit dans *L'empire des tsars ct les Russes,* t. m, Paris, 1889.

Cette habitude de mettre sur le meme pied que le dogme l'élément canonico-rituel de l'antique tradition constitue de plus un danger permanent de schisme intestin. Car l'Église gréco-russe s'est vue obligée, au cours des siècles, à faire des innovations dans les rites el la discipline, à procéder à quelques réformes. Qu'cst-il arrivé dans ces cas? De graves dissensions se sont produites parmi les fidèles, des schismes ont éclaté, dont le plus important el le plus tenace a été le *raskol* russe. Voir art. Russie, col. 292-3 »1. Cc ritualisme exagéré n'est pas encore mort, même dans des pays policés comme la Grèce el la Roumanie, témoin les commencements dc schisme occasionnés par l'adoption *partielle* du calendrier grégorien dans ces autocéphalies. Voir plus haut, col. 1378 cl 13SI. C'est sans doute la crainte de schisme qui a empêché Jusqu'à nos jours les patriarcats de Jérusalem, d'Antioche et de Serbie, l'Eglise bulgare el la plus grande partie de l'Église russe soit en Russie, soit ailleurs, de sc rallier au nouveau calendrier sous la forme atténuée qui a été acceptée par d'autres Églises autocéphales. Certaines de ccs Eg'ises, en efiet, ont excepte de la réforme le eomput pascal fixé par le premier concile de Nicée. On voit par cet exemple comment sc tiennent les deux termes : polémique el maintien du *statu quo* dans tous les (loin fines.

3° *Le statu quo pourtant n'a été maintenu par Γliglise gréco-russe que d'une manière relative.* - A son point de départ même, c'est-à-dire à partir du jour où le schisme a été consommé, le conservatisme byzantin a présenté de graves lacunes. Il n'a pas retenu tout le patrimoine de l'antique tradition des neuf premiers siècles. Il en a éliminé ce qui gênait le schisme lui-même, c'est-à-dire avant tout la primauté de juridiction suprême ct universelle de l'évêque de Rome, reconnue d'une manière tout à fait explicite encore au siècle de Photius. Gf. l'article Primauté romaine dans l'Église byzantine au ix· siècle, t. xm, col. 357-367. Au VII· concile œcuménique, on avait entendu aussi ct approuvé la profession de foi dc l'oncle de Photius, le patriarche dc Constantinople Taraisc, qui disait que le Saint-Esprit *procède du Père par le Fils.* Or, à partir de Michel Cérulaire, l'Église byzantine et gréco-russe a généralement adopté sur ce chapitre la formule de Photius : *Le Saint-Esprit procède du Père seul.* Dc plus, dans le domaine liturgique ct canonique, cette Église a sacrifié, quoique dans une mesure moindre (pie l'Église latine, au besoin d'introduire des changements. Cette constatation ne laisse pas que de la mettre dans une situation embarrassante vis-à-vis dc l'histoire impartiale, comme aussi vis-à-vis de l'Église catholique, à laquelle on veut toujours reprocher ses innovations. Pour échapper à la contradiction, la polémique anticctholique devrait établir que les innovations dogmatiques et autres reprochées dc nos jours à l'Église romaine n'ont commencé qu'avec le schisme, qu'elles n'existaient pas auparavant ct que ce sont précisément ces innovations qui ont déterminé la sécession de l'Église orientale. Telle est bien la position classique des polémistes anciens ct nouveaux qui veulent donner au schisme byzantin une attitude cohérente. A les entendre, l'Église byzantine s'est séparée de l'Église romaine du jour où le pape a voulu s'arroger un pouvoir effectif dc juridiction sur les Églises orientales; du jour où l'on a enseigne en Occident que le Saint-Esprit procède du Père ct du Fils el où l'on a ajouté le mot *Fitioque* au symbole; du jour où l'on a introduit l'usage du pain azyme pour la célébration du sacrifice eucharistique, etc. Malheureusement pour ces polémistes, de pareilles affirmations ne tiennent pas devant l'histoire. Les historiens et les théologiens gréco-russes de nos jours ont constaté eux-mêmes que cctlc position n'était plus défendable. Les meilleurs d'entre eux ne font pas difficulté de reconnu tre qu'au moins à partir du v· siècle, l'Église d'Orient s'est inclinée devant l'autorité des pontifes romains dans les assemblées œcuméniques et que le pape saint Léon a parlé de sa primauté et meme de son infaillibilité avec une précision qui n'a pas été dépassée par les définitions du concile du Vatican. Or. le pape saint Léon est un des docteurs œcuméniques dont la doctrine a été approuvée par les Pères du V· concile général, et l'Église byzantine célébré sa fête le 18 février en lui donnant les plus grands éloges. Des éloges semblables sont décernés, dans les livres liturgiques byzantins, à d'autres docteurs ct saints personnages tant occidentaux qu'orientaux qui ont enseigné expressément les doctrines que l'on qualifie maintenant d'innovations latines, voire d'hérésies manifestes, qui rendent impossible l'union avec l'Église romaine. Parmi ces doctrines il faut signaler la primauté effective de l'apôtre Pierre sur les autres apôtres, la primauté ct le magistère infaillible du successeur de Pierre, l'évêque de Rome, la procession du Sahit-Esprit du Père ct du Fils ou du Père par le Fils, pour ne citer que les grandes questions qui ont alimenté la polémique antilatine depuis la séparation définitive. Devant une contradiction aussi éclatante, le mol *incohérence* vient de lui-même aux lèvres. L'incohérence doctrinale, voilà la troisième caractéristique du schisme byzantin. Sous ce rapport, nous ne trouvons qu'une Eglise qui puisse être comparée à l'Église gréco-russe : c'est l'Église anglicane actuelle avec ses trois fractions disparates dc haute Eglise, dc basse Église ct (l'Église large. Cc caractère d'illogisme ct d'incohérence apparaîtra encore plus manifeste par coque nous allons dire dans les paragraphes (pii vont suivre.

On pourrait pousser plus loin l'analyse el découvrir la source commune dc ces marques distinctives dans

l'rxcîiiMvismc nationaliste des byzantins. Nous avons vu. en effet. que le césaropapismc avait eu pour effet de nationaliser la religion. Le basilcus se considérait comme le souverain de l'univers. Tout cc qui était en dehors des frontières de son empire devait tôt ou lard lui appartenir cl restait, en attendant, l'habitat des barbares. La vraie religion, l'authentique orthodoxie était celle dont il était te chef cl le protecteur attitré dans scs États. Tout devait être conforme à celte norme. Cc qui en différait ne pouvait être qu'hétérodoxe. Du jour où le pape ne fut plus sujet de l'empire, du jour surtout où il sc lit le promoteur d'un empire rival, d'un empire barbare, le schisme était virtuellement accompli.

IL Le schisme ιυζλχτιχ et l'vxité de l'Église. — Quand ils parlent de l'unité de l'Église — il s'agit de l'unité dc l'Église militante — les théologiens catholiques ont l'habitude de distinguer plusieurs sortes d'unités : unité de gouvernement, unité de foi, unité de communion ou de charité, unité disciplinaire, unité liturgique. La plupart des théologiens gréco-russes, dans leurs manuels dc théologie, parlent aussi dc ces diverses unites, quittes à en donner des définitions divergentes. De ces imités multiples, il est évident que la principale est l'unité de gouvernement puisque (’Église est une société hiérarchique visible cl qu'une société est une avant tout par l'autorité suprême (pii la dirige et en maintient la cohésion dans tous les domaines. Nous allons donc rechercher tout d'abord les conséquences du schisme byzantin par rapport à celle unité primordiale. Nous parlerons ensuite de l'unité dc foi ou dc doctrine parmi les Églises aulocéphales actuelles issues de ce schisme; puis de l'unité de communion ou dc charité. Nous terminerons en disant un mot dc l'unité disciplinaire el dc l'unité rituelle.

Z. LE ÿClUXUE DÏEAXTIX ET L'UXITÉ DE COUTEE-xemext ecclésiastique. — 1° Si nous considérons ce que nous avons appelé l'Église gréco-russe, c'est-à-dire l'ensemble des Églises aulocéphales actuelles issues de l'ancienne Église byzantine, *dans son organisation actuelle,* il esl trop visible qu'elle est privée de l'unité dc gouvernement. Ces Églises aulocéphales, en effet, ne reconnaissent aucune autorité suprême *commune ct permanente,* à laquelle elles soient tenues d'obéir. H n'y a pour elles aucun centre d'autorité commun permanent. étendant sur chacune d'elles sa juridiction souveraine, comme cela existe pour l'Église catholique romaine. Chacune de ccs Églises constitue une société religieuse numériquement distincte des Églises-sœurs, indépendante de chacune d'elles, ayant son organisation particulière,son autorité suprême habituellement représentée par un collège ou synode. Nous avons un ensemble de républiques indépendantes les unes des autres, comme l'indique du reste suffisamment le litre ((‘Églises aulocéphales. On ne peut pas rétablir, dans cc système, (’unité dc l'Église, en disant que ces républiques ecclesiastiques constituent une fédération, une confédération proprement dite, dans le genre de la confédération des Etats-Unis d'Amérique, car dans les Élals-l nis d'Amérique il y a une autorité centrale commune permanente reconnue de tous cl édictant des lois, des ordres obligatoires pour tous. Il appert donc que le schisme byzantin a détruit l'unité visible proprement dite dc l'Église considérée comme société.

2· l'eut-on dire que le système des Églises aulocéphales aboutit a une *Société d'Églises* semblable à la Société des nations qui a son siège à Genève? Oui et non : oui en théorie, non en pratique. En théorie, en effet, les Églises autocéphalcs de rite byzantin rcconIl ibscnt le concile œcuménique comme l'autorité visible suprême, à laquelle elles sont prêles à obéir C'est une autorité commune, mais une autorité transitoire. Tant qu'il dure, on peut dire que ccs Églises possèdent une tête visible, ont un gouvernement unique, constituent une seule société, une seule Église. Comparées à l'Église cntholique, elles en diffèrent alors en ceci que l'Église catholique possède une autorité commune permanente, tandis qu'elles n'ont qu'une autorité commune intermittente ct transitoire. C'est un peu ce qui passe pour les nations représentées à l'assemblée de Genève par leurs délégués. Le conseil de la Société des nations a cependant l'avantage d'être une réalité, non une pure fiction. Il se réunit une ou plusieurs fols par an. Le concile oecuménique, au contraire, est pour les Églises autocéphalcs une simple théorie. Jusqu'ici, de l'aveu de théologiens dissidents, aucune assemblée dc ce genre nc s'est tenue en Orient depuis 787, cl elle n'est pas près d'avoir lieu malgré les désirs quasi unanimes exprimés en ces derniers temps. C'est que ccs Églises elles-mêmes nc sont pas d'accord sur les conditions requises pour constituer un véritable concile œcuménique, comme Il sera dit plus loin. On aboutit dès lors à une impasse. Beaucoup de dissidents le reconnaissent et déclarent le concile œcuménique impossible tant que dure le schisme avec l'Église romaine. Autant vaut dire qu'une assemblée de ccttc espèce est pratiquement inexistante, que c'est une pure abstraction ct que les Églises autocéphalcs nc peuvent arriver par cette voie à l'unité, unité qui nc serait d'ailleurs qu'intermittente.

3° Certains théoriciens subtils font ici une instance. Ils nous disent que les anciens conciles œcuméniques *continuent à régir visiblement l'Église universelle* en tant que leurs décrets sont reçus et appliqués dans toutes les Églises particulières. A l'unité visible dc l'Église catholique, constituée par l'autorité vivante ct permanente du pape, ils opposent l'autorité des conciles œcuméniques persévérant virtuellement dans leurs décrets. L'Église universelle est ainsi régie non par le pouvoir personnel d'un seul, mais par l'autorité collective de l'assemblée œcuménique des évêques, suivant le principe oligarchique ou collégial tant vanté par les théologiens russes contemporains sous le nom de *sobornost,* la conciliante, ou, si l'on vent, le parlementarisme. Mais il est évident que la-lettre morte des anciens conciles ne peut tenir lieu d'autorité suprême visible pour une société d'hommes vivants, (.elle sorte d'autorité esl une pure fiel ion de l'esprit, une manière de parler (pii signifie simplement que l'acceptation par toutes les autocéphalies des définitions dogmatiques des conciles donne à ces Églises un minimum d'unité dogmatique, cl que la mise en vigueur des canons disciplinaires de ces mêmes conciles dans les diverses Églises leur confère l'uniformité de législation et de constitution, ce qu'on peut appeler l'unité canonique. Nous verrons, du reste, plus loin à quoi sc réduit celte unité. Constatons pour le moment que ni l'unité dogmatique, ni l'unité de législation ou de constitution nc suffisent à faire des diverses autocéphalies une seule société religieuse, une seule Église, pas plus que plusieurs nations autonomes ayant adopté la même forme de gouvernement, le même code, la même législation nc constituent, de cc chef, une seule el même nation. Dès là qu'habituellement on peut dire toujours — les Églises particulières s'administrent d'une manière absolument autonome, il y a autant de sociétés religieuses, autant d'Êgliscs numériquement distinctes qu'il y a d'autocephalics.

1° Cc qu'on peut concéder, c'est qu'à défaut d'unité numérique de gouvernement, les Églises autocéphalcs possèdent *une certaine unité spécifique de constitution.* Chez chacun* d'elles, en cfict, a prévalu, au lieu du gouvernement personnel d'un seul prélat, primat d'une autocéphalie entière, lK système synodal ou collégial, la *sobornost.* L autorité suprême ecclésiastique est dévolue A un synode, dont la composition est loin

d'être toujours identique, En rigueur dc droit, conformément aux anciens canons, tous les membres du synode autocéphalique devraient être des évêques. Mats il s'en faut qu'il en soit ainsi partout ct toujours. Si nous jetons un coup d'œil sur l'organisation actuelle des Églises autocéphalcs, nous constatons quatre variétés de synodes : 1. h· synode strictement épiscopal, dont tous les membres sont des évêques; 2. le synode composé d'évêques ct dc membres du clergé inférieur; 3. le synode composé d'évêques ct dc laïcs; t. le synode composé d'évêques, dc clercs et dc laïcs. Sous le rapport de leur durée, les synodes ou collèges sont permanents ou périodiques. Certaines autocéphalics n'ont qu'un synode permanent : ainsi le patriarcat œcuménique. l'Église bulgare, l'Église géorgienne. D'autres n'ont qu'un synode périodique : ainsi les Églises d'Alexandrie el de Chypre. Plusieurs autocc-phalics ont à la fois un ou plusieurs synodes permanents, un ou plusieurs synodes périodiques ct ccs synodes sont ou purement épiscopaux ou mixtes. Ainsi l'Église russe patriarchisle, tvl'e qu'elle a été organisée par le synode panrusse de Moscou dc 1917-1918, esl dotée de deux assemblées permanentes, l'une épiscopale, l'autre mixte, cl d'un synode périodique mixte compose des évêques el d'une majorité de délégués clercs et laïcs, qui détient l'autorité suprême. L'Église roumaine est régie par deux assemblées permanentes el deux assemblées périodiques; dc ccs quatre colleges deux sont épiscopaux, deux sont mixtes. Les Églises de Grèce cl de Liniande ont un synode permanent ct un synode périodique. En général, les synodes épiscopaliens s'occupent des affaires strictement religieuses; les divers synodes mixtes, dc l'administration des biens ecclésiastiques. On voit par là que l'unité de constitui ion dont nous parlons doit s'entendre au sens large el (pie la *sobornost* revêt des formes variées et pas toujours canoniques. (Le sont ces formes variées dc haut gouvernement ecclésiastique, qui se sont substituées, dans la période contemporaine, à l'ancienne primauté canonique du patriarche de Constantinople, telle qu'elle se constitua durant la période byzantine, après qu'on eut rejeté la primauté de droit divin de l'évêquc de Kome, successeur de saint Pierre.

Il ne faut pas oublier, en effet, que le principe dc l'autocéphalisme national, tel qu'il est appliqué de nos jours, et qui a enlevé à l'Église byzantine séparée l'unité de gouverne nient, est une nouveauté assez récente. Il a succédé, en fait, à la primauté dc juridiction que s'arrogea le patriarche œcuménique après la séparation d'avec l'Eglise romaine. Cette primauté avait pour base la théorie de la translation de la primauté de l'ancienne Home à la nouvelle; primauté canonique sans doute, et non de droit divin, mais primauté effective et dc juridiction, que le patriarche dc (Constantinople a exercée en Orient durant de longs siècles. L'Église byzantine séparée avait alors une véritable unité de gouvernement, un véritable primat à l'image du pape de Home, dont il prétendait être l'héritier. Nous avons exposé ailleurs les diverses théories sur le haut gouvernement ecclésiastique qui ont précédé l'éclosion de l'autocéphalisme national actuel. Voir l'article Piiimai it. dans 1 is Égl ises si paîu't s d'Oiu i.nt, t. xm, col. 373 380. Il y a eu succession de doctrines disparates el contradictoires commandée par la nécessité d'adapter la théorie à la réalité.

5° De nos jours, l'ancienne primauté de juridiction du patriarche de Constantinople n'est plus admise en théorie, mais il en reste des vestiges dans la pratique. Une primauté de celle sorte est inconciliable avec le système de l'autocéphalisnie national cl ne serait réalisable que dans l'hypothèse d'un empire universel englobant sous une autorité commune toutes les nations de la terre. Aussi les théoriciens dc l'autocéphalismc n'accordent plus à l'évêque dc Constantinople qu'une simple primauté d'honneur ct dc préséance; c'est le *primus inter pares.* Celte primauté honorifique, ils la fondent sur les mêmes anciens canons des conciles œcuméniques qu'on invoquait autrefois pour établir la primauté dc juridiction, spécialement le 28* canon dc Cbalcédoine. Pris en eux-mêmes cependant, ccs canons, comme nous l'avons vu, favorisent plutôt une véritable primauté de juridiction d'ordre canonique. D'ailleurs, la pratique actuelle n'est pas toujours conforme à la thèse des nouveaux théoriciens, qui se trompent certainement quand ils veulent l'appliquer au passé et nier que le patriarche œcuménique ait jamais joui d'un véritable pouvoir de juridiction suprême sur les trois autres anciens patriarcats d'Oricnt el sur d'autres Églises autonomes moins anciennes. Dans le tome synodal lui-même par lequel le patriarche Jérémie H reconnut, en 1590, la constitution du patriarcat moscovite, nous trouvons ce passage qui en dit long sur les prétentions papales des évêques de Constantinople encore à la fin du xvi* siècle : · Le nouveau patriarche Job devra considérer le siège apostolique de Constantinople comme sa tête ct son primai ct le traiter comme tel. à l'exemple des autres patriarches : καὶ κεφαλήν αὐτοῦκαὶ πρώτον ἰχειν καὶ νομίζειν τὸν ἀποστολικον θρόνον Κωνσταντινουπόλεω ὡ καὶ οι λοιποί ἰχουσι πατριάρχαι. » Cf. W. Kegel, *Analecta byzanhno-russica.* p. 85-91. Évidemment de pareilles recommandations restèrent d'ordinaire lettre morte. Les Busses pourtant témoignèrent en certaines occasions beaucoup de déférence au patriarche œcuménique cl le consultèrent sur des questions liturgiques, canoniques ct même dogmatiques. Dans les décrets d'autocéphalfe plus récents, la Grande Église de Constantinople, ne pouvant plus prétendre à l'ancienne juridiction, cherche encore à maintenir un reste de suprématie. Les Églises que l'on déclare autocéphalcs sont invitées à demander le saint-chrême à l'Église dc Constantinople cl à la consulter sur toute question majeure intéressant le bien général.

Dans la pratique, les autres Églises attribuent au patriarche œcuménique tantôt une simple primauté d'honneur, tantôt une certaine juridiction atténuée, selon qu'il y va dc leurs intérêts. Inutile de dire que le Phanar fait toujours le meilleur accueil à toute démarche tendant à rétablir une suprématie perdue. Depuis la guerre de 191 1-1918, on a \u un certain nombre d'Égliscs nouvelles ou nouvellement organisées s'adresser à Constantinople pour obtenir la reconnaissance officielle, l'autocéphalle ou la simple autonomie. C'est le cas pour les Eglises dc Tchécoslovaquie, d'Eslhonie, dc Finlande, de Pologne, de l'Église russe de l'Europe occidentale de l'obédience du métropolite Eulogc cl tout récemment des Églises de Lettonie cl d'Albanie. Les Serbes consultèrent le patriarcal œcuménique avant de constituer leur nouveau patriarcal d'ipek en 1920. Par contre, l'Eglise roumaine en 1925 s'est muée en patriarcat sans en avertir, au préalable, sa sœur de Constantinople. A l'exception du métropolite Eulogc, les Busses émigrés se sont organisés en dehors de toute intervention du patriarche œcuménique. Ils n'ont pas été les seuls à repousser les prétentions de ce dernier à la juridiction sur tous les orthodoxes dispersés hors des frontières des Étals où se trouve une Eglise aulocéphalc dûment établie, prétentions appuyées sur la finale du 28· canon du concile de Chalcédolnc, qui rattache à la juridiction du siège de Constantinople les évêchés sis en terre barbare limitrophes des diocèses d'Asie, de Thrace cl de Pont. Démarquons pourtant qu'en ccs derniers temps, devant le nombre croissant des autocéphalies, la mul-

tiplication des conflits de tout genre soit au sein d une même Église soit entre les Églises-sœurs, un certain nombre de théologiens ct de canonistes dissidents ont préconise la formation d'un centre commun de juridiction ecclésiastique au profit du patriarcat œcuménique, On dédommagerait ainsi cc dernier du rétrécissement progressif de son territoire. Cc serait le retour à la primauté canonique d'autrefois, à une sorte de papauté d'institution ecclésiastique. L'Églisc gréco-russe acquerrait ainsi l'unité de gouvernement qui lui manque actuellement. Mais un tel projet n'a aucune chance de se réaliser, à notre époque surtout, où nous voyons l'autocéphalisme national faire place en certaines régions à un particularisme encore plus ennemi dc l'unité, *l'autocéphalisme phylétique ou cacique,* qui multiplie les Églises ct les diocèses suivant l'origine ethnique des fidèles sans tenir compte du territoire, base habituelle dc la juridiction ecclésiastique.

//. LK SCfffSME ATZAXThV ET L'UXITÊ bE ΓO — Indépendantes 1rs unes des autres pour cc qui regarde leur administration intérieure, les Églises autocéphales de rite byzantin possèdent-elles une véritable unité de foi? On peut répondre que oui, actuellement du moins, ά condition qu'on restreigne cette unité dogmatique au symbole de Nicéc-Constantinople et aux définitions expresses des sept premiers conciles œcuméniques.

1° C'est en effet sur ce minimum seulement que se réalise dc nos jours l'accord des Églises autocéphales et du commun dc leurs théologiens. Sur tout le reste — et qu'on remarque l'ampleur de cette expression — il peut y avoir ct il y a, en effet, divergence entre les théologiens gréco-russes. Il y a ru des époques depuis la séparation d'avec l'Églisc romaine, où cc minimum était déjiassé. où l'accord unanime existait sur certains points non définis par les sept conciles. Sur la fin dc la période byzantine, par exemple, on considérait comme faisant corps avec les définitions dogmatiques anciennes les décrets dogmatiques de certains conciles byzantins tenus entre la fin du xr siècle ct la fin du xiv*. décrets qui étaient consignés dans l'ofllcc ou *synodicon* du dimanche de l'orthodoxie. Parmi ces décrets il faut signaler les définitions des conciles palamitcs. spécialement de celui dc Constantinople en 1351. Voir art. Palamisub, t. xi. col. 1777. Mais, dès la fin du xvr siècle, sous l'influence de la théologie latine, les dogmes palamitcs commencèrent à être abandonnés ct même à être combattus par certains théologiens grecs et surtout par les théologiens russes. En 1767, l'Églisc russe modifia radicalement l'ofllcc du dimanche dc l'orthodoxie el supprima toute mention des conciles byzantins cl des définitions palamitcs. Cela se fit sans aucun avertissement préalable donné aux patriarches d'Orlenl. Chose curieuse, dc nos jours, un revirement sc produit en faveur du palamisme parmi les théologiens russes dc l'émigration. Quelques théologiens grecs esquissent un mouvement semblable.

Ce n'est pas seulement sur la question du palamisme qu'on peut découvrir dans l'Églisc gréco-russe une variation d'ensemble d'ordre dogmatique. C'est ainsi que. jusqu'au xviir siècle, il y cul accord moralement unanime pour admettre l'inspiration des livres dcutérocanoniqucs de l'Ancicn Testament. De nos Jours cet accord est retourné ct l'unanimité est en train dc sc faire sur la négation de l'inspiration dc ces mêmes livres. Nous donnerons plus loin d'autres exemples de ccs variations étonnantes, quand nous parlerons du magistère ecclésiastique. Disons seulement qu'actuellement il y a grave désaccord entre les théologiens dissidents *>ur la valeur doctrinale des deux confessions de foi dc Pierre Moghila et de Dosithée dc Jérusalem, rédigées au xvir siècle ct considérées alors comme l'expret'ion authentique de l'orthodoxie au moins par l'Églisc grecque. Un bon nombre d'entre eux regardent ces deux documents comme ayant une autorité infaillible et obligatoire au même litre que les définitions dogmatiques des sept conciles œcuméniques, el cela en vertu de ce qu'ils appellent le magistère ordinaire de l'Églisc orthodoxe. Mais cette opinion est dc plus en plus abandonnée. La majorité des théologiens contemporains dénient à ccs confessions l'autorité œcuménique, les déclarent en lâchées de latinisme ct ne sc font pas scrupule de contredire leur enseignement. Il est difficile de n'être pas de leur avis, lorsqu'on étudie de près l'histoire et le contenu même de ces écrits, qui se contredisent ouvertement sur certains points. Cf. l'article Moghila *(Confession de),* l. x, col. 2070-2081. Voir aussi ce que nous disons plus loin. col. 1121 sq.

A côté du minimum dogmatique unanimement accepté, on découvre dans les Églises autocéphales un enseignement plus ou moins commun relatif ù certaines vérités révélées sur lesquelles les sept conciles œcuméniques ont gardé le silence el que l'Églisc catholique a élé amenée Λ définir après la séparation. Sur cc terrain il y a aussi de surprenantes variations à enregistrer. Telle doctrine autrefois communément reçue comme appartenant ù la foi a passé de nos jours au rang de simple opinion théologique ou de *theologoumenon* patristique qu'on est libre dc rejeter. Ainsi jusqu'à ccs derniers temps le septénaire sacramentel était communément considéré comme une doctrine faisant corps avec la foi orthodoxe et que l'on ne pouvait nier sans tomber dans l'hérésie. Dc nos jours on a vu des théologiens russes mettre en doule ou rejeter cc septénaire comme une importation latine, rayer le mariage du nombre des sacrements el élever à ce rang le rite des funérailles cl l'habit monastique. Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica Orientalium,* t. ni, p. 22-25. Cc phénomène ne doit pas trop nous étonner. Quel est, en effet, le concile œcuménique, parmi les sept premiers, qui a déclaré que les sacrements proprement dits étaient au nombre dc sept, ni plus ni moins? Ainsi en va-t-il pour un nombre considérable de vérités révélées de première importance, qui restent encore ù l'état d'opinions théologiques dans l'orthodoxie orientale parce que le magistère ecclésiastique a pratiquement chômé pour elle depuis 787.

2° Mis ù part le minimum dogmatique dont nous venons dc parler, les divergences doctrinales qui sc remarquent au sein des Églises autocéphales sont plutôt le fait des théologiens privés que des Églises prises comme telles. La plupart des autocéphalies, en effet, sont dc date récente et n'ont pas eu le temps de se différencier entre elles par une théologie qui leur soit propre, d'autant plus que les préoccupations doctrinales et l'activité théologique tiennent bien peu de place chez elles. On ne peut parler dc différence marquée qu'entre l'Églisc grecque (englobant l'Églisc hellénique et les quatre patriarcats orientaux) ct l'Églisc russe. Les autres Églises subissent l'influence doctrinale de la première ou dc la seconde. Il y a du reste, de nos jours surtout, compénétration entre les deux courants théologiques ou. si l'on veut, entre les deux orthodoxies, la grecque cl la russe.

L'opposition entre ces deux orthodoxies a commence à sc manifester au xvir siècle. Les Husses méridionaux soumis ù la Pologne el en contact quotidien avec les catholiques latins ct les Huthènes unis subirent dans une large mesure l'influence de la théologie latine. Ils adoptèrent en particulier les thèses catholiques sur la forme dc l'eucharistie cl sur les fins dernières, conformément à l'accord conclu au concile de Florence* Dans le catéchisme qu'il rédigea en latin, le métropolite dc Kiev, Pierre Moghila, enseigna expressément que, <lans la célébration du sacrifice eucharistique, la conversion des oblats au corps cl au sang de Jésus-

Christ a lieu au moment où le prêtre répète les paroles du Seigneur: Ceci est moncorps Ccd est mon sang. Il maintint également la doctrine du purgatoire, c'est-à-dire l'existence d'un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer. Soumise à la revision du théologien grec Mélècc Syrigos, l'œuvre du métropolite de Kiev subit de graves corrections sur les deux points Indiqués. Voir art. Moghila, t. x, col. 2070 sq. Ainsi corrigé et traduit en grec vulgaire, le catéchisme dc Pierre Moghila devint la *Confession orthodoxe de l'Église orientale,* que les quatre patriarches orientaux approuvèrent en 1613. Mais les Kiéviens refusèrent de s'incliner devant le magistère des Grecs et, sans faire d'éclat, restèrent fidèles aux doctrines qui leur étaient chères. Pierre Moghila, abandonnant son premier catéchisme, rédigea un nouveau catéchisme plus court, publié en 1615, où il maintenait contre la *Confession orthodoxe* que la transsubstantiation s'opérait par les seules paroles du Seigneur. Les doctrines des théologiens de Kiev, ayant pénétré en Moscovie, s'y heurtèrent à l'opposition des Grecs el des Moscovites devenus leurs disciples. Il ne s'agissait plus seulement dc la forme de l'eucharistie, mais aussi de l'immaculée conception que les Kiéviens considéraient comme un dogme dc foi, el dc la question dogmatico-liturgique dc la consécration des parcelles ou μερίδε détachées de la grande hostie dans le rite byzantin. Les Busses méridionaux maintinrent longtemps leurs thèses contre la théologie grecque malgré les anathèmes du concile de Moscou de 1690 tout favorable aux Grecs. Cc ne fut que peu à peu que les doctrines grecques sur les points indiqués réussirent à s'imposer à la théologie russe avec des réserves ct des nuances assez marquées.

Au xvine siècle et dans la première moitié du xix®. les Grecs perdirent toute influence doctrinale en Russie. Durant cette période, les deux Églises grecque et russe s'ignorèrent complètement el suivirent des voies divergentes en matière théologique. Dans la seconde moitié du xvni* siècle, l'Églisc russe adopta ofllclellement les principales thèses du luthéranisme allemand sur l'Écriture sainte considérée comme règle unique de la foi à l'exclusion de la tradition, sur la corruption foncière de la nature humaine par le péché originel, sur la justification par la foi seule, sur la non-inspiration des livres dcutéro-canoniques de l'Ancicn Testament, sur la faillibilité des conciles œcuméniques, sur la négation du caractère sacramentel, de la peine temporelle due au péché pardonné cl d'un état intermédiaire entre le ciel el l'enfer, etc. En même temps, elle renonça à la doctrine palamite, qu'elle expulsa de l'ofllcc du dimanche de l'orthodoxie, et elle donna place parmi les sacrements à l'onction des tsars. Après avoir pendant longtemps rebaptisé catholiques el protestants, la même Église russe, suivant les conseils des patriarches orientaux, avait renoncé à la rebaplisalion des catholiques au concile de Moscou de 1667, el à la rebaplisalion des protestants en 1723. A celte date, clic se trouvait d'accord sur toute la ligne avec l'Églisc grecque pour ce qui regarde la réception des hétérodoxes et la reconnaissance de la validité du baptême par infusion et du baptême des hérétiques en général. M ds celle entente ne dura pas longtemps. Comme nous l avons dit plus haut, col. 1391 et col. 1392, entre les années 1750 ct 1760, alors que l'Églisc grecque, par un brusque revirement, se décidait à considérer comme des infidèles cl à traiter en conséquence les catholiques de tout rite, les arméniens el les hérétiques en général, l'Églisc russe renonçait même à reconfirmer les Latins cl tout dissident d'une Église chrétienne ayant conservé le sacrement de confirm il ion. Elle renonçait aussi, à la même époque, à reconfirmer les apostats ou renégats proprement dits, malgré la pratique contraire consignée dans la *Confession orthodoxe,* pratique qui implique la négation du caractère sacramentel indélébile cl à laquelle reste attachée l'Églisc grecque.

On pourra trouver que ces divergences doctrinales étaient assez graves pour déterminer une rupture. Mais il n'en fut rien. D'un côté comme dc l'autre, on garda Je silence le plus complet. Le silence, on le garde encore, malgré la persistance de plusieurs des divergenccs indiquées, notamment dc celles qui ont trait au baptême des hétérodoxes, a la reconfirmai ion des apostats, à l'onction des tsars. Notons que plusieurs des infiltrations luthériennes dans la théologie russe des xvui» et xrx* siècles ont fini par pénétrer dans la théologie des Grecs contemporains, où elles sont reçues à titre d'opinions théologiques librement débattues. Signalons parmi ccs nouveautés la négation dc (inspiration des livres dcutéro-canoniqucs dc l'Ancicn Testament, la négation du caractère indélébile de l'ordre, le rejet dr la peine temporelle duc au péché remis par l'absolution sacerdotale. Autres divergences lilurgico-dogmatiques actuellement existantes entre l'Églisc russe et l'Églisc grecque : 1. La première n'administre l'extrême-onction ou *ruchelaeon* qu'aux malades; la seconde confère ce sacrement aussi aux bien portants pour la rémission des péchés, comme préparation à la communion; 2. L'Églisc russe tolère une addition au symbole chez scs *Uniâtes* ou *Edinoviertsy =« (Starooièrcs unis),* l'Églisc grecque défend toute addition, même purement verbale. Dc plus, un certain nombre de théologiens russes, au vu el au su dc leur Église, ont renoncé au dogme photicn de la procession du Saint-Esprit *a Patre solo,* et enseignent la procession du Saint-Esprit *a Patre per Filium,* voire même *a Patre el Filio,* rayant celte question du nombre des différences dogmatiques entre l'Églisc catholique ct l'Églisc orthodoxe d'Orient; 3. L'Église russe a adopté comme forme du sacrement dc pénitence une formule indicative calquée sur l'absolution du rituel latin; l'Églisc grecque s'en tient aux anciennes formules, qui sont toutes déprécativcs.

En terminant celte question de l'unité de foi entre les Églises autocéphales, donnons un exemple typique de la désinvolture avec laquelle l'Églisc russe a traité la foi grecque. En 1723. alors que Pierre le Grand venait de promulguer le fameux *Règlement ecclésiastique,* les patriarches orientaux envoyèrent au Saint-Synode russe In confession de foi de Dosithée de Jérusalem cl la lui recommandèrent comme *l'expression de Porthodoxie,* ἐκΟεσι τη ὀρΟοδοξία . à laquelle il fallait s'en tenir dans les négociations unionistes avec la secte anglicane des non-Jureurs. Depuis ce temps, la confession de Dosithée a été connue en Russie sous le nom de *Lettre des patriarches.* Mais on la laissa dans l'oubli pour un siècle, car elle contredisait ouvertement les thèses protestantes chères au rédacteur du *Réglement ecclésiastique,* Théophane Procopoviè. On ne l'en tira qu'en 1833, lorsque le haut-procureur du Saint-Synode, Protasov, ordonna au clergé russe de revenir à l'orthodoxie du xvn® siècle. On en publia alors à Pélersbourg une traduction russe destinée aux étudiants des académies ecclésiastiques et des séminaires. Mais ce n'était pas impunément qu'on avait feuilleté pendant près d'un siècle les manuels de théologie du luthéranisme allemand. Malgré l'ordre de Protasov, le métropolite de Moscou. Philarèle Drozdov, chargé d'éditer l'œuvre de Dosithée, ne put se résoudre â en respecter tout le contenu, qui sur certains points était inconciliable avec la croyance et la pratique russes de l'époque, et il fit hardiment plusieurs coupures. Voir l'article Philarète, t. xu, col. 1332 sq. Au xvn* siècle, les (irccs avaient corrige un catéchisme russe par la plume de Mélècc Syrigos; au xrx'.les Busses corrigeaient une profession de foi grecque par la main de Philarèle. Les (trees ne paraissent pas s'en être Jamais douté.

///. U SCUISME HYZASTIX /.T L'VXITÛ DE COAt-jjcxîux. – Toute Église qui possède l'unité de gouvernement possède aussi l'unité de communion ou dc charité* Tel est le cas pour l'Église catholique romaine, qui est sans doute divisée en de nombreuses provinces ecclésiastiques, en de nombreux diocèses, mais dont tous les fidèles sont unis entre eux par les liens communs d'une fraternité spirituelle qui les fait admettre en tout lieu à la participation des sacrements ct des autres biens spirituels de la communauté catholique. Si un fidèle est exclu dc cette communauté par l'excommunication qu'a portée l'autorité légitime, c'est-à-dire le pape ou bien un évêque en communion avec le pape, cette sentence est respectée dans l'Église catholique entière. L'excommunié n'est admis à la participation des sacrements cl des autres biens spirituels dans aucune Église particulière. Cette unité dc charité et dc communion manifeste d'une manière très claire l'unité de société ct de gouvernement, dont clic est la conséquence naturelle. Elle est un élément indispensable dc l'unité de l'Église considérée dans son concept total.

L'unité dc communion peut-elle exister sans l'unité de gouvernement? En théorie rien ne s'y oppose. De même que plusieurs nations indépendantes peuvent contracter entre clics des alliances, des pactes d'amitié en vertu desquels les sujets de ces diverses nations jouiront dc droits, de privilèges égaux sur le territoire des nations alliées ct amies, de meme il peut y avoir entente entre plusieurs sociétés religieuses, plusieurs Églises numériquement distinctes les unes des autres pour accorder i'intercommunion à leurs fidèles respectifs sur tout le territoire des Églises-sœurs. Mais on comprend facilement que, dans la pratique, l'unité de communion ainsi obtenue est moins forte et moins stable que dans une Église possédant une autorité suprême unique reconnue dc tous ses membres. Cette unité est à la merci des querelles particulières qui peuvent s'élever entre une Église aulocéphale et sa voisine. Elle est d'autant plus difficile à sauvegarder que les Églises-sœurs sont plus nombreuses. Et, si la brouille éclate entre deux de ces dernières, l'embarras sera grand pour les autres sur l'attitude à garder vis-à-vis de chacune d'elles. Les unes opteront pour celle-ci, les autres pour celle-là, et l'on violera le principe : • Les amis de nos amis sont nos amis , c'est-à-dire que l'unité de communion sera détruite. Ainsi en va-t-il dans les relations entre nations autonomes. Les amies et alliées dc l'une ne sont pas nécessairement ct pour le même objet les amies ct les alliées de l'autre.

Les Églises autocéphales de rite byzantin, ne possédant pas l'unité dc gouvernement, peuvent bien arriver à établir entre elles l'unité de charité et dc communion, mais celte unité est fragile cl exposée à être souvent rompue. C'est ce qu'atteste l'histoire de leurs relations.

1* En *principe,* ces relations doivent être celles que suppose l'unité dc charité el de communion. Elles peuvent se résumer ainsi :

L Lc premier prélat ou primat de chaque autocéphallc notifie son élection aux Églises-sœurs par l'envoi d'une lettre contenant sa profession dc foi. Cette lettre est appelée *lettre irénîque* ou *aithronistiquc.* L'usage en remonte aux premiers siècles du christianisme. C'est de celle manière que les titulaires des grands sièges, c'est-à-dire les cinq patriarches de l'ancienne Église byzantine, communiquaient entre eux. La lettre cnthronhtlquc était le signe de la communion ecclésiastique et dc l'unité de fol qui régnaient entre les cinq patriarches cl par eux entre les évêques dc l'Église entière groupés autour des cinq patriarcats. Au primat qui envoie sa lettre enthronislique l'autorité religieuse suprême de chaque aulocéphalie répond par une lettre semblable en signe dc communion. Cc mode fondamental de manifester l'union de charité fraternelle ct l'unité de foi entre les Églises particulières est donc tout à fait dans la ligne de l'ancienne tradition et il faut reconnaître qu'il peut exister, au moins en théorie, dans le système des Églises aulocéphalcs.

2. Les primats des aulocéphalies insèrent mutuellement leurs noms dans les diptyques dc leur Église ct les récitent dans les offices liturgiques, spécialement ïi la messe, au memento des vivants.

3. Les aulocéphalies doivent pratiquer, pour ce qui regarde la participation aux choses saintes, la devise: • Les amis de nos amis sont nos amis — Les ennemis dc nos amis sont nos ennemis », c'est-à-dire que ceux qu'une Église aulocéphale reçoit à sa communion doivent être également admis par les autres Églises autocéphales; de même, ceux qu'une autocéphalic a excommuniés, déposés, condamnés doivent être traités comme tels par toutes les autres, conformément aux anciens canons : 5· canon du premier concile de Nicée : τού ὑφ* ἑτέρων ἀποδληΟέντα ὑφ' ετέρων μή προσ-ίεσΟαι — 13® canon apostolique : Et τι κληρικό *rt* λαϊ/.δε ἀφωρισμένο ἠτοι ἀδεκτο , ἀπελθών *bj* ἑτέρα πόλει, δεχΟή ἀνευ γραμμάτων συστατικών, ἀφοριζέσΟω καί δ δεξάμενο καί ὑ δεχθεί Celte règle est parliculièrement importante cl tout à fait traditionnelle. Sa transgression supprime en fait la véritable unité de charité et dc communion el introduit le schisme.

I. Il arrive que les aulocéphalies pauvres demandent le saint-chrême aux aulocéphalies plus fortunées. Les décrets d'aulocéphalie délivrés par le patriarcat œcuménique portent que la nouvelle Église demandera le saint-chrême à Constantinople. En fait, ne tiennent compte de celle recommandation que les Églises qui y trouvent leur intérêt. Avant la guerre. l'Église russe fournissait le chrême aux Églises de Monténégro, de Bulgarie ct d'Antioche. L'Église roumaine se suffit a elle-même depuis 1882 ct, en 1923, clic a approvisionné l'Église bulgare.

5. Les aulocéphalies doivent se communiquer les décisions importantes qu'elles prennent cl qui peuvent avoir un intérêt général. Dans les *tonies* d'aulocéphalie, on recommande aux Églises dc prendre conseil, en pareil cas, du patriarche œcuménique.

6. Les grandes aulocéphalies ont l'habitude de maintenir entre elles des rapports suivis par des représentants on délégués appelés *apocrisiaircs.*

7. A l'occasion des grandes fêtes de l'année, spécialement à Noël cl à Pâques, les premiers prélats des Églises-sœurs échangent souvent des lettres dc souhaits et dc congratulation. Celte pratique, cependant, n'est pas générale.

8. En cas dc convocation du concile œcuménique, chaque Église doit se faire représenter par scs évêques ou. du moins, par quelques-uns d'entre eux.

2° *La pent que.* – Telle est la charte Idéale des relations interccclésinsi iques. Il s'en faut «pie dans la pratique tout cela soit observé. Les points les plus importants sont évidemment le troisième, le cinquième ct le huitième. Or, ce sont justement ceux qui ont été el sont encore le plus souvent violés.

Tout d'abord la loi capitale dc l'intercommunion ecclésiastique, sans laquelle, comme nous l'avons dit, il n'exlste pas dc véritable unité de communion, est pratiquement Inexistante depuis une soixantaine d'années. Lc phénomène qui si produit est celui-ci : une Église rompt les relations avec une autre ct la frappe d'anathème. Parmi les autres aulocéphalies, les unes prennent parti pour celle qui a porté l'anathème, les autres pour celle qui ‹ n nélrfr ipptr, les autres gardent la nculraliti à l'ég ird ‹|‹ › deux sa urs ennemies cl continuent à communiquer tn *w ris* aussi bien avec

les deux rivales qu'avec leurs amies et leurs ennemies respectives. De même, les amies de l'une ne rompent pas avec les amies de l'autre ni avec les neutres. On ne tient aucun compte du 5· canon de Nicée. Les exemples abondent. Le plus remarquable, qui dure depuis soixante-six ans. est le cas de l'Église bulgare, analhémalisce par le patriarcal œcuménique en 1872. 'laudis cpie les aulocéphalies de langue grecque ont adhéré à celle sentence, les autres Eglises ont continué a communiquer aussi bien avec les Bulgares qu'avec les Églises de langue grecque. Dc même, de 1898 à 1909, il y cul schisme entre le patriarcat d'Antioche et les trois autres patriarcats orientaux; mais les autres Églises ne modifièrent en rien leur attitude vis-à-vis des parties adverses, qui, à leur tour, en firent autant à leur égard. Dc nos jours, la confusion la plus grande règne sur celte question dc la communion ccdésiastique par rapport aux diverses hiérarchies russes. Certaines Églises communiquent avec les quatre principales hiérarchies russes : patriarchisles, synodaux, eulogiens, carlovilziens; les autres avec trois d'entre elles, les autres avec deux, les autres avec une, sans que cela modifie en rien leur altitude à l'égard des autres aulocéphalies. On a vu le patriarcat œcuménique accorder scs bonnes grâces également aux patriarchistcs el aux synodaux russes, qui s'analhémalisent mutuellement, aux eulogiens cl aux carlovitzicns, qui faisaient de même.

Bref, les relations entre les Églises autocéphales ressemblent, dc nos jours, aux relations de nation à nation. Elles peuvent aller de l'alliance et de l'entente cordiale jusqu'à la rupture complète et à la guerre ouverte, en passant par les phases intermédiaires : froideur, relations tendues, retrait des ambassadeurs et rupture des relations diplomatiques. Et cela est logique, puisqu'on réalité il ne s'agit pas d'une seule Église mais de plusieurs sociétés religieuses distinctes ct autonomes.

Par là s'expliquent aussi les manquements à la cinquième règle énoncée plus haut. On ne sc soucie pas de consulter les Églises-sœurs quand il s'agit de régler une affaire importante, ou de leur communiquer les décisions prises. C'est ainsi qu'en 1925 l'Église roumaine s'est muée en patriarcat sans avertir ni le patriarcal œcuménique ni les autres Églises. Quant à la convocation d'un nouveau concile œcuménique, des tentatives ont été faites ù plusieurs reprises depuis 1868 jusqu'à nos jours pour preparer une assemblée de ce genre. Aux invitations faites dans ce but par le patriarche œcuménique, plusieurs Églises n'ont pas répondu; d'autres se sont prononcées contre l'opportunité, ou même ont fait valoir l'impossibilité d'aboutir à In réunion d'une assemblée vraiment œcuménique. On a bien eu. en 1923, un Congrès *panorthodoxe,* mais il portait mal son nom, car toutes les Églises n'y étaient pas représentées. Ce n'était egalement qu'une conférence orthodoxe partielle qui se réunit au Mont-Athos en 1930, en vue de préparer un *présynode,* προσύνοδο , prélude du synode œcuménique toujours attendu. Mais le présynode lul-mêmc, convoqué pour 1932, a été remis s/nc *die.* Il ne faut pas oublier, du reste, que les Églises autocéphales ne sont pas libres de leurs mouvements cl ne peuvent communiquer entre elles â leur gré. Elles doivent compter avec l'autorisation du pouvoir séculier, qui les maintient sous sa tutelle, comme il sera expliqué plus loin.

/r λλ' sciitsxtk firxAxr/y lst L'üiut£ discipu- 'Y.i//.'A*p. r RtTukl r,E. — Dans l'Église cal holique, l'unité de la législation canonique découle tout naturellement de l'unité do gouvernement. Le pape est la suprême autorité législative qui veille à l'uniformité de la discipline générale tout en laissant subsister de légitimes coutumes locales. On ne peut s'attendre à trouver une pareille uniformité dans les Églises autocéphales de rite byzantin. Ces Églises, en effet, sont étroitement soumises pour la plupart au pouvoir séculier, qui ne se fait pas faute de légiférer en matière ecclésiastique. Lc césaropapismc législatif est un héritage de l'ancienne Église byzantine. Ccllc-d possédait sans doute un recueil officiel dc lois ecclésiastiques constitué par les canons apostoliques, les canons des anciens conciles œcuméniques cl locaux ct les décrets dc certains anciens Pères, dont nous trouvons l'énumération dans le canon 2 du concile *in Trullo.* les 102 canons du concile *in Trullo* lui-même, toujours considéré comme œcuménique, les 22 canons du second concile de Nicée dc 787, les canons des deux conciles photiens dc 861 ct dc 879-880. En même temps que l'Église ct à côté d'elle, les basilcls byzantins n'avaient cessé dc légiférer en matière ecclésiastique par leurs novelles. Après le VII* concile œcuménique, les patriarches byzantins, devenus en fait les vrais papes de l'Orient, commencèrent, dc leur côté à donner des réponses canoniques officielles aux prélats qui les interrogeaient ct â porter de nouveaux canons, comme faisaient les papes par leurs décrétales pour les Églises d'Occident. Tout cela constituait un assemblage fort bigarre ct compliqué dont on ht des résumés sous le nom dc *nomocanons* ct dc *syntagmata.* I.'élément principal de toute cette matière canonique était évidemment la législation des anciens conciles ct des anciens Pères. C'est celte partie que les grands canonistes du xn* siècle, Zonaras, Balsamon, Arislène, commentèrent par le détail. Ces commentaires devinrent classiques non seulement pour les canonistes de l'époque byzantine, mais encore pour ceux dc la période moderne. C'est également cette partie qui, parce qu'elle se présentait avec l'estampille œcuménique, a passé aux Églises autocéphales issues de l'ancienne Église byzantine, ct c'est a son sujet qu'il y a lieu de sc demander si elle représente encore de nos jours un élément canonique commun à toutes les Églises. Les théologiens ct canonistes gréco-russes qui parlent de l'unité canonique des Églises autocéphales font sans nul doute allusion à cette partie de l'ancienne discipline dc l'Église byzantine. Qu'en est-il en réalité? Un canoniste russe va nous répondre pour la principale des Églises autocéphales, l'Église russe. Voici ce qu'écrivait en 1912 N. Souvorox dans la quatrième édition de son *Manuel de droit ecclésiastique :*

Une question capitale se pose relativement à la valeur pratique que possèdent toutes 1rs règles empruntées d'une manière générale â Byzance, c'est-à-dire ct 1rs canons ct 1rs articles canoniques cl les lois impériales. L'idée qui présida à l'édition imprimée dc la *Kormtaia Kntga* («= le *livre du gouvernail,* le Πηδάλιον des Grecs ou *Corpus juris* officiel dc l'Eglise byzantine) était juins nul doute d'introduire dans l'usage commun dc l'Eglise un recueil officiel, publié par l'autorité ecclesiastique el par suite exhaustif des règles pratiques du droit ecclésiastique, a l'exclusion complète non seulement dc tous les statuts ou règlements dr provenance russe, mais aussi de* éléments byzantins non Insères dans la *Knrmfaia,* comme les commentaires de Balsamon cl In plus grande partie des commentaires dr Zonaras... Nos Pères voyaient effectivement dans la *Kormlaia Kniga* prise ‹l ms sa totalité les règles des apôtres ct des saints Pères. Pourtant, il était absolument impossible de s'en tenir pratiquement à cc point de vue, attendu que dans la *Kornilaia* étaient renfermés non seulement les règles canoniques portées à différentes époques cl pour divers cas particuliers, non seulement les lois ecclésiastiques de* empereurs byzantins, mais des codes entiers de droit civil rt criminel (Législation mosaïque, *Ecloga, Prochlron),* (pii sccontredirent l'un l'autre et s'excluent mutuellement. En outre, ils auraient toujours présenté la grosse difficulté dc no pas concorder avec l'état de la législation russe cl d'aller nu delà du cercle des attributions des organes dr l'administration ecclésiastique, même en donnant à ces attributions toute l'ampleur qu'elles avalent au Moyen Age...

Dans la seconde moitié du XVIII· siècle, le synode, dans l'instruction donnée à son représentant a la commission

établir par Catherine II, insista encore tant qu'il put pour obtenir la continuation par l'autorité impériale des canon* des *rpt concile* œcuménique* et de* neuf conciles locaux ainsi que drs lois grecques. Mai*, d'une manie! c générale, la pratique ecclésiastique fut déterminée non par les règles de* apôtres ct des Père*, mai* par l'usage développe au coûts de* siècles ou par le* lois d'origine nationale qui n'avaient pas été jugée* dignes d'entrer dan* la *Kormfaia.* Celle-ci. dr cette manière, tout en tenant Heu pratiquement de recueil du droit en vigueur, servait ïi peine en réalité de source subsIdiaire ou auxiliaire; rt cela doit s'entendre de tout son contenu, sans distinction des canons cl drs lois, des article* canoniques rt de* commentaire*. Le Saint-Synode s'efforce habituellement dr baser ses sentences judiciaires sur les règle* canonique*, donnant ainsi à comprendre (pie, tout au moins pour la pratique judiciaire, les canon* sont non la source subsidiaire mai* la source principale et fondamentale. Mais, en fait, il est diniclIc de trouver un canon qui puisse s'appliquer littéralement à la pratique contemporaine, même dans 1rs jugements, en particulier pour ce qui regarde le* châtiment* pour les délits ecclesiastique*. D'ailleurs, même s'il sc rencontrait un petit nombre de canons susceptibles d'une applicat lon littérale, leur valeur pratique dépendrait non du fait dr leur insertion dans le *Livre des canons,* ni même de cc qu'ils ont été portés par un concile œcuménique quelconque (car autrement on ne comprendrait pas I>ourquoi la majorité des canons ne sont pas observé* dans la pratique), mais de cc qu'ils ont été reçus, assimilés par la vie ecclésiastique russe ct sont devenus une partie du droit ecclésiastique national de la Hussle.cn comblant ses lacunes. ...Phi* la législation ecclésiastique nationale sc développe ct tend â tout embrasser, plus l'importance des règle* byzantine* diminue même comme source subsidiaire, pour la solution de* cas pratiques, ct il pourra arriver que cette importance se réduise a cc que le pouvoir législatif d'une Eglise locale ne verra dans les ancien* canons que la base historique commune pour organiser le nouveau droit ecclésiastique et ne les prendra en considération que lorsqu'il s'agira de formuler une nouvelle loi. *Kurz cerkovnayo prava,* P éd., Pclcrsbourg, 1912. p. 184-186.

Ce que vient de dire le canoniste russe pour son Église vaut aussi dan* une bonne mesure pour les autres Églises autocéphalcs, y compris le patriarcat œcuménique. Sans doute on professe un profond respect pour la vénérable législation de l'ancienne Église byzantine. On en imprime le recueil avec des commentaires anciens ct nouveaux; mais ce recueil ne représente qu'une petite partie des lois en vigueur, et dans ccttc partie même on fait pratiquement un choix : i) y a les canons qu'on observe ct il y a ceux qu'on n'observe pas; ct comment les observerait-on tous, puisqu'il y en a qui se contredisent (tout comme dans l'Église catholique, d'ailleurs, avant la récente codification). Nous avons signale déjà quelques-unes des principales entorses données de nos jours à la législation œcuménique. Les statut* organiques de la plupart des Églises autocéphalcs sont en fait des lois qui ont été imposées par le pouvoir séculier ct où les infractions aux anciens canons ne sont pas rares. Nous en reparlerons à propos des relations des Églises el de l'État. Nous avons vu quel cas on faisait des canons réglant la communion Intereccl ésiastique. Bref, si l'on sc place au point de vue de l'ancienne discipline, que Ton considère en théorie comme obligatoire parce qu'émanant des premier* conciles œcuméniques ct des conciles locaux approuvés par eux, on peut affirmer (pic chacune des Églises autocéphalcs sc meut plus ou moins dans l'illégalité ct l'antlcanonicité. C'est cc que fal*airnt remarquer récemment les partisans de l'Église synodale russe aux patriarchistes, qui leur reprochaient d'admettre le mariage des évêques contrairement à la législation du concile *in Trulto.* Ils n'avaient pas de peine a énumérer une série d'anciens canons ouvertement violes par leurs adversaires. Pour se tirer «le l impasse où elles *c trouvent sous ce rapport —car en théorie, seul un concile œcuménique peut abroger ou modifkr le* décrets des conciles œcuméniques — les Églises autocéphalcs n'ont d'autre ressource (pie de préjuger l'approbation d'un futur concile œcuménique pour les libertés qu'elles prennent vis-à-vis de tel ou tel ancien canon. C'est la conséquence inéluctable de l'absence de toute autorité commune permanente ayant le pouvoir de légiférer pour tous et d'adapter In discipline aux besoins des temps et des lieux. On volt dès lors à quoi se réduit l'unité canonique des Églises autocéphalcs. Elle ne concerne que la partie des anciens canons qu'on observe encore d'une manière plus ou moins approximative ct certains usages empruntés à l'ancien droit byzantin et passés dans la pratique commune. Sur la législation matrimoniale il existait naguère des divergences assez notables entre l'Église russe ct l'Église grecque. De nos jours, l'uniformité est en train de s'établir spécialement pour cc qui regarde les nombreux cas de divorce. Cf. l'article Ma iu a g e d a n s l 'É g l i s e g b é c o - b u s s e, t. ix, col. 2317-2335.

Si entre les Églises autocéphalcs l'unité disciplinaire est fort imparfaite, il faut reconnaître, par contre, que l'unité rituelle ou liturgique est ù peu près complète. Cela vient sans doute de ce que sur cette partie du ressort ecclésiastique l'in fluence du césaropapisme a été ά peu près nulle. Dès le haut Moyen Age, l'Église byzantine réussit à imposer scs rites et ses usages liturgiques à toutes les Églises orientales demeurées fidèles aux définitions de Chalcédoine et â les transmettre aux peuples slaves venus à la foi chrétienne à partir du IXe siècle. Les livres liturgiques byzantins furent d'abord traduits en slavon, plus récemment en d'autres langues : roumain, finnois, esthonien, chinois, etc., sans parler du géorgien, beaucoup plus ancien comme langue liturgique que le slavon lui-même. Cette unité rituelle s'est assez bien maintenue, ce qui n'exclut pas certains usages particuliers introduits au cours des siècles dans telle ou telle Église particulière. L'Église qui s'est permis le plus d'innovations paraît être l'Église russe. Elle a complètement modifié l'ofllce du dimanche de l'orthodoxie, élaboré un rite du sacre des empereur* sensiblement différent du rite byzantin. Ccs changements ne sont pas négligeables, parce qu'ils ont une portée doctrinale. Les Grecs, eux aussi, dans de récentes éditions des livres liturgiques, ont fait quelques additions et suppressions dans le but de mettre en relief leur doctrine sur l'épiclèse eucharistique et d'écarter des témoignages gênants sur la primauté de l'évêque de Home. Mais ccs petites modifications ne détruisent pas l'unité de rite. Pour cette raison, l'appellation la plus satisfaisante qu'on puisse employer pour désigner l'ensemble des Église* qui constituent l'Église gréco-russe est celle-ci : *Les Églises autotf· pliâtes de rite byzantin.*

III. Le s c h i s m e b y z a n t i n e t l e m a g i s t è r e e c c l é s i a s t i q u e. — L'Église a pour mission primordiale d'enseigner aux hommes la vérité révélée. C'est l'ordre que Jésus-Christ lui a donné en lui promettant sa perpétuelle assistance pour la préserver île toute erreur. Joa., xvi, 13: Matth., xxvm, 18-20. Aussi salut Paul appelle-t-il l'Église la colonne et la base de la vérité -. I Tim., m, 15. Pour l'Église, enseigner la vérité révélée, cc n'est pas seulement l'exposer et la transmettre, c'est aussi l'expliquer, l'éclaircir en formules équivalentes adaptées aux besoins des temps et des lieux, en montrer des aspects restés d'abord inaperçus; c'est la défendre contre les multiple* erreurs qui peuvent surgir. Par l'histoire des huit premiers siècles nous voyons que c'est bien de cette manière que l'Église a compris sa mission doc trinale. Mai* son histoire ne s'arrête pas au îxe siècle. L'Église doit poui suivre son œuvre jusqu'à la fin du monde » n enseignant toujours la même vérité révélée el en l.» vengeant des erreurs nouvelles.

Or. *i non* jetons le* yeux *ur l'Église byzantine, à

partir du jour où elle a été séparée m fait ‹!‹· l'Église romaine ct sur l'ensemble des Eglises autocéphalcs actuelles, que constatons-nous? La majorité «les théologiens gréco-russes de nos jours nous fournit la réponse que nous avons déjà signalée plus haut en parlant de l'unité de foi : Depuis le VII' concile œcuménique tenu à Nicée en 7H7, la voix infaillible de l'Église universelle ne s'est fait entendre ni pour porter une nouvelle définition dogmatique, ni pour dlrimer l'une ‹les innombrables controverses cjni se sont élevées depuis cette date, ni pour condamner d'une manière péremptoire et définitive quelqu'une des nombreuses hérésies nouvelles qui sont venues battre en brèche la vérité révélée. Depuis sa séparation d'avec l'Église romaine, l'Église byzantine et gréco-russe n'a fait aucune acquisition dogmatique. Voilà le fait. Chose plus grave, celte Église est actuellement, comme elle a été dans le passé, comme elle sera dans l'avenir tant qu'elle restera cc qu'elle est, c'est-à-dire séparée de l'Église romaine, dans l'incapacité radicale de porter une nouvelle définition dogmatIque cl de dirimer d'une manière définitive une controverse doctrinale quelconque; et cela de l'aveu d'un grand nombre de ses théologiens parmi les plus renommés et en vertu des principes dont ils se réclament. La même conclusion ressort aussi d'une façon évidente de l'histoire d'un passé millénaire. Après la destruction de l'unité sociale, le résultat le plus tangible du schisme byzantin au point de vue ecclésiologique a été de dépouiller l'Église gréco-russe de tout magistère infaillible ct de la réduire au perpétuel flottement des opinions théologiques. aux variations indéfinies sur tout ce qui n'a pas clé expressément arrêté par le magistère de l'ÉglIse des huit premiers siècles.

Nous connaissons déjà l'expédient auquel ont eu recours beaucoup de théologiens dissidents pour atténuer la portée d'une pareille constatation. Ils ont prétendu que les sept premiers conciles œcuméniques avaient tout défini ou. du moins, avaient défini tout ce qui était nécessaire. Mais cette affirmation ne tient pas devant les faits, devant les essais multiples tentés par l'Église dissidente, depuis la séparation, pour arriver à une solution définitive des points controversés avec les Latins; pour définir la doctrine orthodoxe contre les nombreuses erreurs écloses depuis le ixr siècle; pour rédiger de véritables confessions de foi. des livres symboliques proprement dits exposant la dogmatique immuable de l'orthodoxie orientale; pour réunir enfin un véritable concile œcuménique parlant avec une autorité Infaillible à l'Église entière.

/. l.'RlILISE alïErn.iiVXXE N'A Pi- MtSOCPRE P'I NE MANDEE PfiEINITJI E A EC(NE PE3 QCESTIONS CONTKmE/IXEPX .‹ VEC h EEMXh CATHOUQl E. MMX A PAIT PRKEVK PE VARIATIONS PEKPfiTlEbl.EX XI RCRM et ne PE cEx qeestions Tout comme l'Église gréco-russe, l'Église catholique sc glorifie de retenir toutes les définit ions dogmatiques proprement dites des sept premiers conciles œcuméniques, t'n des principaux théologiens russes du xixe siècle, auteur du manuel de théologie Je plus répandu dans les séminaires ct les académies ecclésiastiques russes ct reçu également dans plusieurs autres Églises autocéphalcs. Macaire Boulgakov, après avoir posé en principe que la véritable Église est celle qui conserve fidèlement cl sans aucun changement la doctrine infaillible de l'ancienne Église universelle, ne trouve à reprocher à l'Église catholique que deux nouveautés qui seraient contraires à cet enseignement infaillible, à savoir l'addition du *FHîoque* au symbole ‹le Nicêc-Conslantinopic et la primauté de juridiction de l'évêque de Borne sur l'Église universelle. Mais quel est le concile œcuménique. parmi les sept premiers, qui a porté une définition expresse et directe sur les deux points indiqués?

I® *Le Filiogue.*— Sans doute, plusieurs de ces conciles ont approuvéexplicitemcnt le symbole de Nicéc-Constantinoplc sans* l'addition ». Mais affirmer simplement que le *Saint-Esprit procède du Père* n'est pas nier qu'il procède aussi du I ds. ProcÎde-t-ll aussi du Fils? Sur cette question aucun des sept conciles œcuméniques n'a rédigé de définition expresse ct directe. Tout ce qu'on peut dire c'est que les Pères du VII· concile œcuménique approuvèrent tacitement et ne trouvèrent rien à redire à la profession de foi de l'oncle de Photius, Taraise, patriarche de Constantinople, affirmant que le *Saint-Esprit procède du Père par le Fils,* Avant d'accuser l'Église catholique d'enseigner une nouveauté en disant que le Saint-Esprit procède du Père ct du Fils comme d'un seul principe, n'y aurait-il pas lieu de se demander si la formule de Taraise : *Il procède du Père par le Fils* ne revient pas au même que la formule latine : *Il procède du Père et du Fils?* C'est à cette solution que Grecs et Latins arrivèrent après les discussions du concile de Florence. C'est la même afllrmation qu'après une controverse de plus de mille ans plusieurs théologiens russes contemporains, avec l'approbation non dissimulée du Saint-Synode, ont répétée ct répètent clans leurs discours et dans leurs écrits.

Ccttc controverse sur la procession du Saint-Esprit, qui a été la grande base dogmatique du schisme byzantin durant de longs siècles, fournit une preuve apodictique de notre thèse. Car les théologiens ct les polémistes dissidents ont mis sur pied une quinzaine d'explications divergentes et plus ou moins contradictoires de la formule communément, quoique non exclusivement, adoptée par les anciens Pères grecs : Le *Saint-Esprit procède du Père par le Fils;* parmi elles se trouve l'explication catholique du concile de Florence. Voir Jugfie, *Theologia dogmatica dissidentium orientalium,* t. n. p. 192-196. S'il v a un point que l'Église byzantine dissidente aurait dû trancher pour ses fidèles, n'est-ce pas celui-là? Elle a plusieurs fois essaye, mais elle n'y a pas réussi. Bien n'est démonstratif de son impuissance a terminer une controverse quelconque comme ccs perpétuelles variations sur la première et la principale des questions dogmatiques débattues dès l'origine du schisme.

2° *La primauté du pape.* – Pour ce qui est de la primauté de juridiction du pape, dont parle le théologien Macaire. remarquons, tout d'abord, qu'au début l'Église byzantine n'a pas rompu aver le pape à cause de l'aflirmation de sa primauté universelle, mais à cause de la violation de certains anciens canons, de l'usage du pain azyme, de l'addition et de la doctrine du *Filiogue,* etc. Encore au xv* siècle, l'un des principaux théologiens byzantins,SvméondeThcssalonique, grand adversaire des Latins, écrivait ce quisult:«Nous n'avons pas à contredire les Latins lorsqu'ils revendiquent In primauté pour l'évêque de Home. Gela ne peut nuire à l'Église. Qu'ils nous montrent seulement que le pape persévère dans la foi de Pierre, qu'il est vraiment son successeur sous cc rapport el nous lui accordons tous les privilèges de Pierre ct nous le reconnaissons pour le chef, la tête et le pontife suprême. Les titres, la tradition écrite les décerne aux patriarches de Home. Ge siège est apostolique el celui qui l'occupe est dit le successeur de Pierre, s'il est attaché à la vraie foi. *Personne de ceux gui pensent et parlent selon la vérité ne contredira à cela.,.* Que l'êvèque de Home professe seulement la foi de Silvestre, d'Agathon, de Léon, de Libère, de Martin cl de Grégoire, et nous le proclamerons vraiment apostolique el nous le considérerons comme le premier des pontifes cl nous lui obéirons non seulement comme à Pierre, mais comme au Sauveur lui même. *Dialogus contra harreses,* c. xxm, */'. (i.,* t. CLV. coL 120-12L

S'il revenait de nos jours. Syméon serait bien étonné d'entendre d'unanimes protestât ions contre cc qu'il considérait comme une vérité évidente attestée par l'antique tradition, à savoir la primauté universelle de droit divin dc l'évêque dc Home, successeur de saint Pierre. Or, c'est lui qui a raison. Comme nous l'avons établi à l'article Primauté dans les Églises séparées d'Orient, t. xin. col. 358-367, encore au ix* siècle l'Église byzantine prise dans son ensemble proclamait la vérité évidente dont parle Syméon. D'autres l'ont reconnue, même après lui, par exemple Georges Scholarios. *Cf. ibid.,* col. 371. Mais aussi d'autres théories ont surgi. Les théologiens dissidents ont enseigné successivement, et quelquefois en même temps, la primauté canonique dc juridiction, la penlarchic monarchique ct la penlarchic égalitaire, pour cn arriver de nos Jours à une simple primauté d'honneur d'origine canonique. Au concile dc Florence, les prélats grecs signèrent le décret d'union, qui définissait la primauté universelle dc juridiction de droit divin. Comme pour le *Filioque,* l'Égiise gréco-russe s'est montrée impuissante jusqu'ici à donner une solution nette cl définitive sur la question dc la primauté romaine. Plusieurs parmi scs meilleurs historiens et théologiens actuels donnent â la fois raison ct tort â Syméon dc Thcssalonlquc sur cc chapitre. Encore ici nous sommes en plein chaos, cn pleine incohérence. Et cependant il s'agit de la question qui, au témoignage de beaucoup dc dissidents, est la seule, â l'heure actuelle, qui fasse vraiment obstacle au rétablissement de l'union avec l'Égiise romaine.

3® *Autres points controversés.* — Si sur 1rs deux points principaux nous trouvons une pareille variété d'opinions, il n'est pas étonnant que le même phénomène sc remarque pour tous les autres sujets de controverse qui se sont élevés au cours des siècles entre catholiques latins cl orientaux dissidents. Pour les variations dc l'Égiise gréco-russe sur l'immaculée conception, voir l'article Immaculée Conception en Orient après le coNciiJ d'Épiiése, t. vu, col. 893-975. Sur i'éplciêse eucharistique, voir Éihclèse, t. v, col. 193-300. Sur le purgatoire ct les lins dernières en général, voir l'article Purgatoire dans l'Église gréco-russe APRÈS LE CONCILE DE FLORENCE, t. XIV, COL 1326-1352 cl le travail paru dans les *Échos d'Orient,* t. xvn, 1911 : *La doctrine des fins dernières dans l'Église gréco-russe. Le jugement particulier. L'époque de ta rétribution:* cl aussi un aperçu d'ensemble dans le t. iv dc notre *Theologia dogmatica dissidentium orientahum,* p. 9-202. Nous avons déjà fait allusion plus haut el aux variations invraisemblables dc l'Égiise grecque et de l'Égiise russe sur la validité du baptême par infusion ct du baptême des hérétiques cn général ct au désaccord qui existe encore actuellement sur cc point entre ces deux Églises. Toutes ces variations sonl indiquées dans le t. m de la *Theologia orientalium,* ρ. 73-80, 89-97, 103-125. On trouvera dans le même tome. p. 232-256, les opinions divergentes pour tout ce qui regarde les divers aspects dc la quest Ion des azymes. Sur k· sacrement de mariage ct la question du divorce dans les Églises autocéphalcs l'essentiel a été dit à l'article Mariage dans l'Église gréco-russe, t. ix, col 2323-2330.

Inutile de s'arrêter aux points controversés de moindre importance. Nulle part nous ne rencontrons, du côte dc l'Égiise gréco-russe, une doctrine fixe et stable, mais une multiplicité d'opinions divergentes ou contradictoires, parmi lesquelles ligure toujours la thèse catholique avec un bon nombre de partisans, soit anciens, soit contemporains. Cela n'empêche pas cha‹ un des théologiens dissidents de présenter sa théorie comme l'rxpresston de la véritable orthodoxie, comme l'enseignement Immuable dc l'Égiise orthodoxe. On cn vient ainsi â constater la vérité de l'assertion dc certains Russes contemporains « qu'il y a autant d'orthodoxies (pic dc théologiens dc marque dans le monde orthodoxe ». Cf. *Theologia orientalium,* 1. il, p. 21 21. Basile Bolotov (t 1900), qui s'occupa beaucoup dc la question du *FiUoque* sur la fin dc sa vie el délivra l'Égiise russe du dogme photien dc la procession *a Pâtre solo* par ses critiques sans réplique, a fait le procès de ces théologiens qui voudraient faire passer leurs opinions particulières pour la doctrine officielle dc leur Eglise. *Kevuc internationale dc théologie,* 1899, p. 585.

Somme toute, on reproche à l'Égiise catholique d'enseigner des doctrines erronées cl hérétiques sur une foule de questions que les sept premiers conciles œcuméniques n'ont pas tranchées, alors qu'on est soi-même incapable de décider où est l'erreur el où est la vérité; alors qu'on est obligé de convenir : 1° que seul un concile œcuménique peut donner sur ces questions une solution définitive; 2° que ce concile œcuménique n'a pas encore eu lieu; 3° qu'une bonne partie des théologiens dissidents ont soutenu ou soutiennent encore ce qu'on reproche aux catholiques.

//. Depuis la consommation du schisme au siècle. l'église oréco-russe vâ pu rédiger AUCUNE PROFESSION DE FO! INFAILLIBLE. AUCUN LIVRE SYMBOLIQUE PROPREMENT BIT. — I/impuissance doctrinale de l'Égiise gréco-russe n'éclate pas seulement sur le terrain de la polémique anticatholique. Elle est manifeste aussi dans la lutte menée contre les erreurs ct les hérésies nouvelles écloses depuis le xie siècle soit à Byzance même, soit cn Occident, mises à part les controverses proprement gréco-latines. En particulier, cette Église a vainement essayé de rédiger des exposés définitifs de l'orthodoxie contre les erreurs protestantes.

Au xiv* siècle, une grande controverse intestine divisa l'Egiise byzantine cn deux camps. Adversaires et partisans de Grégoire Palamas sc disputèrent un siècle durant. D'abord officiellement condamné par le patriarche œcuménique .Iran XIV Calécas (1331-13 17) cl rejeté par les esprits les plus éclairés, le palamisme fut imposé à l'Égiise par la force brutale de l'usurpateur Jean Cantacuzènc. H triompha si bien par l'évincernent systématique de tous les prélats anlipalamiles. qu'il parut bientôt faire corps avec l'orthodoxie elle-même. Gomme nous l'avons dit plus haut, col. 1-111, on cn inséra les formules dans Pollice du dimanche de l'orthodoxie. Malgré celle consécration officielle, les dogmes palamilcs ne lardèrent pas ù être abandonnés et bientôt publiquement combattus par la plus grande partie des théologiens gréco-russes. Les plus récents manuels de théologie russes et grecs les contredisent ouvertement. Cf. l'article Palamite *(Controverse),* 1. xi, col. 1810-1818.

Au xvn® siècle, l'Église gréco-russe parut s'opposer victorieusement aux hérésies protestantes. En dehors dc nombreux conciles particuliers, qui condamnèrent les novateurs, les quatre patriarches orientaux furent d'accord pour approuver, a un moment donné, deux exposés officiels de l'orthodoxie orientale, qu'on aurait pu croire définitifs; nous voulons parler de la *Confession orthodoxe dite de Pierre Moghila* el dc la *Confession de Dosithée* ou *Lettre des patriarches.* Sur celte dernière, voir art. DosmrÉE, t. iv, col. 1791 sq. Mais nous avons montré à l'article Mogiiila, 1. x, col. 2070-2081, que le premier document avait été renié par son auteur aussitôt après son approbation par les patriarches (16-13), â cause des corrections opérées parle théologien grec Mélèce Syrigos, ct nous avons mi avec quelle désinvolture avait été traité le second en 1838 et cn 1810 par le métropolite de Moscou, Philarète Drozdov et par le Saint S\node russe, l xn coL 1392. De plus, ce que nous

n'avons pas encore dit cl cc dont In plupart des théologiens dissidents ne paraissent pas s'être aperçus, c'est que Doslthéc, dans une seconde edition qu iIdonna dc sa *Confession de foi* en 1600, modifia complètement l'article xviu, relatif à l'existence d'une peine temporelle duc au péché pardonné cl d'un état intermédiaire entre le ciel ct l'enfer. Explicitement affirmées dans la rédaction approuvée par le synode dc Jérusalem dc 1672, ces deux vérités ne sont pas moins explicitement rejetées par Doslthéc dans l'édition de 1690. Or, ce n'est pas le texte corrigé, mais la rédaction première de 1672que les patriarches orientaux envoyèrent aux Eusses cn 1723 comme l'expression dc la pure orthodoxie. On arrive ainsi à constater que ccs deux fameuses confessions de foi du xvn· siècle, qu'un bon nombre de théologiens gréco-russes ont considérées ct considèrent encore comme des livres symboliques proprement dits, comme des documents infaillibles au même litre que les définitions des sept conciles, ont été reniées en certaines dc leurs parties par leurs auteurs eux-mêmes.

Il faut ajouter que ces deux confessions, dans le texte qui a élé approuvé par les patriarches orientaux, se contredisent l'une l'autre sur plusieurs points. C'est ainsi que la confession de Moghila nie l'existence de toute peine temporelle après la mort et de tout état intermédiaire entre le ciel el l'enfer, tandis que la confession de Doslthéc enseigne le contraire. La première ordonne de reconfirmer les apostats, la seconde de les réconcilier par le sacrement dc pénitence. Tandis qua Doslthéc reconnaît explicitement la validité du baptême des hérétiques, la confession orthodoxe de Moghila corrigée par Syrigos exige pour la validité du sacrement la foi orthodoxe au mystère de la Trinité. La même retarde la béatitude des âmes saintes jusqu'au Jugement dernier, alors (pie la confession de Doslthéc est pour la rétribution immédiate.

///. L'ÛOMSE GHECO-EUSSE EST PAXS L'IMI'UIS· SAXCK tlΛ b!CALE bh ItEVXlR UX XUVVEAÜ COXCILE •EcvMExtqvt. — Le concile œcuménique a pour l'Eglise gréco-russe une importance beaucoup plus grande que pour l'Église catholique. C'est, en cflcl, pour elle la seule autorité commune qui puisse porter des décrets obligatoires pour chaque Église particulière, le seul organe infaillible du magistère ecclésiastique capable de dlrimcr cn dernier ressort les controverses doctrinales. Sans concile œcuménique, l'Église gréco-russe est, de fait, privée do tout magistère ecclésiastique infaillible. Pour l'Église catholique, au contraire, le concile œcuménique, bien qu'il puisse être très utile, n'est jamais indispensable, à cause du pouvoir de juridiction plénier et immédiat et de la prérogative de l'infaillibilité personnelle de l'évêque de Home, successeur de saint Pierre.

Or, depuis la consommation du schisme byzantin au xr siècle, l'Eglise catholique, qui peut, â la rigueur, se passer des conciles œcuméniques, cn a réuni douze, tandis <pie l'Eglise gréco-russe, pour qui le concile œcuménique est un organisme vital indispensable, n'en a connu aucun (?hose plus invraisemblable, la théologie du concile œcuménique n'existe pour ainsi dire pas dans celte Église. Ses théologiens n'arrivent pas a s'entendre sur h's conditions cl les prérogatives d'une pareille assemblée. C'est pourquoi ils cn parlent très peu, ou même se taisent complètement A son sujet ; on ne trouve â peu près rien sur le concile œcuménique dans la littérature théologique de l'orthodoxie orientale.

SI les théologiens gréco russes ne s'entendent pas entre eux sur les conditions cl les prérogatives du concile œcuménique, cela vient de ce qu'aucune des assemblées de ce genre reconnues par eux n'a déterminé d'une manière précise ces conditions ct ces prerogati vos. Or, du point de vue de l'orthodoxie orien talc, seul un concile œcuménique peut statuer d'une manière infaillible sur les conditions dc l'œcuménirlté. Aussi comprend-on que quelques-uns de ccs théologiens, pour être sûrs d'avoir un vrai concile œcuménique, exigent que celte assemblée soit calquée sur le modèle des sept premiers conciles en tout et pour tout et (pic le pape dc Home y soit représenté.

1° *Question de la présence du pape de Home* La question de la nécessité de la présence de l'évêque dc Home pour former un véritable concile œcuménique mérite d'attirer notre attention, car elle en suppose une autre plus générale ct plus importante, sur laquelle les théologiens gréco-russes ne s'entendent pas non plus. Cette question est celle-ci :« L'Église gréco-russe, constitue t-clle, A elle seule, l'Église universelle, la véritable Église fondée par Jésus-Christ; ou bien n'en est-elle qu'une partie?» Le fait même que les théologiens dissidents en soient encore a se poser une pareille question cl qu'ils ne soient pas d'accord sur sa solution est vraiment suggestif. Il cn est cependant ainsi. Par la voix d'un bon nombre dc ses théologiens, elle affirme sans doute qu'elle appartient a l'Église universelle fondée par le Sauveur. mais elle ajoute qu'elle n'en constitue pas la tota ité, qu'elle n'est qu'une partie du tout. La position dc ccs théologiens peut se résumer ainsi :

L'unité visible de l'Église universelle n été brisée au xi· siècle. L'Église gréco-russe, dite *Église orientale,* ne forme pas, à elle seule, la totalité dc la véritable Église fondée par Jésus-Christ. Elle n'en est que la partie la plus saine, celle qui a conservé l'ancienne tradition indemne dc tout alliage humain. L'autre partie dc l'Église universelle est l'Église d'Occidcnt. Par Église d'Occidcnt il faut entendre, scion les uns, la seule Église romainc-cathollquc; d'après les autres, également les Églises protestantes, au moins celle d'entre elles qui a conservé l'épiscopal, a savoir l'Église anglicane. Tant que durera le schisme entre les deux Églises il ne pourra pas y avoir de véritable concile œcuménique. La présence dc l'évêque de Home, patriarche d'Occldcnl, est absolument requise pour qu'une assemblée conciliaire possède l'œcuménlcité. De même, la représentation des patriarcats d'Orient est indispensable pour constituer un concile œcuménique. Il suit de là que les conciles tenus en Occident depuis 787, ne sauraient être considérés comme de vrais conciles œcuméniques.

Parmi les théologiens qui ont soutenu cette thèse, il faut d'abord signaler Philarète Drozdov, métropolite de Moscou (1782-1X67), le plus célèbre des théologiens russes du xix' siècle. Cf. l'article Piiii.\hî:t e Dhozoov, t. xn, col. 1376-1398. Dans son opuscule intitulé *Iliatoques entre un chercheur el un convaincu,* composé cn 1815, il reconnaît que l'Église occidentale vient de Dieu el qu'elle fait partie intégrante de l'Église universelle; mais il déclare qu'elle n'est pas purement vraie, parce qu'au salutaire enseignement de la foi chrétienne elle a mêlé des opinions humaines fausses et nuisibles, tandis (pic l'Église orientale est la partie lapins saine de l'Eglise universelle, celle qui a conservé l'antique tradition sans mélange d'erreur et de mensonge. Le grand reproche que Philarète fait A l'Église d'Occidcnt est justement dc considérer comme exclue de la veritable Église, fondée par Jésus-Christ, sa sœur l'Église orientale, cette autre moitié de la chrétienté. La séparation des deux Églises peut sc comparer A la division des tribus d'Israël en royaume de Juda ct cn royaume d'Israël, apres la mort de Salomon. Au royaume d'Israël correspond l'Église occidentale, qui s'est séparée dc sa sœur. l'Église orientale, en définissaut, de son jugement particulier, sans la participation de I autre moitié de la chrétienté, certaines doctrines

appartenant â la fol. L'Église orientale, ajoute-t-il, serait en droit de considérer comme VI IIe concile œcuménique celui que réunit Photius dans l'église Sainte-Sophie en 879-880. Mais comme le christianisme occidental persiste â rejeter cc synode, l'Église orientale, pour conserver la concorde œcuménique, s'en tient au septénaire conciliaire, que l'Église occidentale clic-même ne peut répudier. Par contre, les synodes auxquels l'Église occidentale a attribué l'œcuminicité postérieurement â la séparation, nc sauraient être reçus comme de véritables conciles œcuméniques, parce que l'Église orientale nc les a pas confirmés par son suffrage. Le théologien russe termine en disant que sa légitime vénération pour l'Église orientale nc doit pas être prise pour une condamnation des chrétiens occidentaux cl dc l'Église occidentale elle-même. ' Conformément aux lois ecclésiastiques, je laisse l'Église particulière d'Occident nu jugement de l'Église universelle. Quant aux âmes chrétiennes, je les livre au jugement, ou plutôt à la miséricorde dc Dieu. » *Dialogues entre un chercheur et un convaincu sur Torthodoxie de l'Église orientale gréco-russe avec des extraits de l'encyclique de Photius, patriarche de Constantinople, aux sièges patriarcaux d'Orient,* Pétersbourg, I815(cn russe); traduction grecque de Théodore Valllanos, Athènes, 1853, p. 17. 85-87.

Le comte N.-A. Mouravicv, contemporain dc Philarète. qui s'est fait un nom comme théologien ct controversiste, exprime la même conception dc l'Église universelle dans sa brochure intitulée : *Parole de Torthodoxie catholique au catholicisme romain,* traduction du russe par Alexandre Popovilski. Paris, 1853, p. 36-37. Pour lui aussi, l'antique unité dc l'Église universelle a été rompue par le schisme. Impossible de réunir un vrai concile œcuménique d'un côté comme de l'autre, tant que celte unité n'aura pas été rétablie. Plus récemment, T. Stoianov, répondant à Vladimir Soloviev, qui avait écrit (pie les théologiens gréco-russes considéraient communément l'Église orientale comme constituant à elle seule l'Église universelle, déclarait qu'à celle conception moyenâgeuse les théologiens russes avaient renoncé depuis l'époque de Pierre le Grand el qu'ils n'excluaient nullement l'Église romaine de l'Église universelle.

Les nombreux théologiens russes qui. avant la guerre dc 191 I, étaient partisans de l'union avec les vieux-catholiques, n'ont cessé de répéter que l'Église gréco-russe n'était pas toute l'Église universelle mais une de ses parties. L'un d'entre eux, l'archiprêtre Svietlov, un des théologiens russes contemporains les plus féconds ct les plus originaux, résume sa doctrine sur l Église universelle dans les six propositions suivantes :

I. J oules les confessions chrétiennes sont d'accord entre elles sur les points essentiels. — 2. Les divergences qui existent entre elles, y compris celles qui regardent le dogme, ou sont inexistantes, ou ont été démesurément exagérées. 3. Le caractère hérétique des Églises occidentales n'a jamais été démontré. — •L Ccs Églises méritent le titre dc chrétiennes au même titre que les Eglises orientales. Elles font réellement partie dc l'Église universelle et nc doivent pas être considérées comme en étant séparées. — 5. Toutes les Églises chrétiennes, tant les occidentales que les orientale·. sont des Églises particulières ct les parties du tout qui s'appelle l'Église universelle. Aucune Église particulière n'a le droit dc confisquer à son prolit le titre d'Églisc universelle. 6. Les cinq propositions précédentes prises ensemble fournissent la réponse daire ct certaine â la question :< t'u se trouve l Église universelle? » ct définissent la vraie notion de celle-ci, qui |K'ul s'exprimer ainsi : · L'Église universelle est l'ensemble des Églises particulières d'Orient et d'Occident, «jiii manquent de la parfaite unité visible, *tant que le concile crcuménique ne peut t ire réuni a cause de la division extérieure de l'Église.* Elles revendiquent cependant le nom d'Églisc et de corps du Christ à cause de l'intime unité dc foi et de vie spirituelle qui est dans le Christ... Le manque d'unité visible nc détruit pas l'unité invisible. » *Khristianskoe véro-ulenie (Doctrine de la /ot chrétienne exposée du point de vue apologétique),* 3e éd., Kiev, 1910, p. 208-209.

Au demeurant, Svietlov, comme Philarète de Moscou. estime que l'Église gréco-russe est la partie la meilleure et la plus saine de l'Église universelle. Il n'en est cependant pas bien sûr et il déclare nc pas vouloir préjuger, en cette matière, le jugement même dc Dieu.

La même conception a été acceptée par certains théologiens grecs sous l'influence des Busses, par exemple par Diomède Kyriakos et .Jean Mesoloras, professeurs de l'université d'Athènes. Eux aussi soutiennent que l'unité visible de l'Église a disparu au ixe siècle par le fait du schisme byzantin. Cf. M. Jugic, *Theologia orientalium,* t. iv, p. 313-31 L

Il faut reconnaître pourtant (pie la majorité des théologiens dissidents repoussent cette conception el voient dans l'Église gréco-russe Punique véritable Église fondée par Jésus-Christ. Pour eux, l'Église catholique romaine est une Église schismatique et hérétique, et la participation du pape n'est nullement nécessaire pour constituer un concile œcuménique. Mais leur thèse est réduite à l'étal de simple opinion théologique· Entre eux el leurs adversaires, seul un concile œcuménique pourrait trancher le débat. Or, le débat porte précisément sur la constitution même du concile œcuménique, seul organe infaillible reconnu par tous.

2° *Autres questions relatives au concile.* La question de la participation de l'évêque de Home â un nouveau concile œcuménique n'est pas la seule sur laquelle les théologiens gréco-russes soient divisés. Ils le sont encore sur une foule d'autres points particuliers relatifs à ce même sujet du concile œcuménique : sur sa convocation, sa présidence, la qualité ct le nombre de scs membres; sur la conduite des Pères au cours des sessions; sur la matière des délibérations ct des décrets; sur le mode requis pour la validité de ceux-ci; enfin sur les conditions mêmes de l'infaillibilité du concile.

1. *Convocation.* — D'après les anciens Byzantins cl la plupart des modernes, le droit de convocation appartient au pouvoir civil ou, comme s'expriment la plupart, à l'empereur. La raison qu'ils en donnent est que les sept premiers conciles œcuméniques ont clé convoqués, en fait, par les empereurs. Du fait ils ont conclu au droit. La polémique anticatholique n'a pas peu contribué à fortifier cette position. On a accordé à l'empereur cc qu'on voulait à tout prix enlever au pape. De nos jours. les partisans de celle opinion la modifient en disant que le concile œcuménique devrait être convoqué par les princes chrétiens, après entente préalable. Avant la guerre, quelques Busses suggéraient que ce droit devait être reconnu au tsar de Hussic.

A côté de cette théorie césaropapistc, il y a la théorie proprement ecclésiastique, d'après laquelle le droit de convocation appartient ù l'Église, après entente préalable entre les premiers prélats des Églises autocéphales. Les partisans de cette opinion expliquent pourquoi ce furent les empereurs byzantins qui convoquèrent les premiers conciles œcuméniques. Ils agirent comme délégués de l'Église, disent quelques-uns â lu suite dc Syméon de Thrssaloniquc. Ils usurpèrent un droit qui ne leur appartenait pas, disent les autres, parce qu'à cette époque, aucun évêque, pas même celui de Home, n axait assez d'autorité pour s'imposer à toute l'Église.

Une troisième opinion cherche â concilier les deux solutions extrêmes : dans la convocation du concile œcuménique, deux facteurs interviennent : l'Église cl l'Elal. L'Église fail connaître à l'État la nécessité de convoquer l'assemblée pour dirimer telle et telle question. L'État - ou les États après examen, convoque les évêques en un endroit déterminé, sc charge des dépenses ct prend toute mesure propre à favoriser la tâche du concile; ainsi pensent le canoniste serbe Nicodèmc Milaft, *Le droit ecclésiastique dc l'Église orientale orthodoxe,* 5 80, éd. grecque, p. 110, ct le Busse P. Lapine, *Le concile considéré comme l'organe suprême du pouvoir ecclésiastique* (en russe), Kazan, 1909, p. 112 11 L

2. *Présidence.* — Pour ce qui regarde la présidence du concile, rares sont les théologiens ct les canonistes qui touchent cette question délicate entre toutes. Au xv· siècle, Macaire d'Ancyrc attribuait cette présidence à l'empereur en personne, ou, en son absence, à ses magistrats, ou encore à tel prélat désigné par lui. De nos jours, la plupart reconnaissent ce privilège au prélat qtli a la primauté d'honneur, c'est-à-dire au pape, s'il est orthodoxe, ou. à son défaut, au patriarche de Constantinople, en vertu du 28e canon du concile de Chnlcédoine.

3. *Composition.* Point d'entente non plus sur la composition du concile. Les partisans de l'ancienne théorie de la pentarehic soutenaient que, pour faire un concile œcuménique, la présence des cinq patriarches était nécessaire. Il faut voir un vestige de celle théorie dans l'opinion dc ceux qui estiment indispensable la participation du pape. Dc nos jours, l'opinion commune est que toutes les Églises autocéphales doivent être représentées au moins par quelques délégués. Mais certains paraissent exiger la présence dc tous les évêques, alors que le canoniste MilaS se contenteftiit d'une participation par document écrit, en vertu duquel les évêques d'une aulocéphalle donneraient leur sentiment sur les questions proposées, ou s'engageraient a accepter à l'avance les décisions dc l'assemblée.

L *Droit dc vote.* — Quant au droit dc vote, les anciens césaropapislcs comme Macaire d'Ancyrc, l'accordaient à l'empereur ct à ses représentants. De nos jours, l'opinion la plus commune déclare (pie ce droit n'appartient qu'aux évêques ou à leurs délégués officiels. Mais toute une école nouvelle, celle des Slavophiles russes, qui se réclame de Khomiakov, le revendique pour un certain nombre de délégués du clergé inférieur el des simples fidèles, (.elle école avait beaucoup de partisans en Hussic avant la guerre, el c'est d'après ses principes (pie fut constitue le synode panrusse de Moscou de 1917-1918. La plupart des théologiens de l'émigration russe lui restent fidèles.

5. *Conditions internes.* SI des conditions externes du concile œcuménique nous passons à ses conditions internes, c'est-à-dire à la conduite des Pères durant les sessions, à la matière des délibérations cl des décrets et au mode dc définition, les opinions divergentes abondent de nouveau. Ainsi beaucoup de théologiens exigent (pie les Pères sc réunissent au nom du Seigneur (t dans le Saint-Esprit ·; mais l'accord cesse quand il s'agit de définir le sens de ces expressions. L'explication la plus commune est celle-ci : sc réunir au nom du Seigneur ct dans le Saint-Lsprit, c'est sc réunir pour une fin surnaturelle, non pour des motifs terrestres; c'est aussi recourir à la prière et à un sérieux examen pour obtenir la lumière d'en haut. Autres conditions : les Pères doivent avoir pleine libellé de manifester leurs sentiments, n'être soumis à aucune violence extérieure, à aucune crainte grave. Ils doivent observer en tout la charité fraternelle cl délibérer dans le calme cl In paix. Un assez grand nombre de théologiens grecs soutiennent qu'un concile, pour être vraiment œcuménique, doit définir quelque point de dogme. Les autres déclarent qu'il suffit que le concile traite dc questions d'ordre général intéressant toutes les Églises et non pas seulement une seule ou plusieurs. Dc nos jours, tous exigent l'accord des décrets nouveaux avec l'Écriture sainte ct les définitions des conciles œcuméniques qui ont précédé; mais au xvnr siècle, les théologiens protestanUsants disciples dc Théophane Procopoviê proclamaient l'Écriturc sainte l'unique règle de foi ct n'attribuaient de valeur aux décisions des conciles que dans la mesure ou elles concordaient avec celle-ci. Il n'est pas rare de trouver des théologiens contemporains soutenant que le concile œcuménique ne peut rien définir qui n'y soit contenu explicitement ou implicitement. Certains disent, avec le canoniste Milaé : le concile doit édicter dans scs définitions cc <|ui a été cru dès le début, partout ct par tous, selon le mot dc saint Vincent dc Lérins. Disons enfin que pour la validité des décrets cl définitions, certains exigent l'unanimité des suffrages, alors que la plupart déclarent qu'il suffit dc l'approbation dc la majorité. Exiger l'unanimité, en cfTet. serait, par le fait même, rayer du nombre des conciles œcuméniques la plupart des sept premiers.

G. *Conditions d'infaillibilité.* — Mais la question La plus grave sur laquelle les théologiens gréco-russes sont aujourd'hui en sérieux désaccord est celle qui a trait aux conditions d'infaillibilité du concile œcuménique. Suffit-il. pour qu'un concile œcuménique soit considéré comme doté dc l'infaillibilité, que scs décrets disciplinaires, que ses définitions dogmatiques aient recueilli la majorité des suffrages des évêques présents? Si étrange (pie cela puisse paraître, bien peu de théologiens gréco-russes dc nos jours répondent à cette question par l'affirmative. C'est qu'ils sont divisés sur le sujet même dc l'infaillibilité dc l'Église. La plupart font dépendre l'œcuménidté définitive d'un concile, ct par conséquent son infaillibilité, *du consentement subsequent unanime de ΓÉglise.* Ce consentement subséquent unanime est considéré, dc nos jours, par la plupart des théologiens, soit comme la confirmation indispensable des décrets du concile, soit lout au moins comme le seul critère, la seule marque d'œcuménicité d'un concile. C'est, au fond, la doctrine de nos anciens gallicans et celle des jansénistes actuels.

Que faut-il entendre par *le consentement unanime de ΓÉglise?* Certains le limitent au consentement de tous les patriarches ct évêques de l'Église universelle, même dc ceux qui n'ont pas assisté au concile. C'est l'opinion la plus modérée, celle qui se rapproche le plus de la thèse catholique, en ce sens qu'elle considère le corps épiscopal comme le véritable sujet de l'infaillibilité. Elle n'en est pas moins inacceptable, en tant qu'elle fait dépendre l'infaillibilité du concile de l'acceptation unanime subséquente des évêques qui n'ont pas pris part â l'assemblée. Si on appliquait ce critère aux anciens conciles, plusieurs d'entre eux. sinon tous, et en particulier le plus nombreux d'entre eux, le concile de Chalcédoine, perdraient leur œcuménic té.

D'autres parlent du consentement de toute l'Église en général, pasteurs et fidèles, sans distinction. Un grand nombre distinguent nettement entre l'acceptation des chefs des Églises particulières el de leurs évêques el l'acceptation du clergé inférieur cl dc la masse des fidèles, (.'est ce consentement unanime des clercs inférieurs et des fidèles qui, d'après eux. conflit uc soit la *condition,* soit, tout au moins, le *critère visible* de l'œcuménlclté. Lu distinction entre condition ct critère est intéressante en théorie; en pratique, elle n'a aucune portée. Si. en effet, l'acceptation subséquente de toute l'Église, et en particulier du peuple

fidèle, est l'unique marque visible à laquelle nous puissions reconnaître qu'un concile est œcuménique et, par conséquent, infaillible, il suit de là que le corps épiscopal considéré en lui-même indépendamment de la masse des fidèles n'est pas le véritable sujet de l'infaillibilité. Ce sujet, c'est le corps de l'Église pris dans sa totalité; c'est même, avant tout, le peuple fidèle pris à part du collège des évêques.

C'est bien jusqu'à cette conception extrême qui voit dans le peuple fidèle le véritable sujet de l'infaillibilité ecclésiastique, qu'en arrivent la plupart des théologiens gréco-russes contemporains. Nous trouvons les premières traces de cette théorie chez les théologiens russes protestantisants du XVIIIe siècle. L'un d'entre eux, Théophylacte Gorskij, écrit, par exemple : « Dans les conciles se réunissent les docteurs et les délégués de l'Église, à qui toute la communauté des croyants a confié le pouvoir d'examiner et de trancher les points douteux et controversés et d'en donner une interprétation officielle. » *Orientalis Ecclesiæ dogmata seu doctrina Christiana de credendis,* 3e éd.. Moscou, 1831, p. 277. Elle apparaît ensuite dans un document officiel où l'on ne s'attendrait pas à la rencontrer, à savoir dans l'encyclique des quatre patriarches d'Orient écrite en 1818 en réponse à l'encyclique que leur avait adressée le pape Pie IX pour les inviter à l'union. On lit textuellement dans cette pièce le passage suivant : « Chez nous, ni les patriarches ni les synodes n'ont jamais réussi à introduire des nouveautés, parce que le défenseur de la religion est le corps même, de l'Église διότι ὁ ὑπερασπιστη τη θρησκεία ἐστίν αὐτό τὺ σώμα τη Ἐκκλησία, c'est-à-dire le peuple lui-même, qui veut que sa religion reste immuable à jamais et conforme à la tradition de ses pères. De cette disposition du peuple orthodoxe plusieurs papes et plusieurs patriarches latinophrones, depuis le schisme, ont fait l'expérience et n'ont abouti à rien dans leurs tentatives. » Mansi-Petit, *Concil.,* I. XL. COL 407.

Alexis Khomiakov fut heureux de saisir ce témoignage pour donner du poids à sa nouvelle théorie de l'Église égalitaire et communiste. D'après lui, la distinction classique entre Église enseignante et Église enseignée est à rejeter. Le charisme de l'infaillibilité, qui a pour condition *sine qua non* la sainteté, n'appartient pas à un seul homme ou à un petit groupe. C'est le patrimoine commun de tous les membres de l'Église, le bien de la communauté. Tout fidèle est à la fois un enseignant et un disciple. Les évêques réunis en concile œcuménique ne jouissent pas, par eux-mêmes, du privilège de l'infaillibilité. Leurs décrets ne s'avèrent infaillibles que s'ils sont approuvés par le peuple chrétien. *L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient,* Lausanne, 1872, p. 62.

La théologie de Khomiakov, malgré son opposition flagrante aux thèses communes des manuels classiques, a eu, en Russie, un succès incroyable. La plupart des théologiens russes contemporains l'ont adoptée en lui faisant subir quelques légères retouches. Les évêques réunis en concile ne sont que les légats et les mandataires de l'Église universelle. Leur rôle est simplement de déclarer et de manifester ce que celle-ci porte dans sa conscience depuis toujours. Cf. Alexandre Lebedev, *De la primauté du pape9êd.* de Pétersbourg, 1901. p. 37, 69-72. Aussi un concile ne devient œcuménique que par l'acceptation du peuple chrétien.

Cette théorie a, pour les théologiens gréco-russes, eut réel avantage apologétique et polémique. Elle leur fournit une réponse à l'objection que leur font les catholiques relativement aux conciles unionistes de Constantinople (869-870), huitième œcuménique, de Lyon (1271) et surtout de Florence (1139). Les dissidents, en effet, n'ont aucune raison sérieuse à faire valoir contre l'œcuménicité du premier et du troisième de ces conciles. Les formes anciennes y furent observées. La quasi-unanimité des prélats orientaux en accepta et en souscrivit les décisions. Pour se débarrasser de cette difficulté, il n'y a qu'une issue : déclarer qu'un concile n'est valable et œcuménique que s'il est accepté par le peuple chrétien. Mais cette solution revient à dire que c'est le peuple chrétien qui est le sujet et le véritable détenteur du privilège de l'infaillibilité. Or, cette thèse fut unanimement rejetée au XVIIe siècle dans les confessions de foi officielles de Moghila et de Dosithée. Elle est réprouvée comme une hérésie contraire à la véritable orthodoxie par la plupart des manuels de théologie qui étaient naguère en usage en Russie et en Grèce et le sont encore en plusieurs Églises autocéphales. Ces manuels maintiennent la distinction entre Église enseignante et Église enseignée et attribuent le privilège de l'infaillibilité au seul collège des évêques réunis en concile œcuménique ou même — ceci est l'avis de quelques-uns — dispersés dans leurs diocèses. Il est vrai que certains auteurs de manuels parmi les plus récents cherchent à combiner les deux conceptions divergentes pour profiter des avantages de chacune d'elles. Le véritable sujet de l'infaillibilité, disent-ils, est bien le corps épiscopal réuni en concile général. Mais cette infaillibilité n'est manifestée que par l'acceptation subséquente du clergé inférieur et des fidèles. A ces théologiens il faut demander comment ils expliquent l'œcuménicité du concile de Chalcédoine, qui fut rejeté par de nombreux prélats et par de populeuses provinces ecclésiastiques. La seule position logique est celle qu'exprime le Russe N.-A. Mouraviev : « Ils se trompent du tout au tout, dit ce théologien, ceux qui prétendent tpie, pour posséder une autorité œcuménique, les décrets d'un concile général ont besoin d'être acceptés par le synode local de chacune des Églises particulières, ou de recevoir une confirmation spéciale du pape. A quoi bon, en effet, réunir un concile œcuménique, si ses décrets doivent ensuite être soumis à l'examen et à la censure d'un nouveau tribunal? Mais cela n'est pas. Le jugement definitif sur les questions de foi et de discipline a toujours été prononcé au sein du concile lui-même; sans quoi les Pères n'auraient pas pu dire : « il a plu au Saint-« Esprit et à nous. » Les décrets conciliaires ont toujours été promulgués comme immuables et comme obligatoires pour toutes les Églises, sans excepter l'Église romaine. » *Lettre sur l'autorité des conciles oecuméniques.* dans la revue *Suppléments aux œuvres des saints Pères* (en russe), t. XVII, 1858, p. 508. Mouravicv oublie seulement de signaler que le véritable critère de l'œcuménicité d'un concile pour l'Église des huit premiers siècles fut toujours la participation ou l'acceptation de l'évêque de Rome.

On ne saurait trop insister sur la gravité du conflit qui divise aujourd'hui les théologiens gréco-russes touchant le sujet de l'infaillibilité. Cette gravité s'est manifestée au grand jour au sein du premier congrès de théologie orthodoxe, qui s'est tenu à Athènes du 29 novembre au 3 décembre 1936. Les deux thèses rivales, celle des confessions de foi du XVIIe siècle et celle de l'école de Khomiakov, s'y sont heurtées de front. Les théologiens russes, parmi lesquels se distinguaient ceux de l'école théologique de Paris, Serge Bulgakov et G. Florovskij, y ont exposé et défendu l'opinion de Khomiakov contre les attaques de l'archimandrite roumain Seriban, partisan de la doctrine traditionnelle. Les Russes ont soutenu jusqu'au bout que c'est le peuple (pii juge en définitive de la véracité des decisions d'un concile, et ils ont habilement mis en avant le cas du concile de Florence. Le sentiment parmi certains auditeurs n'a pas été

petit. Pour qu'il ne sc renouvelât pas, après celte joule, qui fui ki première. ‹m a supprimé lout débat contradictoire cl l'on s'est contenté dc lire des rapports sans les discuter. Cf. E. Stéphanou, *Le premier congrès de théologie orthodoxe,* dans les *Échos d'Orient,* t. xxxvi, 1937, p. 226 238.

3° *Lifi'culté pratique de ta réunion d'un concile.* — Cc qui vient d'être dit démontre suffisamment l'incapacité radicale où se trouve l'Eglise gréco-russe de réunir un véritable concile œcuménique. Il faut ajouter que, même si les théologiens dc ccttc Eglise arrivaient à s'entendre entre eux sur les conditions ct les prérogatives du concile ct faisaient ainsi disparaître ce qu'on peut appeler l'impossibilité de droit, il resterait encore ù vaincre l'impossibilité dc fait. La réunion d'un concile plénier dc l'orthodoxie orientale se heurte, en effet, ù des difficultés pratiques peu communes. H faudrait commencer par faire cesser les schismes intestins signalés plus haut qui détruisent l'unité de communion entre les Eglises autocéphales. Il faudrait ensuite que tous les Étals où il existe une Église autocéphalc donnent pleine liberté à ccs Églises dc participer à l'assemblée, ce qu'il est difficile de préjuger. Par ailleurs, pour que le concile plénier eût chance d'aboutir à quelque résultat ct ne fût pas simplement la démonstration éclatante dc l'anarchie doctrinale, une entente préalable entre les principaux représentants dc chaque aulocéphalie sur les questions ù traiter ct les solutions à adopter serait nécessaire. Avant le concile proprement dit, il faudrait un *préconcile,* une προσύνοδο , tout comme pour la réussite d'une conférence internationale il faut que les représentants des nations qui doivent y prendre part s'entendent ù l'avance sur les points essentiels. Les autorités ecclésiastiques des aulocéphalies ont bien vu la nécessité dc ccs pourparlers préliminaires, de cc *préconcile.* Il devait se réunir au Mont-Athos en 1932, mais on a dû renvoyer la réunion *sine die.* Si le préconcile est impossible, à plus forte raison le concile lui-même. Devant tous ces obstacles, on ne peut qu'être dc l'avis de cet évêque russe, qui disait en 1901 : · Le concile œcuménique est présentement impossible, comme il le fut au temps des premieres persécutions. » Cf. *Revue internationale de théologie,* 1901. p. 185,189. Ce n'est pas apres l'avènement du bolchévisme russe qu'on pourra mettre en doute le bien fondé de celte affirmation.

•l° *Les succédanés du concile œcuménique.* — Pour cire complet, il nous faut dire un mol dc ce qu'on peut appeler les succédanés, imaginés par certains théologiens. Comme l'Église gréco-russe non seulement n'a jamais eu de concile œcuménique mais est incapable d'en réunir un. quelques théologiens sc sont demandé s'il n'existait pour l'Église d'autres moyens de faire ‹ nlvmlre sa \oix infaillible.

Ils ont d'abord mis en avant cc que la théologie catholique appelle le *magistère ordinaire,* c'est A-dire le consentement unanime des évêques dispersés dans leurs diocèses sur un point déterminé de dogme ou dc morale, sur une pratique intimement liée ù une vérité dogmatique. D'après la doctrine catholique, celle sorte dc magistère a une autorité égale au concile œcuménique : cc qu'il enseigne est infailliblement vrai. Le difficile est souvent de constater pratiquement le consentement en question. De ce magistère un petit nombre seulement dc théologiens gréco-russes font mention expresse. Les uns lui reconnaissent l'infaillibilité, les autres la lui refusent. Citons parmi les premiers Macaire Bulgakov, le canoniste Nicodèmc Mila<. le professeur grec Zikos Bhosis; et parmi les seconds les Grecs C. Dyovounlotès, S. Balanos, (h. Androulsos. Ce dernier écris ail expressément en 1920 dans son opuscule 'Εκκλησία καὶ πολιτεία. Athènes, j). 108 en note : « La seule voix canonique de l'Eglise est le concile œcuménique. · Il avait paru enseigner l'infaillibilité du magistère ordinaire dans sa Δογματική, parue en 1907. p. 287-28«. En général, tiennent pour celte infaillibilité ceux qui reconnaissent aux confessions dc foi du xvtr siècle une autorité égale à celle des conciles œcuméniques; sont d'un avis opposé ceux qui n'accordent a ces documents qu'une valeur relative. Le nombre de ces derniers s'accroît dc jour en jour, comme on a pu le constater au récent congrès des théologiens orthodoxes tenu à Athènes en 1936. En fait, il est bien difficile d'arriver à constater l'accord unanime dc tout l'épiscopat des Églises autocéphales sur un point quelconque dc dogme non défini par les anciens conciles.

Certains prônent une *consultation générale des Églises autocéphales jkit échange de lettres synodales.* Le cas ne présenterait ainsi : une ou plusieurs aulocéphalies prennent l'initiative de proposer aux Églises-sœurs la discussion d'une ou plusieurs questions controversées. Les synodes des diverses Églises se réunissent ct donnent chacun leur solution. SI toutes les réponses concordent, on a, par le fait même, le verdict dc toute l'Église, cl cc verdict ne peut être qu'infaillible. Cc système était recommande au xvîi· siècle par le patriarche de Jérusalem, Nectaire (f 1676). Les théologiens russes Macaire Bulgakov et N. Malinovski en sont partisans, ainsi que les canonistes A. Pavlov ct N. MilaL

Le rejettent non seulement ceux qui refusent à l'Église gréco-russe le litre d'Églisc universelle, mais aussi d'autres théologiens, qui estiment cette consultation des Églises â la fois inutile, insuffisante ct périlleuse : *inutile,* parce qu'il pourra arriver que certaines Églises ne répondent pas; *insuffisante,* parce que le synode dc laulocéphalic ne représente pas toujours tout l'épiscopal dc celte Église et aussi parce que. dans le cas, manque une condition essentielle du concile œcuménique, a savoir la délibération et la recherche de la vérité faite en commun; *périlleuse,* parce que, en cas dc dissentiment entre les Eglises, la consultation aura pour effet de rendre public le désaccord cl de souligner la nécessité d'un vrai concile œcuménique* Cf. C. Androutsos, Εκκλησία xal πολιτεία, Athènes, 1920, p. 107-108 en note.

D'autres pensent que *Vacceptation explicite ou implicite par toutes tes Églises d'une décision donnée par le synode d'une Église particulière* peut tenir lieu d'un décret 'porté par le concile œcuménique. Dans ce cas. disent-ils, nous avons la manifestation suffisante du consentement dc l'Église entière. Le canoniste MilaS voit l'application de ce système dans le fait de la reception par toutes les Églises des deux confessions de fui de Moghila et de Dosithée. Malheureusement l'application signalée porte A faux, comme cela ressort suffisamment de ce que nous avons dit dc ces deux confessions. El le moyen indiqué rencontre les mêmes adversaires que le précédent.

Enfin, quelques-uns ont mis en avant l'idée d'un concile tvcuinenique en petit, en miniature : *I'n petit nombre de délégués de chaque aulocéphalie munis de pleins pouvoirs pour discuter et voter sc réuniraient pour définir cl légiférer.* On aurait l'équivalent d'un concile œcuménique, puisque chaque Eglise parlerait par la voix dc ses délégués. Les Busses A. Pavlov et N. Malinovski ont suggéré cette solution. Mais les raisons invoquées contre les deux systèmes précédents valent également contre celui-ci. Il ne semble pas, du reste, qu'il ail jamais éfé employé. On a voulu réunir au Mont-Athos. en 1932, une assemblée de ce genre. On ne lui donnait pas le titre de concile œcuménique, mais celui de *préconcile,* προσύνοδο . On a, du reste, été obligé de renoncer au projet devant l'impossibilité pratique de le réaliser.

Ainsi. <ie quelque côté qu'on retourne le problème, il apparaît insoluble el la réalité éclate à tous les yeux : l'Église gréco-russe est dans l'impuissance radicale de réunir un nouveau concile œcuménique. Elle est, en fait, privée de tout magistère infaillible. De tous les résultats du schisme byzantin au point de vue ecclésiologique celui là est sans doute le plus grave. C'est cependant celui qui a été le moins aperçu jusqu'ici par les théologiens occidentaux.

IV. Le schisme πυζαντιν et l'indépendance de l'Église. — Parmi les propriétés fondamentales de l'Église, il faut placer sa parfaite indépendance vis-à-vis de l'État pour tout cc qui regarde la poursuite de sa fin propre, qui est la sanctification ct le salut étemel des hommes selon la doctrine et les préceptes de Jésus-Christ, son divin fondateur. Le Christ a donné pour mission à la société religieuse qu'il a fondée de continuer son œuvre de sanctification et de salut jusqu'à la fin des temps. Dans l'exercice de cette mission. l'Église est pleinement autonome. Elle constitue donc une société parfaite dans les limites de son mandat dis In et elle a droit à tout ce qui lui est nécessaire pour l'accomplir. Le Christ ne lui a pas conféré un pouvoir direct sur l'État et les choses qui sont directement de son ressort, c'est-à-dire les choses temporelles; mais indirectement, à cause de la connexion étroite qu'une affaire temporelle peut avoir avec la fin propre de l'Église, c'est-à-dire avec la sanctification ct le salut éternel des Ames, il peut arriver que l'Église ait à dire son mot. ct un mot autoritaire et décisif, dans cette affaire. C'est cc qu'on a appelé le pouvoir indirect de l'Église sur le temporel. Ce pouvoir découle de la subordination des fins.

Tels sont les principes. On sait que les choses ne se passent malheureusement pas toujours de la sorte. L'Église doit lutter continuellement pour son indépendance et n'arrive pas toujours et partout à faire respecter scs droits, n'ayant pas eu toujours la force matérielle à son service. Le plus souvent, elle doit transiger par amour de la paix et pour éviter un plus grand mal par des accords avec la puissance temporelle. quand le droit divin n'est pas directement cn jeu. Nous avons vu, en parlant des causes du schisme byzantin, le mal dont a souffert l'Église orientale à partir de la conversion de Constantin. L'empereur a voulu exercer une autorité souveraine sur les affaires ecclésiastiques. Tant que dura l'union de l'Église byzantine avec l'évêque de Borne, successeur de Pierre comme primat de l'Église universelle, le césaropapisme fut contenu dans certaines limites, l'Église orientale eut un recours contre les abus de pouvoir du souverain, et plusieurs fols celui-ci dut s'incliner devant l'autorité souveraine du pape. Il lui arriva même d'en appeler à cette autorité de son propre mouvement pour rétablir la paix dans une Église divisée par sa propre faute. Mais une fois que le schisme fut consommé, aucun obstacle ne s'opposa plus à l'omnipotence de l'empereur — disons de l'État en général — sur l'Église ct ce qui la regarde. Le pouvoir suprême de juridiction que n'exerça plus le pape fut exercé par le souverain. Ce n'est que dans ccs dernières années que l Églisc russe a commencé à goûter du régime de la séparation totale et de l'ignorance réciproque, qui, en Kussie* a été le régime de la persécution de l'Église par l'État, ct ailleurs celui du schisme el des divisions intestines.

Il ne peut s'agir d'esquisser ici, même cn raccourci, l'histoire des relations <ic chacune des Églises autocéphaies avec le pouvoir civil. Nous nous bornerons : 1· a donner une vue générale de ccs relations dans ce qu'elles présentent de commun, spécialement dans l'état présent; 2· à signaler quelques détails typiques du cvsaropapisme byzantin ct turc sur le patriarcat œcuménique, du césaropapismc russe ct du régime imposé à certaines autocéphalics plus récentes : Église hellénique. Église roumaine. Église serbe. Nous terminerons par un bref exposé des opinions des théologiens gréco-russes sur les relations de l'Église ct de l'État.

/. APEUÇU D'EXSEMDLE SUE LES DELATIONS DES Eglises autocEphales avec le pouvoir civil. — Si on les considère dans leurs relations avec l'État, ces Églises apparaissent, à part quelques exceptions récentes, tout à fait dépendantes ct subordonnées. On peut poser en principe que l'autorité visible suprême dans le gouvernement de chaque aulocéphalie ct l'administration de ses biens appartient non au synode ecclésiastique qui parait la régir, mais au pouvoir civil du pays où clic sc trouve. L'État joue à peu près le même rôle que le pape dans le gouvernement de l'Église catholique.

De cette sujétion de l'Eglise à l'État dans le passé comme dans le présent, beaucoup de théologiens dissidents de nos jours, ne veulent pas convenir, surtout quand ils font de la polémique. Us trouvent tout à fait inexact le terme de *cVsaropapisme* cl nient que le basileus byzantin ou le tsar russe aient jamais exercé les pouvoirs ecclésiastiques suprêmes. Cette vue repose sur une équivoque facile à dissiper. Nous ne disons pas que l'État s'attribue tous les pouvoirs du pape, car il est évident qu'il n'exerce pas le pouvoir d'ordre. Mais il est incontestable qu'il s'arroge le pouvoir suprême de juridiction ou de gouvernement proprement dit et qu'il a parfois usurpé le *magisterium* ou pouvoir suprême d'enseignement en matière doctrinale, témoin les décrets dogmatiques des empereurs byzantins. Cette maîtrise de l'État sur l'Église a revêtu dans le passé el revêt encore de nos jours des formes variées. Elle est plus ou moins étendue, plus ou moins étroite suivant les temps ct les lieux. Tantôt elle ressemble au gouvernement d'un pape des premiers siècles n'intervenant dans les affaires des Églises locales que rarement el pour les questions d'importance majeure. Tantôt celte ingérence rappelle et dépasse même le gouvernement centralisateur d'un pape contemporain. Mais c'est toujours l'État qui demeure l'autorité suprême el qui impose finalement sa solution cn cas de conflit.

Les principales manifestations de la suprématie de l'État dans les autocéphalics actuelles sont les suivantes : 1. C'est lui qui intervient pour élaborer, ou du moins pour reviser, corriger ct approuver définitivement le statut (pii régit chaque Église autocéphale cl détermine son organisation intérieure. Si l'autorité ecclésiastique est récalcitrante. l'État impose de force sa manière de voir. La plupart des autocéphalics actuelles ont modifié leur constitution particulière depuis la fin de la guerre de 191 I; quelques-unes même en ont changé plusieurs fois. Or, la pari du pouvoir séculier dans la rédaction des statuts a été prépondérante cl son autorité toujours souveraine.

2. L'État participe habituellement d'une manière directe à l'élection du primat de chaque aulocéphalie. En tout cas, c'est lui qui approuve ct confirme l'élection.

3. Il cn va de même pour l'élection des évêques. Si cc n'est pas toujours lui qui désigne l'élu parmi les candidats présentés par les synodes locaux, c'est toujours lui qui approuve el confirme l'élection.

L D'une manière générale, les décisions des synode* ecclésiastiques, pour être exécutoires, doivent être approuvées par le pouvoir civil. Quelquefois un représentant de l'État assiste aux séances soit avec voix délibérative, soit avec voix simplement consultative. En Kussie. avant la guerre, le haut procureur du Saint-Synode fixait lui-même le sujet des délibérations.

5. L'État contrôle toujours l'administration des biens ecclésiastiques. H n'est pus rare qu'il se permette des confiscations malgré les protestations de l'Église.

Au demeurant, celte mainmise de l'Etat sur l'Eglise, malgré son caractère d'intrusion cl d'usurpation, est, tout compte fait, plus utile que préjudiciable aux autocéphalics nationales. Elle dirime les conflits, empêche les schismes intestins, arrête les controverses doctrinales, impose parfois des réformes salutaires, pourvoit à l'entrelien du clergé, défend effleurement l'Eglise contre les ennemis du dedans el du dehors et spécialement contre la propagande étrangère, si bien qu'on est cn droit d'afflnncr qu'elle constitue pour chacune des Eglises autocéphales soumises ά cc régime le plus ferme soutien de son existence, le plus sûr garant de sa stabilité. Il suffit, en effet, que cette main de l'État se retire pour qu'uussitôt naissent les conflits sans issue, se multiplient les schismes ct les divisions, comme en témoigne l'histoire de l'Église russe contemporaine, depuis qu'elle est livrée à elle-même. Ne compte-t-on pas, à l'heure actuelle, une douzaine de hiérarchies russes différentes, dont plusieurs s'analhématisent entre elles? Et, pour ce qui est du dogme, les audaces de l'école théologique russe de Paris ont déjà soulevé de violentes protestations dans plusieurs autocéphalies ct provoqué des anathèmes. On a accusé le professeur Serge Bulgakov de renouveler les étrangetés du vieux gnostique Valentin, cf. art. Russie, col. 366 et le métropolite de Kiev, Antoine Khrapovitskij. chef d'une des Églises des Busses émigrés établi à Carlovitz, a dû retirer de la circulation un nouveau catéchisme qu'il publia cn 1921 ct qui s'écartait par trop, sur certains points, du catéchisme de Philarèle. Le même phénomène de conflits ct de divisions perpétuelles se reproduit partout où l'État n'intervient pas cn souverain pour imposer sa volonté, comme on le voit pour le patriarcat d'Antioche, depuis qu'il se trouve sous le mandat français de Syrie; pour l'Église de Chypre, depuis qu'elle est sous la domination anglaise et surtout pour l'archevêché grec d'Amérique, où règne la pleine liberté. Aussi peut-on dire que cc qu'il peut arriver de pire à ces Églises, c'est de perdre la»protection de l'État et d'être séparées de lui.

//. ZA3 *\Alt!ÉTÉS DU CÉSAHVPAPISME ORIENTAL DEPUIS LE SCHISME.—* Le césaropapisme actuel n'est que la continuation atténuée du césaropapisme bjzantln d'autrefois.

1° *A Constantinople.* Ce que fut cc césaropapisme avant la consommation du schisme et à quels lamentables résultats il aboutit, nous l'avons dit brièvement dans l'article précédent, en parlant des causes du schisme; cf. col. 1313 sq. Quand furent définitivement rompus les liens qui rattachaient l'Église byzantine au centre de la catholicité, la souveraineté des empereurs en matière ecclésiastique ne connut plus de limites. Sans doute les souverains de Bvzance ne réalisèrent pas toujours leurs desseins dans ce domaine. Nous en avons la preuve dans cc que nous avons dit sur les essais d'union avec Home, du xn* siècle au concile de l'iorence. Leur volonté sc heurta parfois à la résistance passive des prélats, des moines el du peuple. Mais, toutes les fois qu'lis le voulurent, ils brisèrent celte résistance par la force cl passèrent outre. Nombreux furent les patriarches et les évêques qu'ils déposèrent ou tirent déposer par des synodes à leur dévotion. Ils furent vraiment les chefs visibles de leur Église, tout comme le pape est le chef visible de l'Église catholique. Ils manifestèrent de bien des façons leur autorité souveraine.

1. Ils légiférèrent sur l'Église. même en matière purement spirituelle, par-dessus cl quelquefois contre les canons, comme en témoignent leurs nombreuses novelh s, νεαροί. Tout comme les papes, ils publièrent des constitutions, des bulles, χρυσόβ*>υλλα, sur les affaires ecclésiastiques. Le synode permanent de Constantinople, présidé par le patriarche, était habituellement l'intermédiaire dont ils se servaient pour exercer leur pouvoir suprême. Les décrets de cc synode étaient dans cc cas, approuvés et confirmés par eux. Le basileus, par exemple, institue de nouvelles fêtes liturgiques. Il impose ses décrets sous peine d'anathème. accorde des dispenses matrimoniales en degrés défendus par 1rs canons, se réserve la juridiction immédiate sur les monastères de l'Athos, promulgue des ordonnances sur la communion eucharistique, revise et parfois annule les *Jpttimies* ou pénitences sacramentelles imposées par des prêtres ou des prélats pour certains délits. Il se considère comme le gardien de l'orthodoxie el sévit *motu proprio* contre les hérétiques.

2. Ge qu'ils firent durant les premiers siècles, 1rs basileis le continuèrent dans la suite : ils convotilièrent les synodes el souvent les présidèrent cn personne» promulguèrent leurs décrets. Même après la fête de l'orthodoxie, célébrée cn 813, ils se mêlèrent encore de publier des décrets dogmatiques et, par la crainte ou la violence, forcèrent les prélats â embrasser leurs opinions sur certaines questions de théologie. Alexis Comnène, Manuel Comnène, Jean Canlacuzène se montrèrent, sur cc chapitre. les dignes émules de Constance et de Justinien I,r. Au concile de Florence, les Latins purent constater que le basileus était le vrai pape des Grecs pour ce qui regarde les questions dogmatiques. Ce fut lui le véritable régulateur des délibérations et des discussions dans le concile des Grecs. A Ferrure, comme à Florence, patriarche ct métropolites reçoivent les instructions et le mol d'ordre de Jean \ 111 Paléologue. Ils ont défense de soulever certaines questions, de répondre aux Latins sur certains sujets épineux. Interrogés en privé sur ces points, ou bien ils ne répondent pas, se retranchant derrière la volonté impériale, ou bien ils donnent leur sentiment particulier sous toute réserve, déclarant qu'ils ne peuvent rien décider sans la permission el la présence de l'empereur. Nous ne connaissons pas de témoignage plus fort pour démontrer le rôle vraiment papal assumé par le basileus que la lecture des actes du concile unioniste.

3. Les empereurs cherchèrent toujours à avoir un patriarche docile à leurs volontés. Aussi veillaient-ils avec soin Λ l'élection de ce dignitaire, qu'ils choisissaient eux-mêmes parmi les trois noms qu'on leur proposait. Quand, trompés dans leurs conjectures, ils le trouvaient récalcitrant, ils n'hésitaient pas a s'en débarrasser par des procédés revêtant plus ou moins les formes canoniques. Les dépositions de patriarches ne furent pas rares aux xm* et xiv· siècles. Les empereurs se mêlaient aussi de l'élection des évêques el les déposaient à l'occasion. Les canonistes leur reconnaissaient le droit de créer, de supprimer les sièges épiscopaux. de les élever au rang de métropoles, de fixer les limites de leur territoire, d'accorder aux évêques la permission de porter le σάκκο ·

L Le droit souverain d'inspection sur toute l'Église byzantine leur revenait; d'où le litre *‹Téptslfmonarques de riïglise,* ἐπστημοναρχαί τη 'Εκκλησία , que leur décerne le canoniste du xm· siècle Demetrius Chomalénus.

5. Sans avoir le pouvoir d'ordre, ils faisaient figure de grands-prêtres dans une certaine mesure, et on leur donne parfois le titre d'àp/tcpcô;. Tous les privilèges liturgiques qu'on pouvait concéder â un laïque privé du sacerdoce leur furent accordés. Le concile *in 'I ratio,* par son 69e canon, leur avait ouvert la porte du sanctuaire. On leur octroya la faculté pontificale

dc bénir le peuple avec le clergé à trois branches, τρικήριον, celle de manier l'encensoir, celle de faire des homélies aux fideles à volonté. Dans les processions solennelles, ils s'avançaient revêtus des ornements pontificaux; mais pour la célébration dc la sainte liturgie, dans le long défilé des ministres sacrés, ils n'obtenaient que le rang dc δεπουτατο , le 33· dc la série sur un total de 75 dignitaires. Cf. N. Souvorov, *Manuel de droit ecclésiastique,* l" éd.. Pétersbourg, 1912, p. 75-78. On sait d'ailleurs que les empereurs ‹ romains › d'Occidcnl jouissaient dc privilèges analogues ct chantaient l'évangile à la messe solennelle.

Toutes les fonctions, tous les privilèges que nous venons d'énumérer, ct cn particulier les privilèges liturgiques, ne pouvaient convenir aux souverains infidèles qui régnèrent sur les bords du Bosphore à partir de l 153. Cependant, chose à peine croyable, les sultans musulmans héritèrent dans une certaine mesure de la juridiction papale dévolue aux empereurs chrétiens sur l'Église. Ils se réservèrent en particulier le droit d'approuver ct dc confirmer le patriarche œcuménique, pour autant que celui-ci était investi d'un vrai pouvoir politique sur la nation grecque.

Les interventions multiples du gouvernement turc dans les affaires dc l'Églisc chrétienne au cours des siècles, furent dues non à un dispositif légal fixé à l'avance, mais aux intrigues des prélats ou des laïcs influents, (.es intrigues sans cesse renouvelées curent pour effet d'introduire la simonie comme un usage courant dans les élections patriarcales ou épiscopales ct dc rendre la charge patriarcale particulièrement instable. Dc là les perpétuelles dépositions ct démissions forcées des titulaires dc la Grande Église, les 'I urcs ayant pris l'habitude de reconnaître pour patriarche, celui qui leur offrait la plus forte sornine'pour son élection. Pour barrer la route aux intrigants, le sultan Moustapha III fut même obligé dc décréter en 1769 que tout nouveau patriarche payerait désormais ù scs frais, ct non sur la caisse patriarcale, les dépenses de son élection, qui s'élevaient alors à 120 000 francs or. Dc tous ces abus Il a été longuement question à l'article Constantinople *(Église de),* t. ni. col. 1120-1138, 1173-1182. Le gouvernement turc a été également amené, cn maintes circonstances, à jouer le rôle de tribunal dc suprême Instance pour mettre lin à des conflits d'ordre ecclésiastique, pour imposer des réformes dans l'organisation du patriarcat œcuménique cl des autres autocéphalies. et cela souvent ù la demande même des intéressés. Dans leur encyclique de 18 IS adressée à tous les chrétiens orthodoxes, dont nous avons déjà parlé, les quatre patriarches d'Orient ne faisaient pas difficulté dc le reconnaître : · Dans les cas extraordinaires ct difficiles, écrivaient-ils·, les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche ct dc Jérusalem, écrivent au patriarche dc Constantinople, parce que cette ville est le siège dc l'empire cl à cause de la préséance de cc siège dans les conciles; *et si le concours fraternel remédie à lu perplexité, la chose cn reste là; sinon on se réfère au gouvernement suivant l'usage établi.* » Mansi-Petit, *Coned.,* t. XL, col. 402.

2° *En Russie.* — L'Église russe, durant les premiers siècles de son existence, échappa aux excès du césaropapisme byzantin. Jusqu'à l'invasion des Mongols, la Bussie était divisée cn une multitude dc petites principautés ct aucun des kniazes n'avait assez d'autorité pour jouer le rôle d'un vrai basilcus. Sous la domination mongole, l'Églisc continua à jouir d'une autonomie relative. Les Tatars, qui avalent embrassé l'islamisme vers 1272, sc montrèrent fort tolérants pour les chrétiens et défendirent même parfois les prélats russe*· contre les abus de pouvoir des kniazes indigènes. Mah, après que les grands kniazes de Moscou eurent secoué le joug des infidèles, après qu'ils eurent affranchi l'Églisc russe de la tutelle du patriarcat œcuménique cl qu'ils eurent rassemblé la plus grande partie des terres russes », ils ne tardèrent pas à sc considérer comme les héritiers des basllels byzantins et à marcher sur leurs traces dans leur altitude à l'égard de l'Église. De celle-ci ils ne furent pas seulement les protecteurs attitrés, mais aussi les vrais chefs, les papes véritables. On les vit procéder à la création dc nouveaux diocèses, à la transformation des anciens, à la nomination des métropolites. Le grand kniaz \ assili Vassillcviè avait coutume dc dire : • Celui qui aura notre faveur sera le métropolite de toute la Russie.» A partir d'Ivan 111 (1162-1505). l'investiture du métropolite sc fit par la tradition du bâton pastoral, ct après qu'Ivan IV le Terrible (1533-1581) eut pris le titre de tsar, rien, dans la vie de l'Église, n'échappa à son ingérence et à son contrôle souverain : rites liturgiques, canonisation des saints, institution de fêtes nouvelles, discipline canonique, réforme des monastères, procédure ecclésiastique, etc. Le tsar convoquait le synode des évêques russes, en désignait les membres, déterminait la matière des délibérations, présidait les sessions, approuvait ou rejetait les décrets, les promulguait cn son nom. veillait même à la rédaction définitive des actes. Contrairement à cc qu'on pourrait croire, cc ne furent point les évêques russes qui eurent l'initiative de la création du patriarcat de Moscou; cc fut le tsar, comme il ressort dc tous les documents historiques. Cf. A. Pavlov, *Cours de droit ecclésiastique* (en russe), Serghiev Possad, 1902, p. 168; N.-Th. Kapferev, Le *patriarche Nicon et le tsar Alexis Mikhaïlovitch,* l. n, c. n. p. 50-121 (en russe): A.-Ia. Spakov, *L'Église et l'État dans l'empire moscovite. Le régne dc l'éodor Ivanovitch : La constitution du patriarcat cn Russie (en* russe), Odessa, 1912, p. xi-xu. Contre cette immixtion anticanonique le haut clergé essaya parfois dc protester timidement; mais il dut sc plier aux volontés du souverain cl finit par s'habituer à ce régime ct à le trouver normal jusqu'au jour où le patriarche Nicon tenta de rendre son indépendance à l'Église. Il ne réussit malheureusement pas ct sa tentative n'eut d'autre résultat cpie d'inspirer à Pierre le Grand la suppression du patriarcat ct une nouvelle organisation ecclésiastique, (pii soumettait l'Églisc russe à un césaropaplsme draconien. pire epic le césaropaplsmc byzantin.' Voir art. Ri ssii . CoL 272 sq.; 32 l sq.

Celte nouvelle organisation est détaillée dans le fameux *Réglement ecclésiastique,* œuvre dc Théophane Procopoviè. tout acquis aux idées ccsaropapislcs du tsar. Pour cc théologien, l'autorité du tsar ou du pouvoir civil est souveraine dans tous les domaines et n'a aucun supérieur sur la terre. Si l'empereur pèche, il est justiciable dc Dieu seul. Il est au-dessus de toutes les lois humaines et de tous les canons ecclésiastiques. On peut l'appeler souverain pontife et l'évêque des évêques de son pays cn tant qu'il détient le pouvoir suprême dc juridiction sur l'Église cl tout ce qui la touche. Telle est la doctrine qui est à la base du *Règlement ecclésiastique* cl (pii cn a inspiré les dispositions. Elle ne laisse rien subsister dc l'indépendance dc l'Églisc cl la soumet totalement à l'État.

Aux termes de ce règlement, le patriarcal est supprimé et remplacé par un *Collège ecclésiastique* ou *Saint-Synode dirigeant.* C'est un des organes du pouvoir souverain, au même litre (pie les autres ministères qui se partagent l'administration des affaires séculière*». Le recueil officiel des lois russes le dit positivement Pour gouverner l'Église. la puissance autocratlquc s'exerce par le Très-Saint Synode dirigeant institue par cite. l n autre article du même recueil est ainsi conçu · L'Initiative des lois procède ou d'un dessein spécial cl immédiat de Sa Majesté souve-

ruine» ou du cours ordinaire des choses, lorsque les délibérations du Sénat, du Suint Synode ou des autres ministères en démontrent la nécessité, qu'il s'agisse d'expliquer et de compléter une loi existante, ou d'élaborer un nouvel article. Dans cc cas. les diverses autorités subalternes soumettent leurs projets au jugement suprême dc Sa Majesté suivant le protocole établi. · /.r* *bus jondumentales impériales,* L i, } 15 cl 19. C'est dire <pic toutes les décisions du Saint-Synode dirigeant portent l'estampille impériale, Cc sont deS oukaz<s impéilaux, au même litre que les décrets sortis des autres ministères. C'est par oukaze que les saints sont canonisés, que sont données les dispenses concernant les jeûnes, les causes matrimoniales, etc.; que sont délivrées aux évêques les permissions de s'absenter de leurs diocèses et dc Voyager. Si le pouvoir autocratique ne se mêle pas directement des procès ecclésiastiques ordinaires. il reste toujours Je tribunal de suprême instance auquel peux eut rire déférées toutes les causes ecclésiastiques et la source suprême du droit dans les cas exceptionnels. Bref, dit le canoniste Souvorov, le pouvoir de l'empereur sur l'Église russe s'étend à tout cc qui. dans le droit canon de l'Églisc catholique, est du ressort du pouvoir de juridiction. *Manuel de droit ecclésiastique,* le éd., p. 216. 298. Ajoutons (pic le Sx node étant un ministère du tsar comme un autre, n a pas le droit d'entretenir des relations par lettres ou autrement avec qui que cc soit, individu ou collectivité, soit en Bussie, soit au dehors, sans y être dûment autorisé. Les relations avec les autres Églises autocépbales ne sont pas exceptées de cette règle. Aussi, axant l'avènement du bolchevisme, l'Église russe ne pouvait communiquer avec les autres Églises que par l'intermédiaire du ministère des AiTaires étrangères et de ses représentants à l'étranger.

(.elle opposition aux droits de l'Église et aux anciens canons se réxcle encore dans plusieurs détails dc l'institution, de la composition et du fonctionnement du Saint -Sy node dirigeant, l out d'abord, l'Église russe prise dans son ensemble ne fut pour rien dans l'élaboration du fameux règlement. On ne la consulta pas: et quand il s'agit d'obtenir la signature des évêques et des archimandrites, on ne les réunit point cn synode: on ne leur pci mil point de délibérer en commun; mais on les appela un à un, non sans user de contrainte au moins morale pour les faite souscrire. Cf. J. Bois, *Le régit ment ecclesiastique de Pierre le Grand,* dans les *lichos d|Orient,* t. vu, 1904, p. 153-151. Par ailleurs, le clergé russe ne fut pas appelé à sanctionner les trois appendices au *Réglement ecclesiastique* publiés dans le contant de l'année 1722, qui aggravaient dans une forte mesure la servitude dc l'Église. Ccs appendices traitent icspcc fixement des mœurs du clergé, des moines et des fondions du haut-procureur du Synode.

Anticnnonique dans son origine, le Synode le fut aussi dans sa composition pn mitre. H comprenait, en i Ih t. cinq évêques, quatre «rt hiimmdrites, deux higouininc<s, un moine-prêtre, deux archiprêtres cl deux autres clercs. I es éxêques se trouvaient ainsi être la minorité. Apres Pierre le (irand, le nombre et la qualité des membres de ce synode a, du reste, xarié bien des fois. En 1763. Catherine 11 llxa le nombre ù six : trois métropolites, deux archimandrites, un archiprêtre. A partir de 1819, il y a toujours eu un minimum de sept membres, c'est-à-dire quatre ‹ xê(|ues et trois archimandrites ou archiprêtres, parmi lesquels l'aumônier du tsar et le grand aumônier de l'année et de la marine. Sous le règne d*Mexandre 111 (DSI DPI), le Saint Synode fut, par exception, composé uniquement d'vxêques. Inutile de dire que tous les membres sans exception lurent toujours nommés diicc Binent par I cmpeicur sans aucune participation

nier. pi·, i itroi.. (x i m»i-

du clergé russe. Avant d'entrer cn charge chacun d'eux devait lire une formule dc serment ou se trouvait le passage suivant : « Je confesse, avec serment, que le juge suprême dc ce collège ecclésiastique est le monarque lui-même de toutes les Bussies, notre très gracieux souverain... »

Cc litre de *juge suprême du synode* fut supprimé en 1901, mais rien ne fut changé dans la réalité, car on ne supprima pas · l'œil du tsar », c'est-à-dire le fonctionnaire laïque — cc fut la plupart du temps un militaire — qu'on nommait *VOber-procouror du* Synode ct qui cn était le véritable président au nom de l'empereur. Il assistait à toutes les séances, proposait et déterminait la matière des délibérations,quand il ne présentait pas, déjà toutes préparées et rédigées par la chancellerie synodale, qui travaillait sous sa surveillance, les décisions que les membres du Synode n'axaient plus qu'à signer. (2e cas, parait-il n'était pas rare, comme l'atteste un ancien membre du Synode, l'évêque Mcodême îvanoviêdans un *Mémoire* écrit en 1871 et publié en 1905 dans le *Rogoslorskij Véstnik,* organe de l'académie ecclésiastique de Moscou, t. ni, p. 7. Le même *Ober-procouror* faisait l'ofïlce de surveillant et de moniteur des membres du Synode et assurait l'exécution des décrets.

Telle est l'institution que le patriarche œcuménique Jérémie III et scs collègues d'Orient approuvèrent en 1723 et à laquelle ils reconnurent les mêmes droits qu'à l'ancien patriarcat moscovite supprime. Celte approbation, Pierre le Grand l'avait sollicitée par une lettre qu'apportèrent aux destinataires des ambassadeurs laïcs et dans laquelle Jérémie était traité de « premier pasteur de l'Églisc catholique orthodoxe ct de père spirituel du tsar, τον πρώτον θύτη τη ορθοδόξου καθολική 'Εκκλησία ἀρχιποιμένα καί κατά ττ^ί,ύμα ημών πατέρα ». Mansi-Petit. *Concilia,* t. xxxvn, col. 99-102. La ratification fut donnée à la légère : les patriarches n'avaient qu'une idée assez confuse du changement radical apporté par le tsar dans le gouvernement de l'Église russe. On ne leur avait pas transmis. en ellet, le texte du *Règlement ecclésiastique,* ni la formule du serment des membres du Svnode, ni les trois appendices signalés plus haut. Celte ignorance excuse en partie leur conduite. Elle ne la justifie pas; encore moins sullit-elle à rendre canonique cc qui est de soi essentiellement anticanonique.

3° *Dans les autocéphalies récentes.* — Compare au césaropapisme byzantin et au césaropaplsme de Pierre le (irand, le regime des relations entre l'Église cl l'État dans les autocephaiies plus récentes ct spécialement dans les trois Églises les plus importantes. Église hrllénicjue. Église serbe, Eglise roumaine. dénote une certaine atténuation de l'asservissement de l'Église. Mais l'État conserve toujours la juridiction souveraine au for externe ct sur cc qui regarde l'administration des biens ecclésiastiques.

L *Eglise hellénique.* — La constitution dont fut dotée l'Église hellénique au début de son existence cn 1833 et qui subit dc légères retouches en 1852 rappelait par plusieurs de ses dispositions le *Règlement ecclésiastique* de Pierre le Grand. L'article l déclarait le roi de Grèce, chef de l'Eglise du royaume sous le rapport administratif, κατά τό διοικητικόν μέρο ίχουσα αρχηγόν τον βασιλέα τη 'Ελλάδο . Cf. Mansi-Petit. *ConciL,* I. xu. col. 203-201 el dans l'article 2 la supreme autorité ecclésiastique, à savoir le *Saint· Synode de ΓEglise dc Grèce,* lui était expressément subordonnée, υπό την του βασιλέω κυριαρχίαν. On supprima, il est vrai, ces deux passages dans le statut révisé de 1852. mais cela ne diminua en rien la souveraineté de l'État sur l'Églhc, qui se traduisait par des dispositions dans le genre de celles-ci : nomination de tous les évêques par le roi sur les trois noms présenté*

par le Synode; aucun évêque ne peut être transféré nu déposé sans le *place!* royal; c'est le roi qui choisit les membres du conseil épiscopal, composé du protosyncclle, de l'archidiacre, d'un archlprêlrc et d'un économe ou skévophylax; lui aussi qui choisit les membres du Saint-Synode, de 1833 à 1852; à partir de celte dernière date, on établit un roulement en vertu duquel chacun des évêques vient siéger à son tour au Synode, mais le roi sc réserve encore le choix du secrétaire. tandis que la désignation du scribe est laissée au ministre des Cultes; la juridiction du Synode ne s'étend que sur les affaires *intérieures* de l'Église, τχ εσωτερικὰ καθήκοντα, non sur les *extérieures,* parmi lesquelles on range cc qui regarde les séminaires, les cérémonies ecclésiastiques extraordinaires. Même pour les affaires purement Intérieures, le Synode n'agit qu'avec la coopération ct l'approbation du gouvernement, car pour la validité des actes est requise la présence, ou tout au moins la signature d'un procureur du roi, dont le rôle est analogue à celui dc *VOber· procouror* russe. Ce procureur est un laïc nommé directement par le roi; il a pour mission d'observer ct d'examiner tout ce qui se fait au Synode : puisqu'il appartient ὰ la souveraine autorité du roi de se rendre compte de tout ce qui sc passe à l'intérieur du royaume, ἐπειδή εἰ τήν ὑπ·ρτχτην βασιλικήν εξουσίαν... ανήκει καὶ ἡ ἐποπτείχ ἐφ' ὁλων των ἐντὸ τού βασιλείου γινομένων. Mansi-Petlt, *loc. cil.,* col. 483. Si un membre du Synode est infidèle à scs devoirs ecclésiastiques, c'est le roi qui convoque le tribunal d'évêques qui doit le juger. Le Synode peut recevoir des appels de tout le royaume; mais scs sentences pénales, si elles dépassent la durée de quinze jours, doivent être approuvées par le gouvernement pour être valides. Un clerc déposé par le Synode peut toujours en appeler au roi. qui peut prescrire une révision dc la cause. Défense est faite d'excommunier un laïque sans l'approbation préalable du gouvernement. Contre tout abus dc pouvoir de l'autorité ecclésiastique il y a toujours possibilité de recours à la protection de l'État. Le Synode ne peut communiquer avec aucune autorité étrangère soit laïque, soit ecclésiastique, que par l'intermédiaire du ministre des Cultes. Dans les offices liturgiques, le nom du roi et celui des princes sont mentionnés avant le Synode. C'est au gouvernement à déterminer les circonscriptions diocésaines. C'est à lui qu'appartient la suprême administration des biens ecclésiastiques. Tels sont les principaux articles dc la charte qui a régi l'Église hellénique dc 1852 à 1923. Comme nous l'avons dit plus haut, col. 1377, en 1923, ct de nouveau en 1931. cette charte a été révisé · dans le sens d'une plus grande liberté laissée à l'Église; mais le contrôle de l'État reste encore universel.

2. *Église serbe.*— Les statuts récents du patriarcal serbe, promulgués le 16 novembre 1931 et révisant le statut provisoire de 1920. laissent subsister, sous l'apparence d'une plus grande liberté laissée à l'Église, la juridiction papale de l'État sur toute l'activité ecclésiastique. La part des laïques dans l'administration dc l'Église est sans doute diminuée, mais le contrôle du gouvernement demeure plénier. C'est ainsi que toutes les décisions des deux assemblées épiscopales qui gouvernent l'Église. à savoir rassemblée plénière de l'épiscopat el le Synode permanent, lois ent cire approuvées par le conseil des ministres. Un conseil patriarcal, présidé par le patriarche et chargé dc l'administration des biens ecclésiastiques comprend, outre des clercs, douze membres laies choisis par le roi. CcConseil constitue l'autorité suprême dans le gouvernement extérieur de l'Église. C'est le roi qui choisit le patriarche parmi les trois noms que lui désigne une assemblée électorale d'une cinquantaine de membres, où les ecclésiastiques ont la majorité

3. *Église roumaine.* — Quant au statut organique du patriarcat roumain, nous avons dit plus haut, col. 1380. combien il est compliqué, comment l'élément talque domine dans les multiples organismes créés à côté des deux synodes de composition purement ecclésiastique. comment tout est soumis A la surveillance et au contrôle du ministre des Cultes. Élu par une assemblée où dominent les laïques, le patriarche est confirmé par le roi ct reçoit de lui l'investiture de sa charge. Les évêques sont élus et confirmés de la même manière. C'est par une loi de l'Ellat que sont créés les diocèses ct fixées leurs limites territoriales.

Disons, en terminant ce paragraphe, (pie plusieurs Églises autocéphales, parmi les moins importantes, échappent, à l'heure actuelle, à l'ingérence de l'État dans leurs affaires. Ce sont : le patriarcat œcuménique, le patriarcal d'Antioche, les Églises russes de l'émigration, les Églises orthodoxes d'Amérique. Il est trop tôt encore pour dire quels seront les résultats dc ce régime de liberté. Certains indices feraient craindre qu'il ne soit générateur dc sectes, de schismes el de divisions intestines.

///. POCTRINEDES THÉOLOGIENS GRÉCO-RUSSES suit LES RELATIONS PE L'ÉGLISE ET PE L'ÉTAT. — Il est donc incontestable que l'ancienne Église byzantine cl la plupart des Églises autocéphales qui se sont successivement détachées d'elle ont connu et connaissent encore l'ingérence de l'État dans leurs affaires, â un degré tel que leur liberté d'action n'existe plus non seulement dans la sphère des questions que les canonistes qualifient de mixtes, mais aussi dans celles (pii sont essentiellement d'ordre spirituel ct religieux. D'un mol, elles ont perdu leur indépendance, et chez elles a prévalu l'usurpation par l'Etat du pouvoir supreme de juridiction. Quelle a été. au cours des siècles, l'altitude de l'Église gréco-russe ct celle dc scs théologiens vis-à-vis de cette usurpation? On devine (pic celte attitude n'a pas été uniforme. Tout comme l'Occidcnt, l'Oricnt a connu des prélats cl des théologiens césaropapistes. Tout comme lui. mais en plus petit nombre, il a eu aussi ses défenseurs de la liberté de l'Église, scs théologiens (pii ont proclamé le droit, alors (pic les faits le contredisaient si violemment.

1° *Théologiens et canonistes byzantins.* — Bien avant le schisme définitif. Byzance avait eu scs adulateurs dc l'autocratie impériale. Un contemporain dc Justinien, le diacre Agapel de Sainte-Sophie, avait adressé à celui-ci scs *Chapitres admonitoires,* où le basileus est exalté au-dessus de toute autorité civile ct ecclésiastique : par In puissance qui s'attache à sa dignité, le basileus, écrit Agapet.est semblable au Dieu souverain; il n'a point de supérieur sur terre. Dieu n'a besoin dc personne; le basileus a besoin dc Dieu seul. *Capita admonitoria. P. G.,* t. i xxxvt, col. 1172, 1181. Sans aller jusqu'à canoniser celte conception, trop dc patriarches de Constantinople et dc prélats byzantins en admirent les conséquences pratiques. A l'exemple du patriarche Menas, ils déclarèrent qu'il est convenable de ne rien faire dans la sainte Église sans l'assentiment el l'ordre du pieux basileus. Cf. plus haut, col. 1315. Cette attitude les mena loin et on les vit s'incliner en masse devant la volonté impériale, même lorsqu'elle édictait ou patronnait l'hérésie. Il fallut «pie des moines de la trempe de Maxime le Confesseur, de Jean de Damas cl de Théodore dc Slude prissent la défense de la liberté de l'Église el proclamassent que .h sus Christ a confié le gouvernement de son Église non à César mais aux apôtres et à leur» successeurs.

(elle voix lut parfois écoutée des empereurs eux-mêmes. Certains d'entre eux reconnurent, *au moins en théorie,* que l'Eglise est indépendante dans sn sphère. qui les rots sont sujets dans le domaine reli-

gicux ct qu'en cos de conflit, les lois civiles doivent céder aux canons.

C'est ainsi qu'à lu dernière session du VIIIe concile œcuménique (870), Basile le Macédonien exposa une théorie tout à fuit orthodoxe des relations de l'Église ct dc l'État, reconnaissant que lrs laïcs n'ont pas à se mêler des causes ecclésiastiques, à (aire opposition au concile œcuménique, mais â obéir comme des brebis aux patriarches ct aux pontifes, qui ont reçu le pouvoir dc hcr ct dc délier. Mansi, *Condi.,* t. xvî, col. 188, 107. Le meme, dans le recueil législatif intitulé *Épanagogè* compare l'union de l'Eglise ct dc l'Etat à l'union de la forme ct dc la matière, de l'ârnc ct du corps. L'empire est comme un grand corps animé dont les principaux membres sont l'empereur et le patriarche, deux égaux, de l'entente desquels dépendent la paix ct le bonheur des sujets. En vertu dc cette compénétration mutuelle des deux pouvoirs, l'Eglise fait sienne les lois civiles et, à son tour, l'empereur donne force de loi aux saints canons, *fcpanagogè,* éd. C.-E. Zachariæ von Lfngcnlhal, *Jus græco-romanum,* Leipzig, 1852, p. 65 sq. Il est entendu que les lois contraires aux canons sont sans eiTct : .*omocanon des xiv litres,* lit. i, c. ii, P. G., t. civ, col. 456. Malheureusement, dans la pratique, les empereurs, et Basile le Macédonien tout le premier, ne se conformèrent guère à ces principes. Son fils, Léon le Sage, dans sa VIIe novelle, pratique une brèche dans la thèse que les canons doivent avoir le pas sur les lois : si, mise en parallèle avec le canon, la loi parait mieux s'adapter à la réalité, il faut donner la préférence â la loi. et c'est ce que lui, Léon, n'hésite pas à faire. Et voilà que s'évanouit la primauté de la loi ecclesiastique sur la loi civile, dc l'Eglise sur l'Etat. Nous arrivons à la théorie de l'égalité des deux pouvoirs, (pii ne sc maintient déjà plus dans les limites de la parfaite orthodoxie.·C'est cette théorie dc l égalité qu'exprime fort bien, encore au xir siècle, l'empereur Jean Comnène (1118-1113) dans une lettre au pape Honorius H sur l'union des Eglises. La distinction des deux pouvoirs y est fort bien marquée. Ils sont représentés par les deux glaives dont le prince des apôtres dit, dans l'Evangile, qu'ils sont suffisants. Cf. A. Theincr ct E. Miklosich, *Monumenta spectantia ad uninnem Ecclesiarum,* Vienne, 1872, p. 4-6.

Mais le diacre Agapct trouva des disciples parmi les théologiens et les canonistes byzantins du Moyen Age. Au témoignage de Balsamon, iis n'étalent pas rares ceux qui posaient en principe que l'empereur était au-dessus dc toute loi ecclésiastique ou civile ct (pi'il pouvait organiser à son gré diocèses el métropoles, permettre à un évêque d'exercer les fonctions épiscopales dans un diocèse qui n'était pas le sien malgré l'opposition dr l'Ordinairc du lieu. *In canonem M'I Carthag,,* /*. G., t. cxxxvm, col. 93 B. Balsamon lui-même sc range à celte opinion cl déclare, avec les légistes dc son époque, que le pouvoir impérial peut tout sc permettre : ἡ βασιλικὴ ἐξουσία πάντα δύναται ποιεἰν. D'après lui, l'empereur l'emporte sur le patriarche en ceci qu'il n charge à la fols des corps cl des âmes, tandis (pic le patriarche n charge des âmes seulement : των μέν αὐτοχρατόρων ἡ αρωγή προ φωτισμόν καἰ σύστασιν ἐπεχτείνεται ψυχή -.ε καἰ σώματο , τὺ δέ μεγαλεϊον των πατριάρχων εἰ μόνην ψυχικήν ἐστενοχώρηται λυσιτίλειαν. *Meditata sive Hesponsa de patriarcharum privilegiis, P. G.,* t. cxxxvm, col. 1017 D. Au xm· siècle, le canoniste Démétrius Chomnténus accorde aussi au basileut la suprême juridiction sur l'Eglise cl les affaires ecclésiastiques. Il lui décerne le titre *tVcpisHmonarque de TEglise,* c'est-à-dire d » docteur suprême, de chef dc la foi cl de la discipline de l'Eglise. L'empereur, dit il, préside aux synodes el sanctionne leurs décrets. Il réunit en sa personne tous les privilèges du souverain pontificat, à l'exception du pouvoir d'ordre : πλήν μόνου τού ἱερουργειν, τὰ λοιπὰ αρχιερατικὰ προνόμια σαφὼ εἰκονἰζει ὁ βασιλεὺ . *Hesponsa ad Constantinum Cabasitam,* dans Lcundavius, *Jus græco-romanum,* I. V, p. 317. Macaire, métropolite d'Ancyre au début du xv siècle, renchérit encore sur Démétrius, dont il répète les expressions, et va jusqu'à dire que Jésus-Christ a remis son Eglise entre les mains du basileus : καἰ ταὐτην δὲ αὐτὼ του X;ιστού παραὐεμένου. Κατὰ τή των Λατἰνων κακοδοξία , éd. de Dosithée dans le Τόμο ζαταλλαγή . lassy, 1692, p. 191-195. Pour ce qui r.garde le concile œcuménique en particulier, Macaire attribue à l'empereur toutes les prérogatives que les théologiens catholiques reconnaissent au pape, qu'il s'agisse dc la convocation, dc la présidence, de la direction des débats, de la confirmation. *Ibid.,* p. 187-195.

Contre la doctrine du césaropapisme, bien peu de théologiens byzantins osèrent prendre la défense de la liberté dc l'Eglise. Le césaropapisme, en cfiel, était dans la pratique courante. (In contemporain de Macaire d'Ancyre, Syméon de ThessaIonique, ne pouvant nier le fait, cherche du moins à sauvegarder le droit. Après s'être élevé contre les adulateurs du pouvoir impérial, après avoir blâmé les promotions cl les translations d'évêques faites par le basilcui et trouvé intolérable que l'évêque nouvellement ordonné aille humblement lui baiser la main, il déclare que, sans doute, l'empereur participe à l'élection et a la proclamation du patriarche, mais qu'il ne le fait point de sa propre autorité : c'est un privilège que l'Église lui a concédé, et il n'agit, en la circonstance, que comme son serviteur cl son délégué : εξυπηρετούμενου μόνον του βασιλεωε, ευσεβού ὀντο . *De sacris ordinationibus,* c. cxxvi-cxxxi, *P. G.,* t. clv, coi. 432-433, 440.

2° *Théologiens et canonistes russes.* — Dans la période moderne, c'est surtout dans l'Église qui a le plus durement souffert du césaropapisme, c'est-à-dire dans l'Église russe, que nous trouvons les partisans les plus nombreux, les plus résolus ct les plus orthodoxes de l'indépendance dc l'Église. Leur chef de file est le patriarche dc Moscou, Nicon (1652-1666). Dès le début de son pontifical, il affirma son dessein de libérer l'Église du joug dc César. Il n'accepta, en effet, la charge patriarcale qu après avoir obtenu du tsar, des boiars, des évêques cl de la masse des fidèles la promesse jurée qu'ils observeraient les dogmes et les préceptes évangéliques, les canons des apôtres ct des Pères, les lois des pieux empereurs et qu'ils lui obéiraient en tout, à lui Nicon, comme à leur supérieur, pasteur ct père. C'est qu'il avait sur les relations de l'Église el dc l'État une doctrine bien arrêtée. Pour lui. l'Église ct l'État sont deux sociétés parfaites, indépendantes l'une dc l'autre dans leur sphère respective; mais, tandis que l'empereur n'a absolument aucun pouvoir sur les affaires ecclésiastiques, le patriarche peut avoir à s'immiscer dans les affaires séculières d'une manière indirecte à cause dc leur relation avec la religion et le salut des âmes. Absolument parlant, le sacerdoce l'emporte sur l'empire comme l'âme sur le corps, comme le soleil sur la lune. Pour un plus ample exposé dc la doctrine de Nicon, voir l'article Nico.x, t. xi, col. 651-651. Les conséquences de cette doctrine, le patriarche moscovite voulut les faire passer dans le domaine des faits. L'est alors qu'il se heurta à l'opposition irréductible du tsûr Alexis Mikhaïloviè. Celui-ci, pour se débarrasser de ce rival importun, eut recours aux patriarches d'Orient el leur posa vingt-cinq questions sur le cas de Nicon. La réponse des Orientaux fut obscure el embarrassée. Ces prélats avaient à ménager le tsar.

de qui ils recevaient de larges aumônes. Ils louvoyèrent, donnèrent tort à Nlcon sur plusieurs points, sacrifièrent en particulier le pouvoir indirect de l'Église *ur le temporel, qu'il réclamait fort justement, et favorisèrent assez ouvertement les desseins césnropapistes d'Alexis, en déclarant que le bon plaisir impérial est une loi, que personne, pas même un patriarche, n'a le droit de résister à un ordre de l'empereur. Voir les *Réponses des patriarches,* dans les ΚανονικαΙ διατάξει de M, Gedeon, t. î. Constantinople, 1888, p. 341-368, mauvaise, édition; édition meilleure dans les Πατριαρχικά ἐγγραφα dc Delicanis, t. m. p. 92 sq.

L'épiscopat russe, tout acquis aux idées de Nlcon, fut fort mécontent de la réponse des Orientaux. Loin de l'accepter comme parole d'Évangile, il la passa au crlhlc dc sa critique, au concile de Moscou de 1667. Dans les débats qui curent lieu, l'équivoque qui enveloppait la doctrine des patriarches orientaux fut dissipée ct l'on arriva à la conclusion ferme que l'Église ct l'État sont deux sociétés parfaites, égales entre elles, indépendantes l'une de l'autre dans leur domaine propre. La thèse du pouvoir indirect dc l'Église sur le temporel fut sacrifiée; mais c'était déjà une belle victoire des évêques russes d'avoir fait proclamer l'indépendance absolue de l'Église dans sa sphère. Au demeurant, certains théologiens russes continuèrent à professer la doctrine dc Nicon dans son intégrité. Nous la trouvons en particulier dans le grand ouvrage d'Étienne Javorskij contre les protestants intitulé *Kamen very. La pierre dc la /ai.* La supériorité dc l'Église sur l'État est assez clairement insinuée là où Javorskij déclare que le devoir des empereurs est d'assurer le bien temporel et corporel <lc leurs sujets, tandis que la puissance spirituelle vise â procurer le bonheur total de l'homme dans son corps comme dans son âme. *Kamen véry,* 3* éd., Moscou, 1719. p. 81.

Mais la doctrine dc Javorskij sonnait mal aux oreilles de Pierre le Grand. Theophane Procopovlê lui faisait entendre un tout autre langage, dont nous avons donné plus haut l'idée maîtresse, cf. col. 1140 sq. L'épiscopal russe dut à nouveau se courber sous le joug. Pendant les deux siècles qu'a vécu le régime instauré par l'autocrate, l'Église russe a produit pas mal de prélats courtisans. On en a vu appliquer au tsar les paroles de Jésus à Pierre:· Tu es Pierre, et sur celte pierre je bâtirai mon Église. Certains orateurs dépassèrent tellement les bornes dans les éloges adressés à l'empereur, qu'en 1817 Alexandre Ier, par un oukaze qui figure dans la collection des lois impériales, défendit d'attribuer à la majesté impériale des louanges qui ne conviennent qu'à Dieu. Il faut reconnaître pourtant que les thèses césaropapistes de Procopovlê ont trouvé en Russie peu de partisans ct beaucoup dc censeurs impitoyables, toutes les fois qu'une lueur de liberté est venue laisser libre cours â l'expression spontanée de la pensée. C'est ce que l'on vit en 1905, lorsque parut un édit dc tolérance cl que la censure ecclésiastique relâcha un peu de scs rigueurs. Le régime synodal établi par Pierre le Grand fut l'objet des critiques les plus acerbes dans les revues des académies ecclésiastiques. On réclama la convocation d'un grand concile national et le rétablissement du patriarcat. Les projets d* réforme affluèrent des quatre coins de l'empire. La Russie religieuse lit vraiment alors la confession publique <lc scs misères et dc l'esclavage où l'avait réduite le ccsaropaphmc des tsars. Malheureusement cc bel clan (ut bientôt durement comprimé ct l'on retomba sous lu férule de l'Oèrr-procouror. 1/avènement du gouvernement -provisoire de Kercnskij Ih s rirr-octobre 1917) donna d'abord au clergé russe 11tpolr de l'alTninchisscmeiit. Mais cet espoir fut bientôt déçu. Cc n'ct.iil pas un régime de vraie liberté que le gouvernement dc Kercnskij aurait réservé à l'Église, s'il s'était maintenu. On en a la preuve dans la composition el les débats du grand concile national de Moscou (1917-1918). Ce concile avait à peine commencé ses sessions <pie le bolchévlsme triomphant déchaînait contre la malheureuse Église russe la plus perfide ct la plus atroce des persécutions. Ce qu'il importe de remarquer, c'est qu'à la veille de cette persécution, l'ensemble des théologiens el des canonistes russes, loin d'être favorables au césaropapisrne, réclamaient bien haut l'indépendance de l'Église dans sa sphère et critiquaient âprement le régime imposé par Pierre le Grand·

3° *Grecs modernes.* — Plus fidèles «pie les Busses à l'ancien esprit byzantin, théologiens et canonistes grecs de la période moderne et contemporaine se sont montrés trop souvent favorables à la suprématie de l'État sur l'Église. Les quatre patriarches d'Orient ont été les premiers à donner l'exemple dc celte attitude. Nous avons cité plus haul, col. I 139, un passage suggestif de leur encyclique de 18 18. Avant cette date, en 1767, le patriarche œcuménique Samuel Khanzérid (1763-1768), avait loué le sultan d'avoir supprimé les deux patriarcats d'Achrîda el d'Ipek et de les avoir replacés sous la juridiction de Constantinople, quali liant le décret du souverain infidèle du nom de *novelle impériale.* Mansi-Pelit, *Concil.,* t. xxxvm, col.913-918. Nous avons vu aussi les mêmes patriarches d'Orient faire le jeu du résaropapisme par leurs réponses sur le cas du patriarche Nicon, par leur approbation octroyée à la légère au *Règlement ecclésiastique* de Pierre le Grand. De même, dans son *Manuel de droit canon,* Athènes, 1898, p. 21-23, le canoniste grec Mélèce Sakellaropoulos ne trouve rien à redire, du point de vue doctrinal, au statut organique de l'Église hellénique de 1833-1852, que nous dvons signalé ci-dessus, col. 1 112 $q. Le même auteur déclare expressément que l'État a le droit d'intervenir dans les affaires ecclésiastiques, lorsque l'Église n'observe pas les canons et a besoin dc réforme . Un autre canoniste grec. Eutaxias, nous apprend que l'Église orthodoxe n'a pas de doctrine arrêtée sur les relations de l'Église et de l'État et que la nature dc ces relations varie suivant les États. Cette vue a au moins le mérite de cadrer avec les faits.

Mais d'autres auteurs prennent la défense dc l'indépendance de l'Église el, poussés par des motifs apologétiques. s'elTorcent de montrer que l'Église gréco-russe, depuis le schisme, a maintenu celte indépendance. Du césaropapisnie byzantin ils trouvent une explication ingénieuse : d'après eux, les empereurs, quand ils se mêlaient des affaires religieuses, le faisaient en vertu d une délégation de l'Église ct comme scs mandataires. Ainsi parlent le Grec \poslolos Christodoulou, *Manuel de droit ecclésiastique,* Constantinople, 1896, p. 122-128 et le Serbe Nicodèmc MilaS, *Le droit ecclésiastique de Γ Kglise orientate orthodoxe.* § 15 el § 222-225. Ce dernier expose une théorie des relations des deux pouvoirs calquée sur la doctrine catholique.

A en croire Chrestos Androutsos, les sources dc la Révélation ne contiendraient rien sur le sujet (pii nous occupe. Il distingue trois systèmes de relations des deux pouvoirs : la compénétration réciproque, συναλληλία, qu'il trouve réalisée à Byzance; la suprématie de l'État sur l'Église. πολιτειοκρατία, pratiquée dans les Etats protestants; la suprématie de l'Eglise sur l'État, ιεροκρατία. enseignée par les catholiques. La *synallélie* a toutes ses faveurs, et il préfère le régime de la séparation à l.i *politéiocratie,* qui a prévalu en Grèce. 'Εκκλησία καί πολιτεία, Ktliènes. 1902.

Depuis sa constitution, l'Église roumaine a plusieurs fois protesté contre le régime césaropaplste par la voix dc ses meilk m théologiens ri canonistes, parmi

lesquels il finit citer Néophyte Scriban et André Schagunu; mais elle n'a pas encore réussi à se libérer

Somme toute, on peut affirmer que, sur le terrain de ki doctrine, hi grande majorité des canonistes ct des théologiens dissidents est acquise a la thèse de la pleine indépendance de l'Église vis-à-vis de l'État ct que cette indépendance est généralement désirée. Malheureusement le pouvoir civil retient jalousement la suprématie qu'il a usurpée.

V. Le schisme iivzaniin et la mission apostolique de l'Eglise. — L'Église a reçu de Jésus-Christ l'ordre dc prêcher i'Évangilc a toutes les nations. Act., i, 8. C'est un précepte rigoureux, auquel la véritable Église ne peut se dérober. Là où cette préoccupation apostolique n'existe pas, on peut dire <pie l'Esprit dc Dieu n'habite pas. Sans doute, le prosélytisme, l'esprit missionnaire, n'est pas, à lui seul, la marque distinctive de la véritable Église; mais il fait nécessairement partie du tout qui doit se trouver dans la véritable Église. Sa seule présence ne suffit pas à déceler l'œuvre du Christ; mais son absence dans une société religieuse prouve que celle-ci ne peut cire identifiée avec l'Église fondée par Jésus-Christ.

Quoi qu'il en soit des efforts réels faits par l'Église byzantine avant le schisme pour propager le christianisme, le schisme une fois consommé, il ne faut plus guère chercher à Byzance d'initiative missionnaire. A partir du xir siècle, l'empire subit une décadence progressive cl voit scs frontières sc rétrécir de plus en plus. L'Eglise byzantine compte beaucoup de moines; mais ce sont tous des moines du type primitif, taillés sur le même patron, la plupart fort ignorants. On n'y trouve point dc missionnaires. A plus forte raison n'en trouve-t-on pas dans les quatre patriarcats orientaux pendant tout le temps qu'a duré la domination turque.

Parmi les Églises autocéphales nées dans la période moderne, une seule, la plus importante de toutes. l'Eglise russe eût été à même dc contribuer efficacement à la conversion de l'Asie infidèle. Elle ne l'a fait que dans une mesure insignifiante, parce que le césaropapisme lui a dicté ses méthodes d'apostolat, qui ne sont point celles du Seigneur; parce qu'elle s'est présentée aux peuples sous la couleur d'un nationalisme trop accentué, aux visées nullement désintéressées.

Sous le régime des tsars ct jusqu'au début du xvni* siècle, cette Eglise n'a connu que cc qu'on appelait la *mission intérieure*. Certes, rien qu'à l'intérieur des frontières de l'immense empire, les missionnaires russes avaient un immense champ d'apostolat. Sur les 180 millions d'habitants que comptait cet empire en PH I, la moitié à peine appartenait à l'Eglise officielle. Les confessions chrétiennes : catholicisme, protestantisme, raskol, monophysisme, étaient représentées par 50 millions d'adhérents environ. Les musulmans, les juifs, les païens de diverses dénominations constituaient ensemble une masse presque égale, La mission intérieure commença dès le xn" siècle, à mesure que les Busses secouaient le joug des Tatars. Elle se développa au XVe siècle et au xvr. On cite les noms de quelques missionnaires de marque : Étienne, évêque de Perm (t 1396), apôtre des Perminks, Gourij de Kazan (I 1563), apôtre des nouvelles régions conquises sur les Tatars. Parmi les évnngclisatcurs de la Sibérie, il faut nommer Innocent, évêque d'Irkoutsk (t 1731). A partir de la seconde moitié du xvn* siècle, le souci de ramener au giron de l'Église officielle les diverses sectes issues du raskol absorba le meilleur des efforts de la mission intérieure. Ces efforts n'aboutirent qu'à de maigres résultats, sans doute à cause des méthodes employées. Pour réduire les sectaires, l'Église cl l'État, étroitement associés cl ne faisant pour ainsi dire qu'un, eurent recours tour à tour à la manière forte ct Λ la manière douce, mais surtout à la première. Sur la fin du xvni· siècle, on capitula devant la secte des *Poponfey* dans l'espoir d'accélérer leur retour. On leur permit de garder les vieux rites ct les vieilles coutumes à condition qu'ils reconnaîtraient l'autorité du Saint-Synode· L'Église russe eut ainsi ses uniates, qu'on appela *Edinooiertsy (Crus dans la foi)*. Mais, considérée et traitée en fait comme une orthodoxie dc seconde zone. *VEdinooiérié* n'a pas prospéré. Apres un siècle d'existence, le nombre de scs adhérents était resté insignifiant.

C'est parmi les Buthèncs catholiques dc la Pologne annexée que la mission intérieure a paru remporterses plus grands succès. Mais on sait que la violence ct la fraude y ont eu plus de part que les procédés évangéliques. On est également amené à supposer l'emploi de moyens autres que la persuasion auprès des rascolniks, des protestants, des musulmans ct autres infidèles quand l'on voit cc cjui se produisit en 1905, lors de la promulgation d'un édit dc tolérance. Durant les quelques mois que dura cct édit dans sa teneur première, les soi-dKants prosélytes gagnés à l'orthodoxie officielle par le *Missionerskoe ObUestvo (Société missionnaire)* retournèrent en masse à leurs religions ct sectes respectives. Selon les statistiques publiées par le département des affaires ecclésiastiques des confessions étrangères, le nombre dc ceux qui, du 17 avril 1905 au Ie- janvier 1909, quittèrent l'Église officielle était ainsi réparti : 1° 233 100 personnes embrassèrent le catholicisme; environ 168 000 dc ces défections se produisirent dans le royaume dc Pologne, ct près dc 62 000 dans les neuf gouvernements occidentaux; 2° on enregistra ! I 500 passages au luthéranisme, dont 12 000 dans les régions baltes; 3° 50 000 convertis retournèrent au mahométisme; Ils appartenaient presque tous aux six gouvernements orientaux dc la Russie d'Europe; D on compta en outre 3 400 cas dc retour nu bouddhisme, 100 au judaïsme ct 150 au paganisme. Voir le *Cerkovnyj Véstmk* (organe dc l'Acadcn^c ecclésiastique de Petrograd), 1909, n. 15, col. 1513. Mais devant l'effondrement lamentable de l'œuvre des missionnaires, qui s'avéra dès les premiers Jours, on entoura sans retard l'édit de telles restrictions qu'on finit par retomber dans l'ancienne législation. La réaction était triomphante quand on publia les statistiques signalées, elles restent donc suspectes. Et l'on se garda bien dc donner des chiffres sur les défections des rascolniks. C'est en masse que ces derniers revinrent à leurs sectes. (If. A. Palmieri, *La Chiesa russa, le sue odierne condizioni e il suo ri/ormismo dollrinale,* Florence, 1908, p. 139-110.

La première tentative russe dc mission en dehors des frontières nationales remonte à l'année 1712. Il s'agit de la mission de Chine. En 1912, elle comptait après deux siècles d'existence. 3 812 prosélytes indigènes. Six ans auparavant, en 1906. elle n'en avait que 632. cc qu'on ne peut guère expliquer que par de longues interruptions ou des persécutions, 1'ne mission en Corée, fondée en 1897, n'avait pas encore donné de statistique en 1911; on sali seulement qu'elle possédait 9 stations. Plus consolante avait été la mission du Japon, établie vn 1858. Elle atteignait, en 1912. au chiffre respectable de 33 000 fidèles. Quant à la mission dc l'Alaska, du Canada el des États-Unis, dont les origines dataient de la fin du xvni* siècle, elle comptait plus dc 200 000 fidèles vn 1911. répartis entre les trois diocèses d'Alaska, d'Aléout el dc Brooklyn. Mais ce chiffre ne doit pas faire illusion. La majorité des fidèles étaient des émigrants de diverses races : Busses, Galiciens, Hongrois, Serbes, Bukovinlcn.s, Grecs, Syriens, Ubanais. Le nombre des indigènes convertis n'atteignait pas 10 000 âmes. Il est vrai que

Li population indigène est dans ccs* régions extrêmement raréfiée.

Si nous passons aux autocéphalies plus récentes, mais dont quelques-unes ont déjà un siècle d'existence : Église hellénique, Église serbe, Église roumaine, nous constatons chez elles l'absence totale de préoccupations missionnaires. Quelle différence avec rc que nous voyons de nos jours dans l'Église catholique. là-même où ses fidèles sont une minorité, comme par exemple, en Hollande.

Cette stérilité des Églises autocéphalcs byzantines dans l'ordre de l'apostolat de conquête nc doit pas trop nous surprendre. Le fait que la plupart d'entre elles sent étroitement soumises à l'État leur enlève leur liberté d'action, met toute leur activité sous contrôle, les isole les unes des autres, aucune d'entre clics ne pouvant imposer aux autres une initiative quelconque. lui perte de leur indépendance entraîne pour elles la perte dc cc que nos théologiens appellent la catholicité de droit, c'est-à-dire l'aptitude à évangéliser les autres peuples. Par le fait que chaque Église aulocépbalc est marquée dc l'empreinte étatistc ct nationale, elle sc révèle inapte à l'apostolat universaliste. Elle devient suspecte aux peuples auxquels elle veut prêcher l'Évangile. Ceux-ci soupçonnent chez. Je missionnaire l'agent dc l'étranger. Ccttc inaptitude, du reste, n'a guère eu l'occasion dc se manifester sinon à l'intérieur dc l'empire russe. En fait, nous l'avons vu, les Églises autocéphalcs n'ont pas de missions étrangères; et elles n'en ont pas, parce qu'elles manquent dc missionnaires, Ccs missionnaires, où les trouver? Cc nc peut être dans le clergé séculier, qui est marié, dont le recrutement est fort diilicilc ct la formation très sommaire, une élite exceptée. Cc nc peut être parmi les moines, tous voués à la forme ancienne de la vie religieuse et dont l'ensemble nc représente nullement une élite, comme nous le montrerons tout à l'heure. Au demeurant, le monachisme gréco-russe, depuis longtemps tombé en décadence, voit le nombre dc ses membres diminuer de jour en jour. Il est inexistant, ou à peu près, dans la plupart des autocéphalies actuelles el, dans quelques-unes, le nombre des monastères dépasse celui des moines. Force nous est donc d'enregistrer la carence à peu près complète dc l'Église gréco-russe dans le domaine dc l'apostolat missionnaire.

VL Lï SCHISME BYZANTIN ET LA VIE CHIlÉriEN NE.---- Il est fort difficile dc porter un jugement motivé sur l'état dc la vie chrétienne dans une Église quelconque. La difficulté s'accroît, lorsque l'enquête doit porter sur une longue suite de siècles. Partout on trouve du bien, ct partout beaucoup dc mal. Il est rare que les lacunes, les abus, les désordres signalés actuellement dans telle Église ne se rencontrent dans les autres à une époque donnée dc leur histoire; ct cela n'a rien d'étonnnnt, puisque les chrétiens, à quelque confession qu'ils appartiennent, sont des hommes sujets aux mêmes faiblesses, ayant à lutter contre les mêmes passions. En matière dc bien, comme en matière dc mal, il ne peut être question que dc degré et dc durée, d'alternatives d'abus et de reforme, dc décadence et dc renouveau. Les dangers a éviter, cc sont les généralisations hâtives, l'abus du sophisme *ab uno disce* o/n/io, la tendance à trouver mal cc qui est moins parfait, a critiquer dans le voisin cc qui a existé chez *ol durant dc longs siècles, à vouloir exiger chez les autres cc qui est chez soi un progrès, une innovation heureuse de date récente. Pour échapper le plus possible à ccs dangers dans le sujet que nous devons traiter présentement, nous nous attacherons moins aux faits transitoires qu'aux institutions permanentes, moin* aux eu* particuliers ct locaux qu'aux caractères généraux ct communs que présente la vie chrétienne dans les diverses Églises autocéphalcs dc rite byzantin. Nous étudierons successivement : 1° Les caractères généraux du christianisme byzantin au point de vue dc la vie chrétienne. 2° La morale chrétienne ct l'utllL sation des moyens de sanctification dans les Églises autocéphalcs rie rite byzantin. 3° L'état du clergé séculier dans ces Églises. 1° L'étal du clergé régulier.

/. CARACTERES GÉNÉRAUX DU CHRISTIANISME BYZANTIN AU POINT DE VUE DE LA VIE CHRÉTIENNE. — En parlant plus haut des caractères généraux du schisme byzantin, nous avons signalé une tendance exagérée au conservatisme, l'horreur dc toute innovation, dc tout progrès, l'installation dans le définitif pour tout cl pour toujours. Tout cc qui regarde la religion est considéré comme un bloc intangible aussi immuable que le dogme, auquel on nc peut rien ajouter ni retrancher. Cette conception s'applique aussi aux pratiques de la vie chrétienne, aux formes dc la piété. Elles font partie du dépôt de la tradition légué par les ancêtres, dépôt qu'il s'agit dc conserver ct non d'enrichir. Cette absence dc créations nouvelles dans le domaine du culte et dc la piété est cc qui étonne le plus le chrétien occidental ct lui donne l'impression de la stagnation. Le chrétien oriental a, dc nos jours, les mêmes dévotions que ses ancêtres du ix" siècle · même manière dc prier, dc jeûner, de sc mortifier; mêmes processions, mêmes longs offices· auxquels on fait acte dc présence sans sc croire obligé d'assister tout au long, cet office serait-il la messe du dimanche; même culte de la sainte Vierge ct des saints et surtout dc leurs icônes et dc leurs reliques. Le calendrier des fêles lui-même n'a guère varié, sauf pour laisser une place aux saints locaux. La sculpture religieuse n'a pas survécu aux persécutions iconoclastes, ct seule esl restée l'iconographie stéréotypée, condamnée à reproduire sans cesse les mêmes modèles fixés par la tradition. C'est à peine si en ces derniers temps l'iconographie russe avait commencé à s'affranchir de celte servitude.

Cette stabilisation dans les formes anciennes a dû contribuer à l'affaiblissement progressif dc la vie intérieure. Un observateur attentif ne larde pas à s'apercevoir que la piété orientale est presque tout entière dans la récitation des formules et l'exécution des rites extérieurs. Quand on assiste aux offices des Grecs dissidents, on est frappé du manque de recueillement dc l'ensemble des fidèles. Pendant que les chantres exécutent des mélodies interminables, auxquelles s'associent parfois un petit nombre d'initiés, c'est le va-et-vient perpétuel ct bruyant dc la foule, qui cause à haute voix. Les plus pieux participent à la cérémonie par dc nombreux signes dc croix ct des *Kyrie eleison* répondant à la litanie chantée du diacre. Il y a plus d'ordre ct dc tenue dans les églises slaves; mais là aussi le formalisme rituel parait tenir la place principale. L'Orient dissident ignore la pratique dc la méditation ct de l'oraison silencieuse, de la visite du 'Saint-Sacrement, les multiples formes dc la piété individuelle et solitaire, les démarches spontanées dc la ferveur personnelle, (.cia est affirmé de l'ensemble, dc la masse du clergé ct des moines comme des fidèles dc jour en jour plus rares qui fréquentent encore les églises. Nous gardons le souvenir dc tel diacre grec dc Constantinople, mal converti au catholicisme el bientôt retourné à son Église, qui n'arrivait pas à comprendre cc que pouvaient faire des religieux catholiques pendant la demi heure consacrée à la méditation du matin. Il v a évidemment des exceptions à ccttc méconnaissance de la vie intérieure ct de l'oralson. Ces exceptions, on les trouvera dc tout temps parmi Ion moines, surtout en Hussic On découvre même, en o dernier pays, à certaines époques, un courant antirilualislc assez prononcé. Des ascètes ont

usé protester contre la multiplicité ct la longueur des cérémonies extérieures et les ont dénoncées comme un obstacle à lu vie de prière et <le recueillement. Au xv* siècle, Nil Sorskij (1 133 1508), recherche la sobriété des oillces. insiste sur l'oraison mentale, l'union intime avec Noire-Seigneur cl considère les prières vocales comme un accessoire, dont il faut user avec modération comme d'un repos après le x rai ct solide travail de la méditation. Il déclare que quitter la méditation sans nécessité, simplement pour aller psalmodier, c'est commettre un adultère spirituel. Pour la messe, il nc tolère que le chant à l'unisson de deux ou trois prières, le reste devant être simplement récité avec dignité. Au XVIII* siècle, le saint moine Palsc Vclièkovskij lente dc rétablir dans les monastères russes le primat de l'oraison mentale sur les oillces liturgiques ct proteste contre l'abus du chant durant ccs ollices, tandis que l'ascète Georges le Beclus écrit avec tristesse : ' 'Prop de gens sc laissent fasciner par l'éclat extérieur des oillces et bien rares sont les chrétiens désireux de boire aux sources silencieuses qui sourdent dc l'àmc purifiée. » Au xix* siècle, l'évêquc Théophanc le P.echis. célébrait la messe tous les jours, mais d'ordinaire a voix basse et toujours sans servant, cc en quoi il exagérait. Cf S. 'I ys/.kicxvicz, *Spiritualité cl sainteté pravoslaves,* dans *Gregorianum,* t. xv, 1931. p. 319-376.

Ce ritualisme touITu aurait besoin d'être émondé. Il faudrait des réformes, des suppressions, des innovations. Il faudrait faire circuler un air nouveau dans ce legs liturgique d'un passé millénaire. Malheureusement il manque une autorité centrale pour prendre l'initiative des réformes (pii s'imposeraient. Ccs reformes, hâtons-nous de le dire, n'iraient pas sans danger, à cause de l'attachement excessif à des rites que le grand nombre considère comme faisant corps avec l'orthodoxie.

Il y a une trentaine d'années, le patriarche œcuménique Joachim III voulut introduire quelques tempéraments dans la manière traditionnelle de jeûner pour faciliter à l'ensemble des fidèles l'observance de la loi de l'Église. Sa tentative déchaîna une tempête dans le monde grec. On l'accusa dc se faire l'apôtre du relâchement, de vouloir jouer au pape, ct on lui rappela (pic seul un concile œcuménique peut décréter des changements de celte importance. En attendant le concile œcuménique, les fidèles continueront à jeûner a l'ancienne manière à moins (pic, devant l impossibilité d'observer les vieux usages, ils nc jeûnent pas du tout : ce qui n'arrive (pie trop fréquemment.

L'excès du ritualisme a été aggrave dans l'Eglise russe, durant la période synodale, par ce qu'on peut appeler le culte de la façade. On remarque» durant cette période, un dessein arrêté de faire bonne ligure à l'extérieur, surtout en face de l'Église catholique, ct dc dissimuler aux yeux des étrangers les plaies secrètes de l'Eglise olllcielle. ('.elle tendance concorde bien avec le mouvement Slavophile, (pii cherche à dénigrer de toute façon tout ce qui vient dc l'Occident ct spécialement le catholicisme : » Nulle part ailleurs, a écrit Vladimir Soloviev» le décor extérieur ne joue un si grand rôle dans les choses religieuses; nulle part ailleurs on ne court plus après les apparences; nulle part ailleurs la dévotion n'a un caractère plus hypocrite. ou du moins plus irréfléchi, que dans l'Église russe. » *L'idée russe,* p. 35. Depuis la séparation dc l'Église et dc l'État ct la persécution bolchcvlslc. un violent mouvement de reforme s'est déclenche au sein du clergé blanc ou clergé séculier. Sous les noms *tV Eglise vivante, d'Eglise de ta renaissance ecclésiastique,* puis *iV Eglise de la rénovation ecclésiastique* ou *Eglise synodale,* une secte importante s'est formée qui a pris tout dc suite des allures révolutionnaires. Mais les innovations les plus sensationnelles qu'elle a opérées ont été d'ordre canonique ct ont favorisé les visées du clergé blanc : abolition du célibat pour les évêques» concession des secondes noces aux prêtres et aux diacres. Dans l'ordre liturgique, on a adopté l'usage dc la langue vulgaire ct décidé en principe d'abréger les offices. Ccs tentatives n'ont eu jusqu'ici d'autre résultat que d'augmenter les divisions intestines de ГÉglise russe. Pour opérer une réforme d'ensemble valable pour toutes les autocéphalies, il nc faudrait rien moins qu'un concile œcuménique. Sur le terrain dc la vie chrétienne ct dc la piété liturgique comme dans les autres domaines, cc qui manque â l'Église gréco-russe pour émonder les branches mortes ct faire circuler une nouvelle sève, c'est une autorité centrale reconnue dc tous, capable dc réprimer les abus, d'imposer les réformes opportunes, dc discerner ct de favoriser les formes nous elles écloses au souille de l'Espnl.

//. ℤJ J/OΛΛΛΛ CHRETIENNE ET L'UTILISATION DE Moyens de sanctipicaTION.* — Parmi les préceptes du Sauveur, confiés a la garde de l'Église. il en est un d'une portée sociale considérable : c'est celui dc l'indissolubilité du mariage, point capital dc la morale chrétienne, sur lequel l'Église ne saurait transiger, tellement formelle est la volonté de Jésus-Christ à ce sujet : « Que l'homme, dit-il. ne sépare pas ce que Dieu a uni. » Matth.» xix, 10.

Or, dans l'ancienne Église byzantine ct ses filles, les Églises aulocéphales modernes, on constate une violation constante de ccttc loi pour des raisons tellement nombreuses que le contrat matrimonial, élevé par Jésus-Christ à la dignité dc sacrement, y paraît comme l'une des conventions sociales les moins stables ct les plus faciles à résilier. En 512, la C.\VU* novelle dc Justinien reconnaissait déjà cinq ou six causes de divorce. Mais il nc semble pas que l'Église byzantine ait fait sienne celte législation avant la seconde moitié du ix* siècle. On constate en diet qu'à la lin du vu* siècle. Je concile *in Trullo* nc s'y réfère nulle part et que ses canons sont, au contraire» tout favorables à la doctrine catholique dc l'indissolubilité. C'est seulement dès la fin du ix* siècle, au moment où l'influence de l'Église romaine devient à peu près nulle en Orient, que l'Église byzantine commence à capituler devant l'austérité de la morale évangélique. Les causes dc divorce posées par la novelle de Justinien sont acceptées. D'autres s'y ajoutent successivement, soit par l'initiative des empereurs, soit par celle des patriarches œcuméniques, si bien qu'au xv* siècle le droit canon byzantin pouvait en énumérer une vingtaine. Loin de diminuer dans la période moderne, leur liste s'est encore accrue dc quatre ou cinq cas. Considérablement réduites quant nu nombre dans l'Église russe par la législation de Pierre le Grand, ces causes de divorce ont été dc nouveau adoptées par le concile de Moscou de 1917-1918. Du reste, même sous le régime de Pierre le Grand, la réduction fut plus apparente que réelle, le tsar conservant le pouvoir discrétionnaire dc prononcer le divorce en cas dc supplique Λ lui adressée, ct la cause qui s'appelait *absence sans nouvelles* pouvant vire si facilement exploitée. Pour les détails voir l'article Mariage dans l'Église gréco-russe, l. ix, col. 2323-2329. La gravité de l'atteinte portée à la morale chrétienne par ccttc pratique effrénée du divorce ne saurait être dissimulée ni atténuée.

Bien (pie conservant la plupart des moyens de sanctification qu'on trouve dans l'Église catholique : Ecriture sainte el tradition des huit premiers siècles, hiérarchie, sacrements, oillces liturgiques, sacramentaux, jeûnes, prescriptions canoniques, monachisme, etc., l'Eglise gréco-russe ne peut les utiliser avec une

complète liberté et un plein rendement, tant à cause dc sn sujétion nu pouvoir civil que dc l'absence, chez elle, d'une autorité souveraine capable d'opérer les reformes nécessaires et d'adapter la liturgie ct la discipline aux besoins des temps et des lieux. (Lette double lacune ressort sufllsamment de ce que nous avons dit jusqu'ici.

Parmi les moyens d'entretenir la vie chrétienne dans le peuple fidèle, l'un des plus indispensables est certainement la prédication de la parole de Dieu. Sous ce rapport. l'Églisc gréco-russe, considérée dans son ensemble ct à toutes les périodes de son histoire, el de nos jours, comme autrefois, nous apparaît dans un état d'insuffisance el d'infériorité notoire. Dans l'ancienne Église russe, écrit le canoniste S juvorov, *Manuel de droit ecclésiastique,* Ie éd., Pétrograd, 1912. p. 322-323, la prédication n'était pas répandue. Elle nous vint par Kiev dc l'Occidcnt. Pierre le Grand cl Catherine II la réglementèrent el essayèrent de la rendre plus fréquente. Jusqu'à nos jours, dans les églises paroissiales, ct spécialement dans lc> paroisse» rurales, elle a présenté un caractère occasionnel, si on la compare à la prédication ecclésiastique en Occident. » *Cc* qui a beaucoup gène la prédication en Russie· pendant la période synodale, c'est la censure préalable, à laquelle les serinons étaient soumis. Cf. A. Palmieri. *lm Chiesa russa,* p. 351-363.

Les autres autocéphalies n'ont pas connu ccttc entrave, mais la prédication n'y a pas élé plus prospère. On y prêche encore quelquefois dans les paroisses citadines. Dans les paroisses rurales, le sermon est une rareté. (L'est que les prêtres capables d'annoncer la parole de Die i manquent. En 1908, une statistique ne mentionnait pour l'Eglisc du royaume hellénique que 22 prédicateurs pour 32 diocèses. En pays grec, il n'est pas rare que la chaire sacrée soit occupée par des laïcs instruits : avocats, professeurs, etc. En 1905, le métropolitain de Belgrade, Dimitri Pavlovié, devenu depuis patriarche des Serbes, constatait qu'on ne prêchait en Serbie que deux fois l'an, aux fêles de Noël ct do Pâques. Seule l'Églisc métropolitaine de Belgrade se donnait le luxe d'un sermon à toutes les grande» fêles.

Il ne faut point chercher dans les Églises autocéphalcs la pratique de la confession ct dc la com nunion fréquentes. Les confesseurs y font encore plus défaut que les prédicateurs. En beaucoup d'endroits, les prêtres mariés sont privés du pouvoir de confesser ct les *Pères spirituels* sont uniquement choisis parmi les moines. Sur la discrétion des Pères spirituels, les pénitents ne peuvent pas toujours compter. En Russie, une grave atteinte au secret de la confession avait été sanctionnée par le *Supplément au Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand,* promulgué le 17 m ii 1722 : lout prêtre russe, au moment de l'ordination, s'engageait par serment â révéler le secret : 1° en cas de complot contre la vie du tsar ou des membres de sa famille, ou contre la sûreté de l'Élal: 2° en cas d'invention de faux miracles ou de fausses reliques. La révélation était prescrite, cl sous peine de mort, lorsque celui qui confessait l'un des péchés indiqués n'en manifestait aucune contrition, mais persistait dans son mauvais dessein. Dans cc cas, disait l'instruction officielle, le confesseur ne révèle pas une véritable confession» ne transgresse point le» canons, mal* plutôt il accomplit ce (pie Dieu nous a enseigné lorsqu'il a dit : ‹ Si votre frère a péché contre vous, idler cl rcprencz-lc entre vous et lui seul; s'il vous écoute, vous aurez gagné votre frère; s'il ne vous croûte pas, ditcs-le à l'Eglisc. » Matth., xvni, 15. Si rni on la dénonciation ne se pratiquait que pour ccs péchés particulièrement graves! Mais Il est malheureusement difficile de nier que les confesseurs dissidi nt* ne ‰ soient parfois donné d'autres libertés sur ce chapitre. Dans son *Histoire de la Russie,* t. xv. Soloviev déclare que l'évêque de Rostov, Dimitri (t 1709), que l'Églisc russe a canonisé, était obligé de s'élever contre les prêtres qui racontaient ce (pii leur avait été dit en confession. (Lf. Gagarin, *La réforme du clergé russe,* Paris, 1867, p. 132. en note.

Souffrant de la pénurie de prédicateurs et de confesseurs, l'orthodoxie orientale n'a pas été totalement dépourvue, en Russie du moins, de directeurs spirituels. Nous voulons parler de cette catégorie dr saints russes connus sous le nom dc *sturtsij :* ‹ Un *slarets* est un laïque, un moine ou hicromoine (=* m >inеprêlre), rarement un prêtre séculier, qui prie beaucoup en particulier, pratique des austérités ct sert de directeur d'âme à des gens du monde ou â des religieux. Les slartsij sont d'ordinaire des gens peu cultivés mais d'une sincère piété. Le phi» souvent il faut aller les chercher dans les forêts épaisse» ou dans les caverne·»; d'autres fois, au contraire, ils vivent c i plein dans le monde. Leur influence sur toutes le* classes de la société fut toujour·» immsnse en Russie... Quand le fameux aventurier Raspouthie voulut prendre en main le gouvernement de la Russie, il ne sc fit ni prêtre, ni moine, ni prédicateur, m iis pendant un certain temps il joua à merveille le rôle de slarets : le rusé moujik savait bien que c'était le meilleur, peut-être l'unique moyen pour avoir dans toute la société russe un prestige illimité. Aujourd'hui, sous le joug bolchévistc, l'inlluence des slartsij sur les fidèles est encore plus considérable. La jeunesse rurale a une grande confiance en eux. » S. Tyszklewicz, *Spiritualité et sainteté russes, loc. cit.,* p. 361-362. Gf. la revue de la jeunesse russe émigrée *Vorofdénié (La renaissance),* 3 avril 1931. La question est de savoir si cette confiance est toujours méritée, l.e cas de R ispoutine mantra bien que non. Sans être un fourbe ou un charlatan, le starcLs. étant en général peu instruit, est exposé à verser dans l'illuminisme et à égarer ceux qui le suivent. Dc là, le pullulement des secte·* sur le sol de la sainte Russie.

Les déficiences que nous venons de signaler dans la vie chrétienne des Églises autocéph des proviennent d'une source commune : le manque de prêtres instruits ct zélés qui soient vraiment Λ la hauteur de leur vocation. (L'est de ce clergé dont il nous faut m iln-tenant dire un mat.

///. état nu CLEHQÉ SÉCULIER. — Alors que dans l'Églisc latine le haut ct le bas clergé sont sou nls à la loi du célibat perpétuel, l'Églisc byzantine et les Églises autocéphales sortie* de son sein n'im nient celte loi qu'aux seuls évêques. Les prêtres et les diacres, primitivement aussi les sous-dlacres, s'ils ont contracté mariage avant l'ordination au sous-dincon il aujourd'hui avant l'ordination au diacon it — continuent à mener la vie conjugale. Ils sont même obligés de ne pas sc séparer de leur femme sous peine d'excommunication, d'après le concile *m Trallo,* toujours en vigueur, qui a définltivcmml lixe cette législation.

En imposant le célibat aux évêques, ce concile a par le fait même reconnu qu'il représente un état de vie plus parfait que le mariage el plus séant aux fonctions du sacerdoce. Il l'a reconnu aussi en interdisant sévèrement aux clercs les secondes noces. Aussi a-t-il simplement *permis, non imposé,* le mariage au clergé inférieur. Avec, le temps cependant, ce qu· était simple licence est devenu pratiquement la règle, règle obligatoire en cèrtains endroits, comme dans l'Églisc russe, où par le (ait de la coutume, le lias clerg.·, appelé cierge blanc, était organisé en véritable caste, tandis que les évêques étaient uniquement choisis parmi les moines, qualifies de *clergé noir.*

(Les Institutions ont toujours pesé et pèsent encore

lourdement sur le mode dc recrutement, la fonmition ct l'instruction, le niveau intellectuel ct moral du cierge dissident cl son aptitude à répondre aux devoirs de la vocation sacerdotale. Alors que le clergé catholique latin, considere dans son ensemble, représente, depuis longtemps du moins, une élite soigneusement triée et soumise à une longue préparation en vue de l'apostolat, la masse du clergé des Églises autocéphales est enrôlée dans la milice sainte par des procédés sommaires, qui n'ont qu'un mérite : celui de supprimer le grave problème du recrutement sacerdotal tel qu'il se pose en pays catholique, parce qu'ils en suppriment les rigoureuses exigences. Comment une paroisse « orthodoxe devenue veuve de son curé lui trouve-t-elle un successeur, en certaines régions? Les chefs de la communauté se réunissent pour le choisir habituellement parmi les paroissiens, (.'est un agriculteur. un petit commerçant, un épicier qui a fait quelques études cl scra à même d'apprendre en quelques semaines ou en quelques mois à célébrer les olliccs liturgiques el à administrer les sacrements. On fait connaître à l'élu le choix dont il a été l'objet. S'il refuse, ce qui n'est pas rare, on tâche doucement dc le convaincre, de lui montrer les avantages de la situation. Lui-même peut poser des conditions. Lorsqu'il a dit oui. on le présente à l'évêque pour qu'il l'instruise et lui confère les ordres. Celte préparation demande six semaines en général, parfois trois mois, rarement six. On paye à l'évêque la redevance fixée pour ce court séminaire, el voilà la paroisse dotée de son nouveau pasteur. On devine toutes les lacunes de ces vocations tardives.

Ce mode de recrutement, hâtons-nous de le dire, n'est pas général. On s'efforce même de le supprimer un peu partout par la création de grands ct de petits séminaires analogues aux Institutions de même nom dc l'Eglisc catholique, (.'est la Russie dc la période synodale qui a donné la première l'exemple de celle innovai Ion. Aussi le clergé russe des deux derniers siècles étail-il le plus instruit dc toute l'orthodoxie, x «»n l'article Rt ssn . col. 333 sq·

Mais les familles cléricales foi niaient une caste à part, séparée du reste dc la nation, el les fils de popes faisaient obligatoirement leurs éludes dans des écoles spéciales : écoles primaires cléricales, séminaires ou académies, sans que pour cela Ils sc destinassent nécessairement au service de l'autel, cc qui nuisait beaucoup à la formation religieuse dc vrais candidats au sacerdoce. Aussi l'esprit de ccs établissements laissait-il souvent à désirer. En 1905. lorsque souilla un peu le vent de la liberté, les séminaires et les académies furent le théâtre de véritables scènes révolutionnaires. Cf. E. Goudnl, *La révolution dans /es séminaires russes,* dans les *Échos d'Onenl,* L x. 1907, p. 321-329; I. xi. p. 11-50. En 191 L sur les 20 5(H) élèves des 58 séminaires russes. 15 % à peine embrassaient l'état ecclésiastique, leurs études une fois terminées.

Dans les milies autocéphalies, on a essayé dc créer aussi des écoles cléricales et des séminaires, mais jusqu à ce jour une minorité seulement de prêtres séculiers ont reçu une instruction relativement suffisante. Le grand nombre n'a pas dépassé l'cnselpnement primaire. Les rares clercs qui ont fréquente les facultés de théologie locales ou étrangères sont réservés habituellement â l'administration diocésaine ou mi professorat dans les écoles supérieures en attendant qu'ils soient appelés â l'épiscopat. Eclairons ccttc vue d'ensemble dc quelques données statistiques.

Au dire du patriarche Mélétlos IV. en 1923. sur les 135 prêtres du diocèse de Constantinople, 12 à peine riaient capables d'enseigner le catéchisme. H y avait bien, dans cc diocèse, l'académie de théologie dc Hdki. fondée en LS II, mais la plupart des élèves sortants n'entraient point dans la cléricaturc. Ceux qui optaient pour l'Églisc constituaient les candidats aux hautes charges.

lin 1921, sur le territoire de l'ancienne Grèce (celle d'avant la guerre balkanique) vivaient 1 132 prêtres. Sur ce nombre, 1 708 n'avaient fait que des études élémentaires. 1919 avaient terminé leurs études primaires, 323 avaient fréquenté les gymnases, 197 étaient sortis du séminaire, athénien du Rhizarion, fondé en 1841, ou d'établissements similaires; une trentaine seulement avaient suivi les cours de la faculté de théologie dc l'université d'Athènes.

Le niveau intellectuel du clergé bulgare n'est pas plus brillant que celui du clergé hellénique. En 1907, sur 1 992 prêtres. 1 133 avalent été instituteurs primaires avant l'ordination, 172 fonctionnaires. S3 commerçants, 301 laboureurs. Cf. *Ccrknren* V *slnik* forgane du Saint-Synode), 27 octobre 1907, p. 509. D'après la même revue, en 1928, sur 2 215 prêtres en fonction, 1 131 n'avaient reçu qp'une instniction religieuse rudimentaire dans les écoles cléricales, les écoles primaires, les progymnases, les instituts pedagogiques, etc., ct n'en savaient guère plus que la masse dc leurs paroissiens; 18 avaient suivi en partie le cours moyen dc religion, 727 avaient terminé ce cours, une vingtaine avaient fréquenté une faculté de théologie.

Dans les diocèses du patriarcat serbe actuel, qui, comme nous l'avons vu, réunit cinq autocéphalies d'avant-guerre, l'instruction des clercs est fort inégale suivant les régions. Plus élevée, quoique assez médiocre,dans 1rs trois autocéphalies qui se trouvaient dans l'empire austro-hongrois, elle ressemble a celle des clergés grec cl bulgare au .Monténégro et dans les diocèses de l'ancienne Serbie. Fort ignorant est aussi le clergé des autocéphalies <le Chypre, d'Antioche cl de Jérusalem. On constate, au contraire, un progrès sensible dans le clergé roumain. Alors qu'en 1901. dans la Roumanie d'avant-guerre, il y avait 3 169 prêtres n'ayant suivi que 1rs classes inferieures des séminaires contre 390 qui avaient terminé leurs études, en 1921. il n'y avait plus que 1516 prêtres dans la première categorie contre 1 899 dans la seconde, dont 292 licenciés en théologie.

Mais l'instruction n'est pas tout. Il faut au prêtre la dignité de vie qui en fasse le modèle du parfait chrétien, (pic les simples fidèles n'auront qu'à imiter pour suivre le chemin du salut. Il lui faut au cœur la flamme du zèle pour remplir la mission sanctificatriée dont il est chargé. Or. sous ce rapport, ce n'est pas faire ouvre de dénigrement systématique que dc constater que le schisme byzantin a enlevé au sacerdoce non seulement son indépendance, mais aussi celle auréole de la vertu (fui inspire au peuple fidèle le respect ct la vénération. Cet abaissement du clergé s'est produit moins par la faute des hommes que par celles des institutions. C'est Ici. en ellet. qu'apparaissent les Inconvénients du mariage des clercs. Oblige de faire face aux charges du père de .famille ct ne recevant généralement qu'une rétribution insulll-sanle pour l'exercice de son ministère, le prêtre orthodoxe est condamné à consacrer le plus clair de son temps à des besognes profanes el la plupart du temps purement matérielles, A supposer qu'il en soit capable, comment pourrait-il s'entretenir ou sc perfectionner dans l'élude des sciences sacrées? Comment songerait-il à des œuvres de zèle? 1'n autre inconvénient dc sa pauvreté est dc le porter ù exiger, pour les actes de son ministère religieux, des taxes d'apparence plus ou moins simoniaque. Qui oserait lui jeter la pierre, ‹ n songeant à sa situation misérable? A celle misère physique vient parfois s'ajouter, toujours par la faute des institutions, la misère morale. L'Église byzantine rive pratiquement ses prêtres aux

chaînes du mariage. Mais qu'un jeune pope, déjà charge *de* famille, devienne veuf, la même Eglise lui interdit dc convoler en secondes noces. C'est le mettre dans une situation bien dure. Quoi «l'étonnant que trop dc victimes d'une législation inconséquente se laissent aller à des écarts dc conduite ou au vice répugnant de l'ivrognerie. On a beaucoup parlé en Occident de l'ivrognerie des popes russes. Ils méritent plus la pitié que le blâme. Mais le résultat est lamentable.

/Γ. *fiTAT bU MOXACIUSVh*. — L'Orient, qui fut le berceau du monachisme, en a clé aussi pendant longtemps la terre dc choix. Durement persécutés par les empereurs iconoclastes, les moines byzantins sortirent victorieux dc la lutte. Du îx· au xv siècle, l'empire fut couvert dc monastères, et l'influence de leur, habitants fut considérable dans l'État comme dans l'Église. Durant cette période, la vie religieuse passa par bien des vicissitudes, connut bien des abus, parmi lesquels il faut signaler le *charisttearіat* ou commendo, eut à subir bien des épreuves ct parfois dc véritables persécutions. 11 ne saurait être question ici dc tracer, même en raccourci, l'histoire de cc monachisme. Qu'il nous suffise dc dire qu'il a gardé les formes du passé non seulement jusqu'à la lin dc la période byzantine mais aussi Jusqu'à nos jours. Dans cc domaine comme dans les autres, l'Orient dissident n'a point innové, n'a point renouvelé ses cadres, n'a point progressé. C'est dire que cc monachisme diffère grandement du monachisme occidental. Non seulement chaque monastère est indépendant, mais on peut dire aussi, spécialement pendant la période byzantine, que chacun a sa règle ct scs constitutions particulières fixées par la charte dc fondation ou *typicon.* Évidemment on trouve dans tous les *typica* un fond commun d'usages ct de pratiques emprunté aux règles du cénobitisme primitif, mais les particularités ne manquent pas. Peu à peu même, beaucoup de monastères s'éloignent de la conception cénobitique proprement dite. I nc grave dérogation au vœu dc pauvreté s'introduit. Non seulement le pécule est toléré, mais sous le nom *d'idiorrythnue* c'est une manière nouvelle dc mener la vie dc communauté qui passe en usage et supprime pratiquement le vœu.

Le monastère idiorrythme groupe un ensemble dc petites communautés de six, huit religieux ct plus, ayant chacune leur supérieur particulier. La réunion «les supérieurs particuliers constitue le Conseil du monastère. Chaque petit groupe a sa vie propre, possède sa cuisine, son réfectoire, une partie ou une dépendance du couvent. Lc régime dépend du supérieur particulier ou *proestos,* de scs ressources ou de sa générosité, des ressources ou dc la générosité dc chacun des membres dc celte petite famille, car chacun conserve la propriété de cc qu'il gagne parson travail ou son industrie et peut en user ct en disposer à sa guise. Lc monastère sc contente dc fournir à chaque moine une quantité déterminée dc pain, de vin, d'huile, dc légumes, dc bois de chauffage, quelquefois même une petite somme d'argent. Λ chaque groupe de fournir le surplus ct de s'organiser matériellement comme il l'entend. Dans le monastère idiorrythme, la loi de l'abstinence perpétuelle n'existe pas. On peut y manger de la viande, lorsque le calendrier commun dc ΓÉglise orthodoxe le permet. L'ensemble des moines n'est groupé qu'à l'église pour la célébration des ufllccs liturgiques. Des réunions communes au réfectoire ont lieu, en général, à quelques grandes fêtes, comme A Noel, à Pâques, à la fête patronale du monastère.

Au monastère idiorrythme s'oppose le monastère nnobltique proprement dit, où l'on mène la vie commune et où l'on observe le vœu de pauvreté comme dans nos couvents catholiques. On voit que l'idiorrythmie représente une forme décadente de la vie religieuse, qui n'est pas sans analogie avec ce «pic fut aux vnr cl ixr siècles celle «le nos chanoines réguliers. Elle régna en maîtresse à l'Athos, du xv· siècle jusqu'au début du xix·. En 1914, sur les vingt monastères dc la Sainte-Montagne, neuf la pratiquaient encore. En Bussie le nombre des couvents idiorrytlnnes l'emportait dc beaucoup sur les autres. Inutile de dire que par son essence même l'idiorrythmic comporte beaucoup «le variétés.

La vie érémitique sous les formes les plus originales et quelquefois les plus bizarres a toujours eu des adeptes dans l'Orient dissident et spécialement en Bussie. Les ermites russes ont rivalisé pour les exploits ascétiques avec les moines syriens d'autrefois. On trouve panni eux des *reclus (zaloorniki)* s'enfermant pour de longues années dans quebjuc étroit réduit, une cave, une tannière, le creux d'un arbre; des *silentiaires (moltchalniki)* se condamnant à un silence absolu pour plusieurs mois ou plusieurs années; *des lousdarlsle Christ (iourodioyé),* simniant pinson moins la folie ct recherchant les opprobres et les avanies, se livrant parfois à des excentricités que réprouve la pudeur; des *stylites fstolpniki)* passant une bonne partie dc la journée ou dc la nuit debout ou agenouilles sur une pierre plate au milieu d'une forêt épaisse ou â l'intérieur d'une colonne bâtie en brique.

Entre les cénobites dc tout genre ct les ermites proprement dits se place la catégorie des *hésychastes* ou *récollets* adonnes à la vie contemplative, vivant en ermites dans les environs d'un monastère ct venant participer aux offices communs, le samedi et le dimanche. Lc Mont-Athos eut toujours un petit nombre d*hésychastes. lis firent beaucoup parler d'eux au XIVe siècle, comme nous le dirons tout à l'heure. Ils sont fort rares de nos jours.

Qu'il soit ermite, cénobite ou hésychastc, le moine oriental est uniquement tourné vers la vie ascétique ct contemplative. *Ce* qu'il poursuit, c'est sa sanctification personnelle. A part quelques rares exceptions, il ne s'occupe pas directement d'apostolat. Cela ne veut point dire que les moines n'aient eu un rôle social important. En Bussie, par exemple, leur influence civilisatrice fut considérable, ct l'on n pu écrire sans trop d'exagération «pie les couvents ont eu. en cc pays, dans la formation dc la nation ct de la culture russes, un rôle analogue à celui des moines dc saint Benoit ou «le saint Coloinban dans l'Europe catholique. Convertissant les Iribus barbares et défrichant les landes ou les forêts, ils ont attiré sur leurs pas les colons russes au fond des solitudes du Nord ct de l'Est. Plus d'une ville a eu pour noyau un monastère. Plus d'une foire longtemps célèbre a commencé aux portes d'un couvent. Ainsi la foire de Makarief, tranporléc plus tard à NDni-Novgorod. En Bussie aussi, les cloîtres furent l'asile «les lettres apportées «le Byzance par les moines «le l'Athos. Cc fut l'athonite Antoine qui fonda le célèbre couvent des Grottes de Kiev *(Peéerskala Laura),* où les premiers annalistes russes écrivirent leurs chroniques et cc fut son disciple Théodose (+ 1074) qui figura le premier, après les princes Boris et Gleb, sur le calendrier spécial de l'Église russe. ‹ S'il est un pays qui ait été fait par les moines, c'est la Bussie . écrit Anatole Leroy-Beaulieu, *L'emptre des tsars cl les Russes,* t. m. Paris, 1889, p. 229. SI leur action sociale pour la qualité ct la fécondité resta bien au-dessous «le celle du monachisme catholique, elle fut réelle, et elle frappe d'autant plus le regard de l'historien que tout autour c'est le désert. Chose curieuse, la dominât ion mongole (1237-1 ISO) n'entrava en rien ct favorisa plutôt le développement du monachisme russe, tout comme elle desserra pour

l'Église les Jicris du ccsaropapisme. Pendant cette période, les monastères sc multiplièrent ct s'enrichirent. La progression continua de la fin du xv* siècle Λ. pierre le Grand, mais au xviir siècle commence le déclin. Lc nombre des monastères ct des moines est réduit ct une partie dc leurs biens confisquée. Aux ternies du *Héglanent ecclésiastique,* les hommes ne peuvent faire profession qu'à l'flgc dc trente ans. cl les femmes ù cinquante ans. Ges prescriptions furent, du reste, modifiées dans la .suite.

Le monachisme byzantin sc maintint sous la domination turque. Son centre le plus important fut le Mont-Athos. Les Jures se montrèrent relativement bienveillants pour les caloycrs et accordèrent meme des privilèges aux monastères, qui furent considérés comme des lieux saints ct exemptés d'impôts. Aussi ne peut-on les accuser d'avoir été la cause dc la décadence actuelle du monachisme des pays balkaniques. Nous constatons, au contraire, que cette décadence s'est accentuée depuis la constitution des nouveaux États.

'Elle tient à dc multiples causes, dont quelques-unes sont fort anciennes. La principale est sans doute le mode de recrutement du personnel monastique. Alors que dans l'Église catholique le choix des candidats à la vie religieuse fait en général, de nos jours, l'objet d'une sérieuse attention ct que les conditions d'admission, telles qu'elles sont clairement déterminées par le droit canonique, tendent â constituer une élite, l'Orient dissident ouvre à tout venant les portes de scs monastères. Dc là un grand nombre dc vocations à mobiles inférieurs, de ces vocations d'hiver, connue on les appelle en Occident. Lc noviciat qui peut durer indéfiniment, consiste trop souvent à faire l'office de demestique à l'égard du *Père spirituel* qui veut bien sc charger de la formation du nouveau venu. Le nombre des moines-prêtres ou hiéromoines est tout à fait insignifiant cl determine· d'après les besoins du service liturgique. Aussi la grande majorité des religieux sont-ils ignorants et souvent complètement illettrés. La plupart des at bonites ne savent ni lire ni écrire. En 1909, Nicon, évêque de Vologda en Bussie, dénonçait, dans un congrès monastique, l'ignorance de certains moines, qui étaient incapables de donner la moindre réponse aux questions les plus élémentaires louchant la foi orthodoxe el la vie monastique, cl il ‹k mandait l'établissement, pour les novices, de cours ou de leçons de catéchisme, ne fût-ce que dans la limite du programme des écoles élémentaires, cl pour l'admission à la profession, d'un examen préalable sur ‹es questions.

Cette Ignorance dc la masse monastique, à coté d'une élite suffisamment cultivée, parait avoir été de tout temps la grande plaie du monachisme oriental. C'est sans doute ù cette cause qu'il faut rapporter certaines erreurs doctrinales, certaines pratiques bizarres qui ont jeté le discrédit sur l'ascétisme ct la mystique des al bonites pendant cl après la période byzantine. Dis les xi» et xn· siècles, nous découvrons chez les moines byzantins des traces non équivoques d'illumlnfcmc cl des infiltrations nussaliennes. Le grand mystique du x* xi· siècle. Syméon le Nouveau 'I héologicn (949-1022), se montre déjà imbu dc graves erreurs. Voir articles Baiamas *(Grégoire)* cl Contuovi nsi ι'αιαμπι. I. xî, col. 1335-1418, et aussi notre article, *les origines de la méthode d'oraison des hésyrhastes,* dans les *Échos d'Orient,* t. xxx, 1931, p. 179-185; également la *Note sur le moine hésychaste NMι lore ct sa méthode d'oraison,* dans *Echos d'Orient,* l xxxv, p. 409-412. Cc qu'jl est intéressant dc noter, t'est que le procédé hésychasle a continué à faire des dopes dans les milieux monastiques d Orient. Nicodime l'Hagiorilc le décrit encore, quoique d'une manière embarrassée, au seuil du xixf siècle. Voir son Εγ/ε»ρ».8».07 συμβουλευτικόν zepi φυλακή των ζέντε αισθήσεων, 1801, p. 157 sq. Cf. 1rénée liausherr, />/ *méthode d'oraison hésychastc,* dans *Orientalia Christiana,* 1. ix, 1927, p. 101-209. Les autorités ecclésiastiques, aux xr ct xir* siècles, essayèrent dc réagir cl même de sévir contre l'illuminisme cl la fausse mystique. Mais au xiv, les hésychastes athonites et leur apologiste Grégoire Palamas, grâce *à* l'appui de l'usurpateur Jean Cantaeuzène, réussirent à imposer officiellement comme un dogme intangible la nouvelle théologie, qui délivrait un brevet d'orthodoxie à l'étrange méthode dc contemplation mystique.

En dehors dc l'ignorance ct des erreurs qu'elle a engendrées, en dehors des abus introduits par l'idiorrylhmic, le monachisme gréco-russe, surtout dans la période moderne et contemporaine, présente d'autres tares, que la presse ecclésiastique des Églises autocéphaies est la première à dévoiler. En 1897, Je métropolite d'Athènes Procopios disait en pleine séance du Synode que les monastères grecs ne servaient qu'à l'engraissement de leurs habitants. Cf. *Échos d'Orient,* t. i, p. 124. En 1918, un autre métropolite d'Athènes, Mélétios Mélaxakis, ne parlait pas en termes plus flatteurs des moines grecs dans son discours d intronisation. 11 déclarait qu'ils ne représentaient plus la perfection chrétienne cl qu'il fallait les ramener à la pratique des règles monastiques. *Échos d'Orient.* L xvîπ, p. 111-412. On élevait des plaintes semblables contre les moines serbes du patriarcal dc Carlovitz d'avant-guerre. On écrivait d'eux qu'ils ne répondaient pas à leur destination ct que leur conduite présentait un spectacle anormal ct affligeant. A.-P. Lopoukhinc. *Histoire de ΓÉglise chrétienne au* J/.P *siècle,* t. n. Pélersbourg. 1901, p. 131-132. Quant aux moines russes, ils étaient fort malmenés par la presse ecclésiastique ‹lc leur pays dans les dernières années qui ont précédé la persécution bolchéviste. On leur reprochait leur inutilité sociale ct religieuse, leur paresse, leur Ignorance, leur ivrognerie, cl des anecdotes plus ou moins scabreuses couraient sur leur compte. Les autorités ecclésiastiques ne regardèrent point ces amères critiques comme des calomnies, el un congrès monastique sc tint, en juillet 1909, dans la laure Saint-Serge dc Moscou avec l'approbation du Saint-Synode, dans le but d'aviser a une réforme générale des monastères. Un vaste programme comprenant vingt-deux articles fut soumis aux délibérations des congressistes. Sa lecture en disait long sur l'état du monachisme russe. On sc demandait, par exemple, s'il ne convenait pas de supprimer totalement dans les monastères le chant en parties, pour éviter d'avoir des enfants dans les chœurs el d'attirer, sous prétexte d'études de chant, des novices gyrovagues presque tous ivrognes el indisciplinés; si l'on ne devait pas. pour préserver le monachisme du scandale de l'ivrognerie et des vices qui en découlent, introduire dans la profession religieuse le vœu de s'abstenir de toute boisson alcoolique. On signalait comme un point particulièrement défectueux de la vie des monastères le cas des moines scandaleux qui n'acccptaient plus de hi discipline monnstique que le minimum Indispensable pour pouvoir rester dans le couvent el y Jouir du vivre cl du couvert, el l'on se demandait ce qu'il était possible de faire pour éloigner des monastères d'hommes le personnel féminin (filles de ferme, blanchisseuses, etc.), el des monastères de femmes le personnel masculin (gardiens, portiers, hommes dc service, etc.). Gf. *Échos d'Orient,* t. xm, 1910, p. 239 240.

La décadence actuelle du monachisme gréco-russe s'accuse aussi d'une manière tangible par la diminution progressive du nombre des moines. Quelcpies données statistiques en fourniront la preuve. En 1910,

la Russie complaît 520 monastères d'hommes, peuplés par 17 *prof»·** ct s 266 novices, <i 300 couvents de femmrs nsec 12 652 professes cl 10 275 novices, Le grand nombre des novices par rapport aux proies et professes, surtout parmi les moniales, s'explique par la législation dont nous avons parle plus haul. Cela faisait une population monastique d'environ 80 000. (ne statistique dc 1901 portait encore cc chiffre à 8I0O0. Apres la persécution soviétique, la sic religieuse est ;i peu près anéantie sur le sol de la Hussic. En 1913, la république monastique dc l'Athos s'élevait à 6 .315 moines; en 1928, elle s'était abaissée ɳ I 858 sujets. Dans l'ancienne Grèce, en 1830, on trouvait 593 monastères peuplés par 3 000 moines ou moniales; ru 1919, on y comptait 151 monastères, I 562 moines ou moniales et 217 novices. L'Eglise dc lu Vieille-Serbie avait, en 1903, 53 monastères ct 113 moines; en 1931, le patriarcat serbe possédait 201 monastères, avec 397 moines, 2725 hiéromoincs et 237 religieuses. Beaucoup dc ces moines, en Yougoslavie comme dans les autres pays balkaniques, méritent .i peine cc nom. n'étant souvent que de simples gardiens des immeubles, ct des fermiers au nombre de deux ou trois. L'Eglise de Chypre avait encore 37 monastères en 1911 ; aujourd'hui il n'y en a plus que 7. peuplés de 80 moines environ. Sur le territoire dc la Houmanie d'avant-guerre, le nombre des religieux a diminué de moitié en quarante ans. L'Eglise roumaine actuelle n'a plus que il monastères d'hommes peuplés par I 500 moines ct 2I monastères dc femmes avec I 850 religieuses. La Bulgarie dc 1905 comptait 180 moines ct 318 moniales répartis sur 89 monastères; la Bulgarie dc 1921 n'avait plus que I 10 moines ct 153 moniales. Dans les trois patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche ct dc Jérusalem, on nc trouve plus qu'un nombre Insignifiant dc monastères presque tous dépeuplés. C'est donc partout In décadence el une décadence qui paraît irrémédiable, vu la baisse du .sentiment chrétien ct l'abandon de jour en jour plus accentué des pratiques religieuses dans les Eglises autocéphales.

\ 11. CovtxvstON. 1e Notre étude sur la nature ct les effets du schisme byzantin montre que l'Eglise, ou plutôt le groupe d'Eglises issues dc ce schisme, n'a pas échappé au sorl commun dc toutes les chrétientés séparées du centre commun de l'unité catholique, f'‹ st-â dire dc l Eglise romaine. Ce sort commun, c'est l'arrêt dans la vie et le développement, c'est le dépcrisHuncnt progressif. La loi s'est réalisée pour le donatisme, pour le nestorianisme, pour le monophysisme, Ce qu'on peut appeler le byzantinisme nc fait pas exception. Le byzantinisme, c'est essentiellement la tentative de vivre dans l'orthodoxie en supprimant Pierre, de maintenir l'Eglise et tout cc qui la constitue en écartant le pape. De l'Eglise gréco-russe, produit du schisme byzantin, on peut donner une définition au*si brève que compréhensive : c'est l'Eglise sans le p;q>c. c'est l Eglise catholique telle qu'elle existait au i\' siècle amputée de son chef visible, l'évêque dc Home, et essayant dc continuer sa course sans lui dan* une pleine autonomie. Ce que l'Eglise devient •an* le pape, c'est la démonstration, c est la leçon en acte que nom donne l'histoire de l'Eglise byzantine, une fois passée autocéphflle.

I â papauté est avant tout, dans Γ Eglise, principe d'unité. O qu'est devenue l'unité dans l'Eglise byzantine séparée. nous l'avons constaté. \près s'être maintenue pendant quelque temps, l'unité sociale a disparu première dans te morcellement des Eglises aiitocephalr* nationales ou ethniques. De l'unité de foi rtitrv ce* diverses Eglises Il nc peut être question que I Ion filt t iblr rase dc tout cc qui a été agité, controversé, détail. condamné, officiellement déterminé du r nt I*.* siècles de séparation, pour revenir nu *^Inhifjun* dogmatique des huit premiers siècles, *slattiquo* tronqué, du reste, d'éléments essentiels, incompatibles avec le schisme lui-même, comme l'est la primauté dc Juridiction de résèque de Home. Hors de cc minimum, rien de stable el dc définitif n'est retenu du travail polémique et thénlOgfque d'une longue série <lc siècles: c'est partout le règle du libre examen et des opinions théologiques. Quant â l'unité de communion, elle ne pouvait durer longtemps, une fois disparue l'unité de gouvernement. Depuis longtemps rompue par le schisme bulgare, elle n'est plus qu'un souvenir du passé, après l'apparition des récents schismes russes. Si nous passons à l'unité canonique ou disciplinaire, le césnropaplsmc, qui sévit dans ces Eglises, n'a laissé subsister que des fragments dc l'antique discipline. Ccs fragments, du reste, loin d'être un élément de progrès, constituent souvent une entrave. Λ cause de leur manque d'adaptation à la situation présente. Seule se maintient encore l'unité rituelle.

Du point dc vue doctrinal, la papauté est à la fois principe d'immutabilité ct principe de progrès. Conservant ce (pii est définitivement acquis par la tradition des siècles antérieurs, elle se montre sinon toujours l'initiatrice, du moins la régulatrice du progrès légitime dans la connaissance de la vérité révélée. C'est par elle ou sous sa direction que, devant de nouvelles hérésies, s'élaborent de nouvelles définitions dogmatiques, que de nouvelles controverses reçoivent leur solution définitive. Elle incarne le magistère infaillible vivant dont Jésus-Christ a voulu doter l'Eglise qu'il a fondée. Dans l'Eglise byzantine séparée et scs filles modernes, que voyons-nous? L'impuissance radicale la plus absolue h trancher définitivement une controverse doctrinale quelconque, dès que l'objet en dépasse le cercle des définitions expresses des sept premiers conciles œcuméniques. Comme organe d'un enseignement infaillible il ne reste à ccs Eglises que le concile œcuménique. Or, nous l'avons vu, le concile œcuménique s'avère chez elles impossible en droit comme en fait, tant que dure le schisme avec l'Eglise romaine. En fait, ccs Eglises reconnaissent n'avoir pas eu de concile œcuménique, depuis celui dc Nlcéc de l'année 787. C'est pourquoi elles n'ont réalisé, a partir de cette date, aucune acquisition dogmatique nouvelle. De la leurs variations perpétuelles sur un grand nombre dc vérités capitales non expressément définies par les anciens conciles. A ce domaine des variations perpétuellement renaissantes appartiennent en première ligne les points dont on a fait grief aux Latins, au cours des siècles, pour justifier la séparation. Certains théologiens · orthodoxes › réunis en congrès à Athènes en 1036 reconnaissaient cette Impuissance doctrinale de leur Eglise lorsque, passant par dessus le millénaire du schisme, ils déclaraient qu'il fallait revenir aux anciens Pères grecs pour retrouver la source de la véritable orthodoxie. Le schisme a ainsi abouti pour l'Eglise séparée à la faillite doctrinale la plus complète.

Principe d'unité, principe d infaillibilité et de progrès dans la doctrine, la papauté est aussi pour l'Eglise principe d indépendance vis-à-vis du pouvoir civil. Ayant repoussé l'autorité supérieure du pontife romain, l'Eglise byzantine et ses filles devaient fatalement tomber sous la suprématie de l'Etat. L'autonomie qu'elle* ont recherchée par le schisme s'est vite changée en servitude vis- « vis de 1.ésar. Nous avons brièvement «'xquissê l'histoire et les formes diverses dc cet esclavage, cause de tant de maux et de tant dc déficiences d ins le domaine religieux, mais aussi cause, pour une bonne part de persist ince de ccs Eglises et de leur cohésion intérieure.

Enfin In papauté » *t prim ipv de fécondité cl dc réforme dan ɨ I a< tlvité religieuse considérée sous toutes

scs fermes. Ne sont-cc pas les papes (pii. ù toutes les époques, ont, sinon toujours suscité, du moins encouragé, favorisé» intensifié le mouvement missionnaire pour accomplir le précepte du Chris! toujours urgent : ▮ Allez enseigne z toutes les nations >? N'ont-ils pas été, contre les passions des souverains ct des grands de ce monde, les défenseurs intrépides de la morale chrétienne, el spécialement de l'indissolubilité du lien matrimonial? Et si l Église catholique a connu des périodes dc décadence, si de criants abus se sont parfois introduits dans son sein, si la cour romaine diememe n'a pas été ù l'abri de lamentables défaillances de conduite, d'où le mouvement de régénération cl de reforme a-t-il reçu sinon toujours l'impulsion première, du moins l'amplitude ct le succès final? N est-ce point de la papauté? C'est la papauté aussi qui a encouragé les initiatives fécondes de la sainteté, lorsqu'elle n'en a pas été elle même la promotrice. C'est elle qui a sauvegardé l'indépendance ct la dignité du sacerdoce chrétien cl par une législation très sage a travaillé à la formation intellectuelle ct morale du clergé; elle aussi qui a pris sous sa protection les ordres religieux, favorisant l'éclosion de nouveaux instituts pour des taches nouvelles ct veillant avec un soin jaloux à extirper les abus ct à maintenir dans son intégrité la pratique des conseils évangéliques, au sein des familles religieuses. l rivée de cette force, l'orthodoxie orientale a été vouée à la stagnation dans toutes les manifestations de la vie chrétienne.· Elle a ignoré toute création nouvelle et s'est maintenue dans les formes anciennes, que n'anime plus, ou presque plus, le souille de la vie intérieure. Elle a pratiquement oublié le précepte de prêcher l'Evangile à toutes les nations et son activité missionnaire s'est presque uniquement limitée aux frontières des Etats qui la protégeaient en hd imposant souvent des méthodes d'apostolat dont l'insuccès a souligné les tares. A l'intégrité de la morale évangélique elle a porté une grave atteinte en ouvrant la porte au divorce. Son clergé est resté dans son ensemble, à un niveau intellectuel et moral inférieur, qui l'a rendu inapte ù l'exercice d'une dc scs principales fonctions, la prédication ct l'instruction religieuse du peuple. Quant ù son monachisme, non seulement il n'a pas renouvelé scs formes el ses cadres, mais il a été vicié tantôt par de dangereuses erreurs, tantôt par dc graves abus, qu'aucune réforme sérieuse n'est venue extirper pour empêcher une décadence progressive aujourd'hui arrivée à son dernier si.oie.

\ oilà cc (pie le schisme a fait de l'Eglise byzantine en la séparant de la pierre fondamentale posée par Jesus-t hrlst lui même à la base de l'édifice. L'édifice est resté debout dans scs lignes maîtresses ct son ordonnance extérieure; mais il s'est affaissé, et il est lézardé a la voûte, abritant encore un nombre considérable de chrétiens de bonne foi. qui le prennent pour IVdifhe authentique. Involontairement les paroles que saint Léon le (.nmd écrivait à l'empereur Marcien, après le concile de Chalcédoinc. reviennent à la mémoire : *Xn prater illam petram quam Dominus posuit stabilis erit ulla constructio. Propria perdit qui indebita concupiscit.* P. !... t. 1 iv , coi. 973.

2° De tout ce (pie nous venons de dire il résulte éviihnmenl que l'Eglise gréco-russe, c'est-Λ-dire l'ensemble des Eglises autocéphales de rite byzantin, ne saurait être tenue pour la véritable Eglise fondée par JesusChrist. En effet, non seulement cette Eglise est en contradiction manifesto, *sur certains points.* avec lu volonté expresse dc Jésus-Christ consignée dans les écrits du Nouveau Testament, mais encore une enquête historique sommaire permet dc démontrer fpi'ellc n'est pas identique *en lout* avec l'Eglise des neuf premiers siècles, dont elle pn tend pourtant cire l'héritière. qu'il s'agisse de la doctrine ou qu'il s'agisse de l organisation hiérarchique. L'histoire prouve, en effet, qu'au IX· siècle, au siècle même dc 1'hotius, l'Eglise byzantine, tant par la voix el la conduite de scs prélats que par les écrits dé scs docteurs, reconnaissait l'Eglise romaine et son chef comme le centre dc l'unité catholique cl l'autorité suprême ecclésiastique établie par Jesus-Ehrist lui-même. La démonstration péremptoire de cc fait a été donnée à l'article Primauté du pape dans l'Église. ηγζνχτιχπ au îx' siîxli.. Telle est la voie la plus claire, la plus directe, la plus efficace ct la plus accessible â lout gréco-russe de moyenne culture et de moyenne réflexion pour le convaincre qu'il ne sc trouve pas dans la véritable Eglise et qu'il doil tourner ses regards vers l'Eglise catholique romaine. Telle est la voie qui a amené jusqu'ici à cette Eglise d'illustres convertis du schisme byzantin. Cette méthode a l'avantage dc s'appuyer sur des principes unanimement reconnus par les théologiens dissidents, à savoir ΓEcriture sainte ct la tradition dc l'Eglise des neuf premiers siècles. Elle est si efficace (pie certains dissidents récents n'ont trouvé d'autre moyen d'échapper ù sa conclusion inéluctable qu'en jetant par-dessus bord une partie de l'ancienne tradition, nc retenant dc ccllc-ei <pic les trois premiers siècles, plus précisément l'arrêtant â saint Cyprien, ou même s'en tenant aux seuls textes scripturaires séparés de leur interprétation écrite el vécue fournie par l'Église ancienne antérieurement au schisme. Il est, en effet, plus facile d'épiloguer sur les textes scripturaires que sur les faits et les déclarations péremptoires de l'antique tradition.

Celte démonstration de la fausseté de l'Eglise issue du schisme par ce (pi on peut appeler les *notes négatives.* c'est-à-dire en relevant les déficiences de cette Église, est autrement claire ct efficace que la démonstration communément esquissée par les manuels classiques d'apologétique catholique en recourant aux quatre propriétés el noies indiquées dans le symbole de Nicée-Constanllnople. L'inconvénient de cette démonstration, telle qu'elle a été communément administrée jusqu'ici, mises à part quelques rares exceptions. gît surtout dans le fait qu'on qualifie ces notes de *positives,* c'est-à-dire de telle nature qu'elles conviennent *exclusivement* a la véritable Église et *en aucune façon* aux Églises dissidentes. Malheureusement, quand on compare les auteurs entre eux, même les plus récents, on constate de notables divergences suit dans la définition de la note en général, soit surtout dans la définition de chaque note en particulier. Une multitude de distinctions vient ensuite compliquer et obscurcir la démonstration au point dc lu rendre difficilement compréhensible aux catholiques eux-mêmes, (Luminent convaincrait-elle les dissidents et surtout les gréco-russes, dont la plupart recourent aussi aux mêmes quatre notes pour établir que l'Église romaine n'est pas la vraie, et cela en copiant les définitions données par des théologiens catholiques? ll est vrai qu'ils abusent de la puissance d'affirmation sans apporter de preuves sérieuses. Mais on peut faire le même reproche à plusieurs des nôtres, quand ils dénient â l'Eglise gréco-russe par exemple lu note d'unité ou relie dc sainteté. Certains manuels déchirent que l Eglise russe n'avait pas la note d'unité, parce qu'il y avait en Hussic une multitude de sectes séparées de l'Église officielle d'avant guerre, comme si les théologiens russes n'eussent pu rétorquer l'argument contre l'Eglise catholique en disant qu'en son sein avait pullule la multitude des sectes protestantes depuis le xviv siècle. Ici autre déchire que l'Église gréco-russe est privée dc l'unité dc foi parce que beaucoup de scs clercs sont imbus d'idées protestantes ou rationalistes, sans sc douter (pie les dissidents lui répondront qu'il y a, ou qu'il y a eu dans l'Eglise catholique des clercs

plus ou moins imbus d'idées modernistes. Plusieurs feront valoir contre la sainteté de l'Église russe le fait que beaucoup de popes russes sont adonnés à l'ivrognerie, Est-ce apodictique et ne vaudrait-il pas mieux remiser de pareils arguments? Un autre apologiste serra un signe de décomposition de l'Eglise gréco-russe dans la suppression d'anciennes autocéphalies el l'apparition de nouvelles ù la suite des traités qui ont clos In guerre de 1911, alors que ce phénomène est la conséquence normale du système de l'autocéphalismc national, tel qu'il joue depuis les origines de la séparation. On pourrait multiplier les exemples de ce genre et aussiTinconséquence de certains auteurs, qui, après avoir posé en principe que les quatre notes du symbole conviennent exclusivement à l'Eglise catholique, reconnaissent ensuite qu'on les trouve également, *mais à un degré moindre,* dans telle ou telle Église séparée. On dira, par exemple, dans une affirmation générale que l'Église gréco-russe n'a pas produit beaucoup de saints.

Cette concession de certains apologistes catholiques peut mettre sur la voie d'une utilisation des quatre notes plus conforme aux faits, si l'on lient absolument :) ce cadre, dont on connaît les multiples vicissitudes depuis le xvr siècle. Cf. G. Thils, *Les notes de ΓÉglise dans l'apologétique catholique depuis la Réforme,* Gembloux, 1937. Il faudra alors soigneusement sc garder de définitions arbitraires de chacune des quatre notes ou propriétés marquées au symbole cl ne pas trop insister sur la distinction assez récente entre *note* ct *propriété,* cause de tant de divergences entre auteurs ct de tant de distinctions compliquées qui embrouillent tout. On pourra raisonner ainsi :

Il est indubitable epic les quatre qualificatifs donnés à l'Église dans le symbole dit de Nicéc-Constautinople expriment des propriétés, des perfections de la véritable Église. Comme il n'y a qu'une seule Église véritable ct que Jésus-Christ a voulu n'en fonder qu'une — ce (pie concèdent les dissidents orientaux — il est évident que la véritable Église sera celle qui possédera au plus haut degré. ïi un degré notoirement supérieur et transcendant, chacune des perfections signi liées par chacune des quatre épil hèles en question. Quelle que soit la définition donnée de chacune d'elle, pourvu qu'il s'agisse d'un clément positif, d'une perfection exteri» urement vérifiable, par exemple d'unité dans tous les domaines (fol, gouvernement, concorde ct charité); de sainteté dans les moyens, les effets, les manifestations miraculeuses; d'aptitude à l'universalisme ct de diffusion actuelle dans l'espace (catholicité). d'identité ct de conformité à l'Église des premiers siècles tant dans l'organisation hiérarchique que dans la doctrine consignée dans ΓÉcriture cl les monuments authentiques de l'ancienne tradition (apostollcité), la véritable Église sera celle qui l'emportera manifestement de beaucoup sur les autres en ccs diverses perfections.

Il ne s'agit pas d'établir que les autres Églises ou sectes n'ont rien de bon; qu'elles ne possèdent à aucun degré chacune des perfections indiquées dans le symbole. Mats il faut montrer (pic. si l'on trouve trace chez elles de chacune ou de quelqu'une de ccs perfection*. elles y existent à un degré notoirement inférieur a celui qu'on constate dans l'Église catholique; degré notoirement inférieur ct par conséquent insuffisant, puisqu'il ne peut exister qu'une seule Église véritable. Ce bien notoirement inférieur, qu'on découvre dans le* Églises dissidentes, s'explique aisément par la miséricordieuse condescendance de Dieu, qui. ayant égard a la bonne foi d'un très grand nombre d'âmes nées ct élesées dans le schisme et l'hérésie, a voulu que le* >ectr· schismatiques ou hérétiques ne fussent pas totalement prisées des richesses de La rédemption ct des biens spirituels acquis par le Sauveur, mais en conservassent plus ou moins, selon leur degré de ressemblance avec l'Église véritable. La supériorité de l'Église catholique en toute sorte de biens, de perfections. d'éléments positifs sur le* autres sectes chrétiennes s'avère écrasante ct visible pour quiconque a le temps et l'occasion de faire la comparaison.

Celui qui voudra établir cette comparaison trouvera dans le présent article des matériaux abondants, quoique incomplets, pour étoffer la démonstration. Pour être complet, il eût fallu aborder la question de la sainteté individuelle et charismatique dans l'Église gréco-russe, faire la comparaison avec l'Église catholique sur le chapitre des bonnes œuvres et de la civili sation chrétienne. On trouvera des indications sur ce sujet dans plusieurs des travaux signalés à la bibliographie.

On trouvera dan* le t. iv de notre *Theologia dogmatica dissidentium orientalium,* Paris, 1931, des développement* sur les divisons 11.111 ct IV de cet article, avec indication de* sources grecques et russes sur les point* traités ainsi que de plusieurs travaux de détail écrits en Occident ct dont quelques-uns ont clé signalés au cours de l'article. Voir aussi les articles *Église grecque* et *Slaves dissidentes (Églises),* du *Dictionnaire apologétique;* J. Rivière, *Églises orientales séparées,* dans *Diclionn. pratique des sciences religieuses,* t. II, col. 1099-1113; P. Tondini, *Le pape de Rome ct les papes de CÉglise orthodoxe;* du mémo. *Le règlement ecclésiastique* de Pierre le Grand, traduit en français sur le russe avec introduction ct notes, Paris, 1871; Anatole Leroy-Beaulieu. *L'empire des tsars ct les Russes,* t. ni, Paris, 1889; Vladimir Soloviev, *La Russie et CÉglise universelle,* Paris, 1889; 2· éd., Paris, 1906; A. Palmieri, *La Chiesa russa, le sue odlerne conditioni c il suo rl/ormismo dotlrinalc,* Florence, 1908, ouvrage riche en renseignements de toute sorte sur l'état de l'Église russe à la veille de la Grande Guerre avec indications des sources russes; .1. Gagarin, *La réforme du clergé russe,* Paris, 1867 (nouvelle édition sous le litre : *Le clergé russe,* Bruxelles. 1871); A.-P. Lebedev, *Histoire de l'Êglise grecque orientale sous la domination des Turcs* (en russe), 2· éd., Saint-Pétersbourg, 1901; A.-P. Lopoukhinc. *Histoire de CÉglise chrétienne au* Λ7X· *siècle,* Saint-Pétersbourg, 2 Vol., 1991 (en russe); B. Janin, *Les Églises séparées d'Orient,* Paris, 1930; du même, *La vie religieuse dans les Églises séparées d'Orient,* dans les *Échos d'Orient,* t. XIX, 1920. p. 163-187; du même. *Les relations entre les Églises orthodoxes,* dans les *Échos d'Orient,* t. xxv, 1926, p. 185-200« 320-327; S. Salavillc, *La vie religieuse rn Grèce,* dans le* *Échos d'Orient,* t. xvm, p. 398-11 l ; Brian-Chnninov, *L'Église russe,* Paris, 1927 (voir surtout le c. vi sur le monachisme).

M. Juc.il .

SCHISME D'OCCIDENT (GRAND). Du 20 septembre 1378 au 8 novembre l 117, coexistèrent dans l'Église latine deux ou même trois pontifes dont chacun se proclamait le pape légitime. Aux papes de Home : Urbain VI, Boniface IX, Innocent VII et Grégoire XII, s'opposèrent successivement les papes d'Avignon : Clément VII et Benoit XIII; puis Grégoire XII (de Rome) et Benoit XIII (d'Av gnon) virent sc dresser devant eux les papes de Pisc : Alexandre V et ensuit ? Jean XXIII. Cette période de près de quarante ans où la chrétienté se partagea en diverses obédiences est connue dans l'histoire sous le nom de Grand Schisme d'OccIdent. L'appellation n'est d'ailleurs pas heureuse ; elle se justille seulement parce que le mot σχισμα signifie déchirure, division. Théologiquement parlant, le schisme implique une séparation d'avec le Saint-Siège, une révolte contre l'autorité du chef suprême de l'Église considéré comme tel. Or. pendant la période du Grand Schisme, le* chrétiens ne rejetaient pa* l'autorité du souverain pontificat; ils étaient seulement divisés sur la question de savoir qui était le véritable successeur de Pierre. Adhérant dans chaque obédience au pontife qu'il* tenait ni pour légitime. ils n'étalent, ni les un* ni les autres, des schismatiques nu sens propre du mot.

Bien des articles du *Dictionnaire* ont été consacrés ù des jiersonnngcs, papes ou théologiens, qui ont été môles â l'histoire du Grand Schisme, ainsi qu'aux conciles tenus pour mettre fin n la situation lamentable dans laquelle sc trouvait alcrs l'Église. Nous aurons l'occasion d'y renvoyer. Notre rôle se bornera à retracer la suite des événements sans nous perdre dans le détail des faits, mais en nous efforçant d'en signaler les causes et d'en mettre en lumière les conséquences.Nous étudierons successivement : I. L'origine du schisme. II. La division de la chrétienté (col. 1171). IIL Les efforts tentés pour y mettre fin (col. I 172). IV. Le retour à l'unité (col. 1484). V. Les effets du Grand Schisme (col. I486).

L L'oiugise du schisme. — Inutile fie chercher trop loin l'origine du Grand Schisme. Sainte Catherine ‹L· Sienne a sans doute raison fie voir en lui un châtiment de la corruption du monde ecclésiastique contemporain; cette vue mystique n'éclaire en rien le processus historique de sa naissance. Lui assigner comme cause, avec tel historien de nos jours, le transfert de la papauté en Avignon, est presque aussi vain que d'affirmer avec Baluze qu'il fut une conséquence du retour de la papauté à Home. Le fait est qu'il n'a pu sc produire et se prolonger que par la conjonction de multiples circonstances et sous des influences extrêmement diverses.

1° *L*élection d'Urbain VI* (avril 1378). — Au premier rang des causes immédiates du schisme, il faut placer les interventions tumultueuses du peuple de Borne dans l'élection d'Urbain VI. Si ce pape avait été choisi normalement, dans un conclave non troublé, personne n'eût cherché de raison ni trouvé de prétexte pour contester sa légitimité. Or, voici comment, de fait, les choses se passèrent.

Grégoire NI. après avoir ramené à Home le siège de la papauté, qui depuis le début du siècle s'était retirée <n Avignon, avait si peu de confiance dans l'état d'esprit des Humains qu'il avait cru devoir prendre des mesures extraordinaires pour en prévenir les effets.

Par avance, il avait validé toute élection qui réunirail les voix de la majorité du Sacré-Collège, même si les cardinaux n'avaient pu attendre l'expiration des délais canoniques, s'ils avaient dû quitter la ville ou n'avalent pu s'enfermer en conclave. Il avait en outre défendu au gardien du château Saint-Ange de livrer à qui cpic ce fût les clefs de la forteresse sans un ordre des cardinaux demeurés en As Ignon. Toutes ccs précautions s'avérèrent ineffa-.ires.

A peine Grégoire eut-il rendu l'âme, que les Transié-\crins d'une part, les officiers municipaux d'autre part, multipliaient auprès des futurs électeurs les démarches comminatoires cl que des désordres éclataient dans la rue. Non content d'avoir obtenu la garde du prochain Conclave, le peuple expulsa les nobles et appela des (ontadins et des montagnards armés qui semèrent la panique dans la ville. Ce que le peuple romain voulait, c'était empêcher un nouveau départ de la cour pontificale pour Avignon. Plusieurs cardinaux songèrent â chercher secours auprès des routiers qui se tenaient Λ proximité de Home ou Λ s'enfermer dans le château Saint-Ange; mats l'idée fut écartée et le serment prêté par les bannerets de protéger la liberté du Sacré-Collège inspira confiance à beaucoup.

Lorsque, le 7 avril, les électeurs se rendirent au Vatican pour entrer en conclave, ils durent traverser sur la place Saint-Pierre une foule qui criait : « Nous voulons un pape romain, ou du moins Italien! ». ct qui les menaçait de les mettre en pièces s'ils n'accédaient Λ ‹ e désir. Des hommes d'armes les suivirent dans le palais. Le soir encore, des officiers municipaux vinrent leur dire qu'il y aurait pour eux péril de mort à braver l.i volonté populaire. Le lendemain matin sonna dans la ville le tocsin, signal ordinaire des émeutes, ct la foule menaçante accourut de nouveau. Il fallut, pour la calmer, la promesse des cardinaux de lui donner satisfaction. Après une délibération confuse où sc manifestèrent à la fois la crainte de s'exposer aux fureurs du peuple ct celle de faire une élection nulle, faute de liberté, ils fixèrent leur choix, a l'unanimité moins une voix, sur l'archevêque dr Bari : Barthélemy Prignano. On envoya quérir l'intéressé, mais avant qu'eût pu être obtenu son consentement, l'entrée du conclave fut forcée par la populace; p udeurs conclavlstes, persuadés qu'elle n'exigeait pas seulement un pape italien mais un Bomain, intronisèrent de force le vieux cardinal de Saint-Pierre. Ixs cardinaux sc réfugièrent, qui îl u château Saint-Ange, qui hors la ville. Ils se retrouvèrent douze le lendemain pour recevoir l'acceptation de Prignano et faire annoncer au peuple son élévation.

Urbain VI fut intronisé le jour de Pâques, 18 avril, et couronné à Saint-Pierre. Le Sacré-Collège notifia son avènement aux six cardinaux restés en Avignon, a l'empereur ct aux souverains catholiques. Pour la reconstitution de tous ccs événements, voir N. Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident,* t. i, p. 8-64.

2° *Les fautes d*Urbain.* — Quelque dramatiques qu'eussent été les circonstances qui avaient entouré ''élection de l'archevêque de Bari, quelque pression qui eût été exercée sur leur vote, les cardinaux les auraient peut-être vite oubliées si le nouvel élu s'était montré égal â sa réputation. On le croyait bon et prudent, l'expérience des affaires ct la connaissance des hommes qu'il avait acquises à la cour d'Avignon faisaient espérer qu'il saurait sc concilier la sympathie unanime du Sacré-Collège. Il se révéla aussitôt duret fantasque. Scs exigences maladroites et scs procédés violents à l'égard de scs électeurs de la veille curent tôt fait, en leur faisant regretter de l'avoir â leur tête, de raviver les doutes que certains avaient pu concevoir sur Je caractère canonique de son élection.

Quand arriva à Home le cardinal d'Amiens, Jean de La Grange, le terrain était favorable aux excitations auxquelles allait se livrer cc conseiller de Charles V. Voir N. Valois, *op. cil.*, t. î, p. 69-72.

3° *L'élection de Clément VU.* — Autorisés â quitter la ville, aux approches de l'été, les cardinaux citramontains sc rendirent à Anagnl entre le début de mai et la fin de juin. Quinze jours plus tard, Bcrnardon de La Salle, appelé de Viterbc par le camerlingue Pierre de Cros, les prenait sous sa protection avec ses routiers, après avoir écrasé au Ponte Teverone les Domains qui voulaient s'opposer â son passage. Alors, le 2 août, sc sentant enfin en sécurité, ils publièrent une sorte de manifeste où ils s'efforçaient de prouver que l'élection d'Urbain \'I était entachée de nullité, faute d'avoir été suffisamment libre, el invitaient l'élu à déposer les insignes du souverain pontificat (2 août). Texte dans Baluze, V/7/r *paparum Avenionensium.* éd. Mol'at, l. iv. p. 821-826. Sans attendre la réponse de l'intéressé. Us lancèrent l'anathème contre Barthélemy Prignano. archevêque de Bari, qu'ils déposèrent comme «intrus» (9 août), lui reprochant de s'être entendu avec les chefs de la milice romaine pour faire imposer son nom par la foule aux cardinaux terrorisés. Puis ils transportèrent leur résidence ù Kondl, où ils étaient assurés de la protection de la reine Jeanne de Naples.

Leurs collègues italiens, qui Jusque lâ avaient essayé de s'entremettre entre eux cl Urbain, les rejoignirent vers la mi-septembre, à l'exception du cardinal de Saint-Pierre, alors mourant, ct assistèrent sans protester â l'élection d'un nouveau pontife (20 septembre).

Hobert de Genève, sur le nom duquel s'étaient portés douze suffrages sur treize, était fils du comte Aînédée III de Genève cl petit-cousin, par sa mère, du roi de 1'r.incc. Évêque de Thérouannc, puis de Cambrai,

il avait été créé cardinal par Grégoire NI, en 1371. C'était un prélat distingué, instruit, ami du faste, mais auquel on ne tarderait pas â reprocher la dureté avec laquelle il venait de réprimer, comme légat de Grégoire, une insurrection florentine (1376). Après le conclave de Home, il avait présenté scs hommages à Urbain VI et notifié par lettre son élection à l'empereur Charles IV <l-l avril). Texte dans Pastor, *Gesch.der Papslc.* 2* édit., t. J, p. 68fl. Il n'en accepta pas moins de lui être substitué ct fut proclamé pape sous le nom de Clement VH.

Urbain, abandonné par ceux (pii Pavaient élu. se créa de toutes pièces un nouveau College cardinalice, dont il cul l'habileté de recruter les membres dans divers pays. Entre les deux pontifes, la lutte va s'ouvrir. La chrétienté sc divisera el quarante ans d'efforts seront nécessaires pour lui rendre l'unité perdue.

IL L\ DIVISION DF. LA CHRÉTIENTÉ. – 1° /.C *problème posé par la double élection,* La situation créée par la volte-face des cardinaux incitait la chrétienté devant un problème quasi insoluble : celui de savoir qui, d't rbain ou dc Clément, était le véritable successeur de saint Pierre.

Toute la question sc ramenait à celle de la valeur canonique de l'élection d'Urbain; mais celte valeur elle-même dépendait dc l'intention qui avait présidé â son choix et, pour connaître à coup sûr cette intention, il eût fallu, comme le remarque justement Noël Valois, pouvoir lire dans la conscience des électeurs. Force était dc sc rabattre sur l'examen des circonstances pour interpréter leur pensée. La voie élalt ouverte à d'interminables discussions. Une abondante littérature surgit, sous forme dc consultations, de mémoires, de plaidoyers, dont bien des éléments sont restes manuscrits. Pour avoir une idée des arguments invoqués dc part ct d'autre, il suffit d'analyser le traité mit le Schisme adressé au roi d'Aragon, pour le faire sortir de la neutralité, par saint Vincent Ferrier en 1380. *De moderno schismate.* dans Fages, *Œuvres de saint Vincent Perrier,* t. i, Paris, 1909, IV· traité.

Les partisans d'Urbain minimisent les désordres qui ont précédé son élection ct font étal de paroles ou de gestes tendant à prouver que les cardinaux, après avoir eu réellement dessein dc faire dc lui un pape, l'ont pendant quatre mois traité effectivement comme tel. Ceux dc Clément insistent au contraire sur la pression dont les cardinaux furent l'objet el expliquent, non seulement leur vote, mais les hommages qu'ils rendirent ultérieurement à Urbain parla terreur que leur inspiraient les menaces des Romains. On aurait tori d'attribuer grande influence à ces plaidoyers : les positions initiales avalent élé prises indépendamment d'eux; ils se révélèrent dans l'ensemble impuissants â les modifier.

Aujourd'hui, avec le recul des siècles et après dc minutieuses enquêtes, les historiens sont à peu près d'accord — il y a pourtant de notables exceptions — |>our reconnaître en Urbain VI le pape légitime (voir Ur b a in VI); il élalt plus difficile aux contemporains de rassembler les données du problème ct de sc faire une conviction. On ne doit donc pas s'étonner de voir des comiles sc prononcer pour Urbain, comme cn Hongrie cl en Pologne, tandis que d'autres comme en Castille, sc rallient â Clément. En fait, l'attitude des divers pays fut presque toujours dictée moins par des préoccupations d'ordre canonique (pie par les circonstances ou par des considérations politiques. Aujourd'hui même, la nationalité des historiens qui traitent de la question n'est pas sans influence sur la solution qu'ils a[iportent.

2· *Irs obediences.* — Ix· roi de France. Charles V, n'ignor ill rien des desordres qui s'étalent produits durant le conclave dc Home. Des doutes sur la légitimité d't rbain avaient été jetés dans son esprit par des messages émanant de plusieurs cardinaux et par les porteurs mêmes de la lettre que l'élu avait écrite pour notifier son avènement. Ils se changèrent en certitude à la lecture du manifeste d'Anagni. La bonne foi de Charles paraît indiscutable; on peut cn croire l'émouvante déclaration qu'il lit sur son lit de mort. Il a cru devoir faire confiance aux princes de l'Église de qui dépendait le choix du pape. Il voulut des lors soutenir financièrement les cardinaux ct envoyer à leur secours les routiers gascons. Par contre, l'appui qu'il leur accordait encouragea 1rs cardinaux à procéder sans retard à une nouvelle élection.

La perspective d'avoir de nouveau un pape français n'était pas pour déplaire à Charles V; le choix dc son cousin, Robert de Genève, ne put (pic lui agréer. Il tint néanmoins, avant de se déchirer ouvertement pour Clément VU, à prendre l'avis du clergé de France. Le conseil donné par rassemblée de Vincennes fut conforme à son secret désir; mais l'université dc Paris se montra moins empressée : ce fut seulement après quelques mois d'hésitations qu'elle adhéra au nouvel élu; encore les « nations » anglaise et picarde avaient-elles refusé de se joindre à la majorité.

C'est que ΓAngleterre et l'Emplre restaient urbanistes. La cour de Londres s'était réjouie de l'élection d'un pape italien. Elle avait attribué sans hésitation la révolte des cardinaux au dépit causé par la volonté réformatrice d'Urbain et ù des manœuvres de Charles V, désireux de voir de nouveau un Français sur le siège de Pierre. L'envoyé du Sacré-Collège, Roger Foucault, porteur de l'encyclique cardinalice du 9 août, se vit jeter en prison, sans avoir été entendu. La même aventure advint à Chamberlac, ambassadeur secret de Clément VIL Quant à son ambassadeur officiel, Guy de Malcsset, il n'obtint jamais les sauf-conduits qui lui eussent permis de passer le détroit. C'est sans enquête sérieuse que, par décision unanime, le parlement de Gloucester prit parti pour Urbain.

En Allemagne, l'empereur Charles IV ignorait tout des doutes que les cardinaux avaient fait connaître au roi de France; il adhéra sans hésitation à Urbain. Il lui resta d'autant plus volontiers fidèle que l'avènement de celui-ci lui permettait d'escompter un regain d'influence dans l'Église.

Autour dc la France, d'une part, de l'Angleterre cl dc l'Emplre, d'autre part, les nations sc groupèrent peu à peu selon leurs affinités politiques. Les pays d'Europe centrale : Pologne, Bohême, Hongrie, Autriche, sc prononcèrent pour Urbain ou se rallièrent assez vite à lui. Par contre, l'Écosse ct l'Irlande, la Savoie et le Portugal prirent parti pour Clément. La Flandre se divisa : ses quatre évêques résidant tous hors du pays flamand, devinrent clémenlins, tandis que Louis de Macle cl son peuple, qui avaient intérêt à ménager l'Angleterre, refusaient d'abandonner · le premier élu ». L'Espagne, d'abord balancée entre les influences française et anglaise, demeura indécise. Sans s'être concertés, Henri de Trastamare cn Castille, Pierre le Cérémonieux en Aragon, Charles le Mauvais en Navarre, Ferdinand en Portugal prirent, comme d'instinct, la même altitude dc neutralité provisoire.

I H. Les efforts pour faire cesser le schisme. – 1° Les *moyens nus en oeuvre par les deux papes.* — Pour rendre à l'Église l'unité perdue, chacun des pontifes s'efforça dc faire triompher sa propre cause. C'est à quoi tendaient les anathèmes qu'Urbatn cl Clément lancèrent l'un contre l'autre ct chacun contre les partisans dc son rival. Jusqu'à la Un du schisme, leurs successeurs répéteront ce g sic, a la façon d'un rile; innh l'effet n'en pouvait (tr« (pic de creuser davantage le fossi entre h s tenants des deux obédiences.

urbanistes et clvnientins n'attachant d'importance qu'aux excommunications fulminées parle pape qu'ils considéraient comme seul légitime.

Ce qu'il eût fallu pouvoir réaliser, c'étaient des changements dans les convictions, des ‹ conversions ›. Dc part et d'autre, on s'y employa durant toute la période du schisme, à l'aide de légats ou dc prédicateurs, Urbain envoya en Allemagne ct cn Flandre le cardinal de Ravcnne, Pilco de Prata, et cn Espagne, le cardinal Agapit Colonna. Clément opposa au premier les cardinaux dc Saint-Étienne ct dc Poitiers : Guillaume d'Aigrcfeuillc el Guy dc Malessct, tandis qu'il faisait soutenir sa cause en Espagne par le cardinal d'Aragon, Pierre dc Lune. Mais souvent les princes n'accueillaient sur leur territoire ct les peuples ne voulaient entendre que des porte-paroles aux idées desquels ils étalent acquis d'avance. On vit même Pierre le Cérémonieux interdire l'accès de l'Aragon à la fois aux légats des deux papes.

Cependant, à côté des armes spirituelles ct des arguments d'ordre dialectique, d'autres moyens dc lutte furent mis en œuvre par les adversaires : l'appel plus ou moins déguisé à l'intérêt par l'octroi de promesses et dc grâces, expectatives, charges, subsides, cl le recours à la force, ou, comme on prit l'habitude dc dire, à la» voie dc fait ». Armes aléatoires elles aussi ct peu efficaces, car les ambitieux ne sc faisaient pas scrupule d'accepter les faveurs, d'où (pi'elles vinssent, et la reconnaissance était généralement la moindre dc leurs vertus; quant à la force, les deux papes n'avaient guère à leur disposition que celle qu'ils pourraient acquérir cl conserver à prix «l'argent ou dc marchandages, et leurs partisans étaient trop souvent prêts â employer celle qu'ils possédaient à poursuivre, sous couleur de dévouement à l'Église, des lins plus ou moins personnelle?·

2° *La voie de fait sous Urbain VI.* — A peine élu. Clément VU crut pouvoir chasser de Home son rival et s'installer à sa place au centre de la chrétienté. \ avait-il pas pour lui, outre des alliés comme Honoré GactanL François de \ ico et .Jourdain Orsini, des troupes de routiers dont il avait confié le commandement Λ un de ses neveux, Louis de Montjoic, ct le château Saint-Ange n'était-il pas aux mains de ses partisans? Son rêve s'évanouit à la suite des défaites infligées à ses mercenaires par Albérlc de Barbiano â C.arpinelo, puis â Marino, et de la chute du château Saint-Ange (pii lui faisait perdre son meilleur point d'appui (27 avril 1379). Il se réfugia â Gaètc. puis à Naples où il pouvait compter sur la reine Jeanne. Un soulèvement populaire l'ayant forcé â sc rembarquer avec scs cardinaux, il erra d'étape en étape jusqu'au jour où il trouva un asile sûr â Avignon, dans l'ancien palais des papes.

Le n'était lâ qu'un pis-aller. Pour reconquérir l'État pontifical, Clément accepta les offres intéressées dc Louis d'Anjou, frère du roi de France Charles V. Après lui avoir promis l'érection cn sa faveur d'un royaume d'Adria (pii serait vassal du Saint-Siège, il l'encouragea à aller délivrer le royaume de Naples, dont s'était empare Charles de Durazzo, alliéd't rbain VL L'expédition, brillamment commencée, se trouva arrêtée par la mort de son chef (21 septembre 1381). \ oir sur elle N. Valois, *op. cil.,* t. iî, p. 7-89,l Jlefut reprise victorieusement, après la mort de Charles de Durazzo, pour le compte de Louis II d'Anjou, qui fut acclamé roi parla population napolitaine (juillet 1386). Déjà Clément, fort du succès ainsi obtenu dans l'Italie du Sud ct de l'influence qu'il avait acquise cn Lombardie par le mariage de Louis de Touraine, le futur duc d'Orléans, avec Valentine Visconti, venait d'entamer des négociations avec Florence ct Bologne, quand la mort de son rival (15 octobre 1389), rendu impopulaire par ses violences ct sa cruauté, arracha deses mains son meilleur atout. Voir Urbain VL

'fandis que la France soutenait dans la péninsule les entreprises du pape d'Avignon, cn même temps que scs propres intérêts, les grandes nations demeurées fidèles au pape dc Home ne restaient pas inactives.

En Allemagne, le roi des Bomains, Wenceslas de Bohême, adhéra â une sorte dc ligue urbaniste conclue entre les électeurs rhénans le 28 février 1379, puis renforcée bientôt par les évêques de Liège, dc Wurzbourg et d'Ulrecht. Le cardinal Pileo de Praia, envoyé à Prague, fut assez habile pour faire conclure â Wenceslas une alliance avec Bichard II d'Angleterre ‹ contre tous les schismat iques » (2 mal 1381). Mais Wenceslas n'avait pas l'âme d'un croisé; s'il songeait à descendre cn Italie, c'était moins pour sauver la papauté, comme l'attendait de lui Urbain, que pour se faire couronner à Borne. Il se sentait d'ailleurs lié par la promesse de fidélité à la France que son père Charles IV lui avait demandée avant dc mourir. Quant â Richard, il voyait surtout dans la ligue urbaniste un moyen d'obtenir l'appui du Saint-Siège ct le concours de l'Allemagne dans son implacable lutte contre la France ct scs satellites.

Sur le sol français, en Bretagne, cn Aquitaine, en Guyenne, partout où commandaient les Anglais, l'obédience d'Urbain s'étendit progressivement; mais les interventions armées dc l'Angleterre en Flandre et en Espagne n'aboutirent qu'à des échecs. La désastreuse « croisade » menée cn Flandre par l'évêque de Norwich, Henri Despenser, en 1383, avait d'ailleurs pour but essentiel d'ouvrir la route commerciale qui permettait d'acheminer dc Calais à Bruges el à Gand les laines anglaises. E. Pcrroy, *L*Angleterre et le Grand Schisme d'Occidenl,* a clairement expliqué, p. 166-209, les dessous politiques el économiques de celle campagne. *

En Espagne, l'Angleterre réussit à convertir à la cause d'Urbain son allié le Portugal; mais la croisade qu'elle entreprit cn Castille masquait mal le dessein de soutenir les ambitions de la maison dc Lancaslre qui se croyait des droits au trône occupé par le roi Jean. Cf. E. Pcrroy, *op. cit.*. p. 211-268. Scs coûteux efforts n'empêchèrent pas les divers États qui composaient la péninsule d'abandonner, un à un. au profit de Clément, la neutralité dans laquelle ils s'étalent d'abord établis. La Castille avait donné l'exemple à l'assemblée de Medina del Campo cn 1381 ; l'Aragon saisit en 1387, à l'avènement du roi Jean qui avait épousé Yolande dc Bar, nièce dc Charles V; puis cc fut le tour de la Navarre en 1390, quand Charles III eut succédé à son père Charles le Mauvais.

3° *La voie de fail sous Boniface IX.* — La mort d'Urbain VI (15 octobre 1389) fournissait, semblait-il. une occasion toute trouvée de rétablir l'unité dans l'Église. Les cardinaux urbanistes ne le comprirent pas. En se hâtant, sans prendre avis de personne, de lui donner un successeur, ils sc rendirent pour une large part responsables de la prolongation du schisme. Du moins choisirent-ils (2 novembre), dans la personne de Pierre Thomacclli, cardinal de Naples, un homme capable par son esprit réaliste et son habileté diplomatique de restaurer en Italie l'autorité pontificale gravement compromise par son prédécesseur. Voir Boniface IX.

Boniface L\ commença par s'assurer le dévouement dc ses cardinaux, d'abord en rendant la pourpre à ceux «pie la maladresse d't rbain avait jetés dans les bras de son rival, puis en accordant à tous sa confiance. Les Angevins clementistcs régnant à Naples, il s'empressa d'embrasser la cause des Durazzo avec lesquels l rbain s'était brouillé. Non content dc faire donner la couronne au Jeune Ladislas, il le seconda avec tant dc persévérance que, malgré les succès éphémères d'une

expédition de Louis II d'Anjou soutenu par Clément VIT, le monarque finit par entrer en possession dr sa capitale (10 juillet 1100).

Dans le reste de I*Italic, Boniface, seconde par le cardinal Pileo dc Prata, ne fut pas moins heureux. Négociant quand il le pouvait, mettant en avant au besoin les troupes dc mercenaires dont il avait confié le commandement à son frère, il réussit à tenir en échec, à vaincre, parfois même ù gagner à sa cause les condottieri partisans de Clément qui s'étalent installés dans le Patrimoine. Habile Λ poursuivre ses tins parmi les ambitions et les rivalités des tyrans, des villes ct des classes sociales, il sut faire figure de pacificateur et devenir, dans la Borne qu'Urbain avait dû fuir, le maître incontesté.

4· *Boniface et ta France.* — Bien que ces luttes aient absorbé le plus clair de son activité, Boniface chercha à réaliser l'union autrement que par la force des armes. Il est vrai qu'elle ne lui paraissait possible que par l'abdication dc Γ ‹ anti-pape ». Du moins chercha-t-il ù faciliter ccttc solution en promettant à Clément VII, pour le cas où il se retirerait, dc lui laisser la pourpre ainsi qu'à scs cardinaux ct de le nommer légal apostolique pour la France, l'Espagne cl le Portugal. Bulle du 6 novembre 1390, dans Baynaldl, *Annales ecclesiastici,* a. 1390, n. 6 ct 7. Cette modération. jointe ù l'intervention du duc dc Bavière auprès de son beau-frère Charles Vf, monté sur le trône dc France en 1380, contribuèrent ù détourner celui-ci dc donner suite à sa promesse dc marcher sur Home avec 12 000 lances pour y introduire Clément (mars 1391). Aussi bien Clément lui-même accepta-t-il bientôt d'entrer en rapports avec son rival par l'intermédiaire du prieur dc la chartreuse d'Asti, Pierre dc Mondovi.

Un chaleureux appel de Boniface au jeune roi dc France qui venait de prendre en mains les rênes du gouvernement (lettre du 2 avril 1392, dans le *Spicilegium* de d'Achery, t. i, p. 768) trouva Charles VI disposé ù travailler à l'union, *donec egrediatur ut splendor justus et unicus vicarius Ihesu Christi.* Le roi, estimant que la responsabilité du schisme était partagée, envisageait une double démission, tandis que Boniface espérait le convaincre dc la régularité dc l'élection d'Urbain VI el provoquer, avec son adhésion, celle dc Robert dc Genève (lettre du 20 juin 1393, dans d'Achery, 1.1, p. 769). Mais le conseil des princes profita d'une crise do folie de Charles VI pour rompre l'entretien.

5® *L*université de Paris cl les trois voies.* — La reprise de contact entre Borne et Paris n'en était pas moins un événement gros de conséquences : le désir d'union dont Gerson s'était fait l'écho dans son discours du 6 janvier 1391 s'en trouvait accru. *Opéra,* édit. Du Pin, t. m, col. 991. Dans toute la France, les prières publiques, les prédications, les processions se multiplièrent au cours dc l'année 1393 pour obtenir du ciel la cessation du schisme.Clément VH lui-même céda au sentiment populaire en instituant une messe spéciale *pro sedatione schismatis* qu'il ordonna de dire chaque semaine.

L'université de Paris, longtemps éconduite, put enfin faire entendre sa voix devant le roi. Dans un mémoire rédigé par Nicolas dc Clamanges.elle proposa, k G juin 1391. trois moyens auxquels on pourrait recourir successivement pour rendre la paix à l'Eglise : la voie dc cession, c'est-à-dire la démission des deux papes; la voie dc compromis, c'est-à-dire l'arbitrage; enfin la voie conciliaire, par la réunion d'un concile général qui prendrait les mesures nécessaires. D'Achery· *op. al.*. 1.1, p. 776.

G· *Benoit XIII succède à Clément VII.* — La mort dr Clément VII, survenue le 16 septembre 1391. simplifiait In situation. Il eût été sage ct facile dc laisser s'éteindre avec lui le schisme auquel son avènement avait donné naissance. Pressé par scs conseillers et par l'Université qu'il sentait être l'interprète de l'opinion publique en même temps (pie du bon sens, encouragé d'ailleurs par les archevêques de Cologne et de Mayence comme par le margrave du Bhln, le roi de France Ht son possible pour amener les cardinaux d'Avignon à surseoir à l'élection du successeur de Clément.

Sans même prendre la peine de lire les deux lettres qu'ils avaient reçues coup sur coup de Charles VI, les cardinaux réunis en conclave désignèrent le cardinal d'Aragon, Pierre de Lune, qui prit le nom de Benoît NIH (28 septembre). La vacance du siège n'avait duré que douze jours. Pareille précipitation ne saurait trouver d'excuse que dans une parfaite bonne foi; et le fait que tous les électeurs avaient juré au préalable de se démettre du pontificat quand le papa de l'autre obédience terait de même, s'il témoigne d'un réel souci du bien général dc l'Eglise, ne suffit pas à justifier leur insigne maladresse. Kaynaldi, *op. cit.,* an. 1394, n. 6.

7° *La voie dc cession.* — Pierre dc Lune avait été créé cardinal par Grégoire NI, c'est-à-dire avant le schisme. Il avait cru d'abord à la légitimité d'Urbain VI qu'il avait contribué à élire « avec l'intention d'en faire un vrai pape », puis il avait fini parse rallier aux cardinaux dc l'opposition cl avait voté pour Clément VIL Voir ici l'art. Pierre de Luna. Son désir d'unité était bien connu; il venait encore dc le manifester par scs hésitations à accepter la tiare. « .J'emploierai, pour arriver à mon but, tous les moyens raisonnables et possibles », déclara-t-il à Charles VI, en lui notifiant sa promotion.

L'université de Paris le pressa dc mettre à exécution ses projets dc concorde : ‹ La paix de l'Eglise est entre vos mains, lui écrivit-clle, car votre rival tiendra sans doute à vous imiter. » Pierre d'Ailly, après une visite en Avignon, préconisa devant la maison royale ct l'Université la voie de cession. Un concile national, réuni ù Paris le 2 février 1395, adopta celte voie comme la plus simple ct la plus expéditive, recommandant au roi de travailler dans cc sens, non seulement auprès dc Benoît XIII, mais auprès des princes affiliés à Boniface IX. Mais déjà les dispositions intimes de Benoît n'étaient plus celles de Pierre dc Lune : soit qu'il ait pris goût aux honneurs, soit que la foule des courtisans qui avaient intérêt au mainticn du *statu quo* ait réussi à exercer sur lui leur Influence, il ne larda pas à sc trouver d'accord avec Boniface IX pour refuser d'envisager la possibilité d'une démission.

Une ambassade extraordinaire conduite par les ducs dc Bourgogne, de Berry ct d'Orléans arriva à Villcneuve-Icz-Avignon le 21 mai 1395. Elle se vit refuser par Benoit le texte du serment qu'il avait prêté avant son élection. Ni les instances du duc deBerry,ni l'éloquence de Gilles des Champ», ni l'avis favorable de presque tous ses cardinaux ne purent amener le pontife à l'idée de la cession. Deux mois d'ellorls ne réussirent ni à le toucher, ni à l'ébranler. Tantôt il cherchait à gagner du temps, exigeant un écrit du roi, tantôt il sc retranchait derrière le droit qui, prétendait-il, avait toujours rejeté la voie de cession, comme peu convenable pour terminer les schismes. Sa mauvaise volonté ne put plus faire de doute quand on le vit recourir aux prétextes les plus futiles pour refuser de recevoir en audience publique les délégués de l'Université el aller jusqu'à offrir aux ducs, pour les amener à sc départir dc leur insistance, de leur abandonner le patrimoine pontifical en Italie. Soutenu par son confesseur, le dominicain anglais Jean Hayton, cl par le seul cardinal de PampHuiu , qui était partisan de la voie de fait, il finit par si déclarer prêt » mour ir plutôt (pie d'accepter la vote de cession.

p m disait disposé, par contre, · sc rencontrer, sous la prot«*tlou u roi. ivcc son ri\ il, dans une confé-

ronce où. entourés chacun de leur collège cardinalice, ils discuteraient librement de leurs droits ct des moyens de rendre ù l'Église son unité. S'ils ne réussissaient pas ή se mettre d'accord, il acceptait la constitution d'un tribunal arbitral qui aurait pouvoir de trancher le débat à la majorité des deux tiers des voix. Cette voie dite « de compromis », qu'il prétendait plus sage ct plus facilement réalisable que la voie dc cession n'était évidemment, dans sa pensée, qu'une échappatoire, comme le prouvera d'ailleurs la suite des événements. En attendant, tous les efforts dc cc pontife, « têtu comme une mule aragonaise », tendront à rendre vaincs les tentatives ultérieures du roi de France.

8° *L'Angleterre et la voie de cession.* — Après l'échec de son ambassade en Avignon, Charles VI. sur le conseil de l'Université, essaya de gagner à l'idée dc cession l'Angleterre et ('Empire. Il sembla d'abord devoir réussir. Un rapprochement s'opérait alors entre l'Angleterre et la France : Richard II recherchait la main d'Isabelle, hile de Charles VI, et Nicolas de Fakenham l'avait convaincu qu'une union étroite des deux pays pourrait amener rapidement la fin du schisme. Voir Nicolas de Fakenham. Mais il fallait compter avec l'opinion publique ct l'université d'Oxford qui, peut-être jalouse du rôle que prétendait jouer dans la chrétienté celle dc Paris, se retranchait derrière le dilemme : reconnaissance universelle de Boniface IX ou convocation d'un concile général. Une délégation envoyée par l'université de Paris sous la conduite de Simon de Cramaud reçut bon accueil ù la cour, mais ne put prendre contact avec les maîtres d'Oxford.

Le contrat de mariage entre Richard ct Isabelle fut signé en mars 1396, ainsi qu'un armistice aux termes duquel les deux puissances travailleraient de concert à faire cesser le schisme. Richard, tout en se déclarant personnellement favorable à la voie de cession, ajoutait cependant qu'il ne pourrait rien faire pour l'imposer, vu la répugnance du clergé anglais ù envisager un recours éventuel à la violence.

Comme il fallait s'y attendre, la collaboration entreprise dans ces conditions ne tarda pas à sc révéler inefficace. Des messages successifs et une ambassade franco-anglaise envoyés aux deux papes restèrent sans résultat. Il en fut de même des efforts tentés en commun du côté dc l'Empire.

9° *L'Empire et la voie de cession.* — A vrai dire, les appels de la l·rance semblèrent trouver un écho favorable auprès des archevêques de Trêves et de Cologne, des archiducs d'Autriche et de Bavière, ct dc Wenccslas lui-même. En octobre 1395, les princes électeurs réunis à Boppard promirent ù une ambassade dc l'université dc Paris leur collaboration active en vue dc la cessation du schisme. Mais quand, l'année suivante, les ambassadeurs français vinrent, sur leur demande, traiter avec les électeurs de la démission des deux papes, ces derniers se contentèrent de leur prodiguer de bonnes paroles, tandis que Wenceslas refusait dc donner audience aux délégués dc l'Université ct recevait ceux du roi avec une réserve polie. La diète convoquée ù Francfort en mal 1397 « pour étudier les graves besoins de l'Église, de la foi et du saint Empire romain » en présence des ambassadeurs des rois de l rance et d'Angleterre n'aboutit à aucune decision. Wenceslas s'élail d'ailleurs contenté de s'y (aire représenter. Cf. *Deutsche Heichstagsaklen,* t. ιι, p. 115-117. Au fond, tout se passait comme si les Allemands n'avaient d'autre dessein que dc gagner du temps pour empêcher d'aboutir la voie de cession.

C'est que des considérations étrangères ù l'extinction du schisme étaient passées au premier plan de leurs préoccupations. Wenceslas, le roi de Bohème, l'étranger, l'incapable, contre lequel depuis longtemps les princes murmuraient en des conciliabules secrets, venait dc nommer duc dc Milan Jean Galeas Visconti, l'allié des Français; et cc geste paraissait aux Allemands attentatoire à l'honneur dc l'Empire. D'autre part Gênes avait été remise *à* la France, ct Boniface IX n'avait pas manqué d'attirer l'attention des Allemands sur le danger qu'une telle avance présentait pour leur pays. *Deutsche Heichstagsakten,* t. ni, p. 22, n. 9. Les velléités manifestées par Wenceslas dc sc rencontrer avec Charles VI pour travailler dc concert à obtenir In démission simultanée des deux papes achevèrent dc les exaspérer. Coup sur coup, un mémoire de Robert dc Bavière ct un libelle des autres électeurs lui signifièrent qu'ils n'admettaient pas pareille rencontre cl qu'il fallait rejeter le projet français pour soutenir sans conditions Boniface IX. *Op. cit.,* t. m, p. 54, n. 22.

Pressé par l'université de Prague, Wenceslas passa outre cl vint s'entretenir à Reims avec les régents dc France qui achevèrent dc le gagner à leurs vues (23 mars 1398). Cf. *Chronique du religieux de Saint-Denis,* t. n, p. 565 sq. Sur le conseil du duc d'Orléans, il chargea l'évêque dc Cambrai, Pierre d'Ailly, dc «e rendre en Avignon, puis à Rome, pour exhorter les deux pontifes à accepter la voie de cession. Dès lors, sa perte était décidée. Les princes allemands se mirent en rapports avec l'Angleterre, ct pour faire accepter leur plan par Boniface IX, ils donnèrent à celui-ci l'assurance de leur attachement indéfectible. *Deutsche Heiehstagsaktcn,* t. Ill, p. 198, n. 93.

10° *La soustraction d'obédience de la France.*— La mission de Pierre d'Ailly tourna court : l'ambassadeur trouva Benoit ‹ prêt à sc laisser écorcher plutôt que dc céder ». Il ne restait à Charles VI qu'à renoncer définitivement à la voie de cession ou à tenter de l'imposer par force. Le concile national dc Paris qui avait préconisé cette voie avait en même temps admis que des sanctions pourraient être prises au besoin pour vaincre l'obstination des papes; le moment semblait venu de passer à l'action. Déjà depuis plus d'un an l'Université avait conclu à l'opportunité d'une soustraction partielle d'obédience et invité Charles VI à supprimer les taxes et les provisions apostoliques. Pressé d'en finir, le roi de Castille venait d'entrer dans ses vues. Charles voulut prendre l'avis du clergé de France.

Une assemblée convoquée à Paris pour le 7 niai 1398 réunit plus de deux cents ecclésiastiques sous la présidence de Simon dc Cramaud. Elle poursuivit scs débats pendant deux mois. Priver Benoît de la jouissance des revenus apostoliques ct de la disposition des bénéfices ecclésiastiques réservés au Saint-Siège serait évidemment lui enlever un de scs principaux moyens d'influence; mais pouvait-on refuser obéissance au pape reconnu jusque là, aussi longtemps qu'il n'aurait pas été condamné par un concile général? Et, si cette mesure était légitime, pouvaît-on espérer qu'elle serait efficace, eu égard à l'obstination dont le pontife avait donné déjà tant dc marques? Au cours de la discussion, les partisans de la «soustraction partielle » d'obédience furent assez naturellement entraînés à préconiser une solution plus radicale. Simon de Cramaud, appuyé par les ducs de Berry el de Bourgogne, finit par faire voter, à une faible majorité, la « soustraction totale » d'obédience; et une ordonnance datée du même jour annonça que le roi. le clergé et le peuple, se rangeant à cet avis, rompaient avec Benoît XIII. Ravnaldi, an. 1398, 28 juillet.

Cette decision plaçait l'Église de France dans une situation paradoxale. Elle n'aboutit, ni à faire plier le pontife, ni a l'isoler complètement. Sommés d'abandonner la cause de Benoît, cinq cardinaux avignonnals se réfugièrent auprès du pape qui déjà mettait en étal de défense le palais des Dorns, escomptant l'assistance de ('Aragon. Dix-huit autres, retirés à Villeneuve, appelèrent Geoffroy de Bouclcaut qui se disait man-

daté par le roi pour s'emparer du château avec ses routiers.

La resistance active opposée par Benoit à la violence, si elle fut désapprouvée par quelques-uns de scs partisans, par saint Vincent Ferrier cn particulier, eut du moins pour effet de calmer beaucoup de scs adversaires, ta félonie de Boucicaut, qui retint comme otages trois cardinaux envoyés en négociateurs, souleva contre lui l'indignation des honnêtes gens. Le spectacle des cardinaux dissidents menant la guerre contre celui qu'ils avalent choisi naguère et que beaucoup de Français considéraient malgré tout comme le vrai pape était d'ailleurs trop odieux pour ne pas choquer bientôt l'opinion publique et ébranler la cour elle-même. Guy de Malcssct s'en aperçut sans peine quand il vint à Paris avec deux de scs collègues pour provoquer contre le pontife un surcroît de rigueur.

Le roi d'Aragon, demeuré fidèle a Benoit, s'entremit auprès de Charles VI et obtint de lui des propositions de paix que scs ambassadeurs firent accepter par Benoît, leur protégé, le 10 avril 1399. Celui-ci promettait d'abdiquer, si Boniface le faisait de son coté ou venait à mourir, ct île prendre part à toute assemblée qui se réunirait pour réaliser l'union; moyennant quoi Charles VI s'engageait à le protéger dans sa résidence d'Avignon. Une trêve fut conclue sur ccs bases ct pendant plus de quatre ans le pontife resta cn quelque sorte captif dans son palais, tandis qu'aulour de lui sc multipliaient de vaincs négociations.

11° *Boniface el l'Empire.* — La soustraction d'obédience avait éveillé chez Boniface l'espoir de gagner à sa cause, par l'intermédiaire du roi d'Angleterre, la France Irritée contre Benoît. Lettre Λ Bichard II, 21 décembre 1398, *Beg. vatic. 316,* fol. 78. .Mais l'évolution de la situation cn Allemagne exigeait de sa part la plus grande prudence. Après s'être assurés de l'appui anglais, les princes, réunis à Francfort en février l 100 pour préparer la déposition de Wenceslas, menaçaient de passer à la neutralité, à l'exemple de la principauté de Liège, si Boniface s'opposait â l'élection d'un autre souverain. *Deutsche Beichstagsaklen,* t. ni. p. 162, n. 114. Or, Wenceslas, même remplacé comme roi des Romains, continuerait de régner cn Bohême et de compter parmi scs amis le puissant duc de .Milan.

Boniface fut assez habile pour éviter d'épouser la querelle des princes sans aller jusqu'à désavouer leur entreprise comme illégale (21 avril). *Ibid.,* t. m, p. 163, η. 115. La déposition de Wenceslas et son remplacement par l'électeur palatin. Robert 11l de Bavière, étaient chose faite depuis cinq jours (25-26 août), *ibid.,* t. m, p. 261-267, n. 206-209, quand Boniface assurait encore au malheureux roi qu'il était disposé à le défendre «jusqu'au sang ». *Ibid.,* t. iiî, p. 225, n. 185.

Robert manifesta aussitôt le dessein (l'aller sc faire couronner à Rome et de travailler à ramener dans le giron de l'Église les « schismatiques ». En réalité, il préparait une expédition militaire en Italie pour abattre au passage la puissance du duc de Milan et entamait des négociations avec la !'rance, prêt à sacrifier au besoin à ses ambitions la cause romaine. Boniface essaya en vain d'obtenir de lui l'assurance que, sur la question du schisme, aucune convention ne le liait ct qu'il ne signerait aucun engagement sans s'être assuré de son assentiment, *ibid.,* t. îv, p. Il, n. 25, et p. 42. n. 26; aussi ne fit-il rien pour le soutenir. Manquant d'hommes ct à court d'argent, Robert, arrivé a Padoue le 18 novembre 1401, quitta celte v il le 15 avril suivant pour rentrer en Allemagne, non van·· avoir déclaré â François de Carrara qu'il se vengerait du pipe en détachant de lui FEmpire.

l/hture était critique pour Boniface : tandis que les Cortefrssrs qui entouraient Bologne tombaient, mu· à une* aux mains du Visconti, Robert, après avoir fait approuver sa politique à la diète de Mayence (juillet 1402), *ibid.,* t. v, p. 282, n. 207 sq., reprenait scs pourparlers avec la France pour obtenir, au prix de concessions cn faveur de l'union, une alliance contre Jean Galéas. *Ibid.,* p. 391, n. 289. Il cherchait cn même temps à s'assurer les faveurs de l'Angleterre. *Ibid.,* p. 399, η. 291. La mort inopinée du duc de .Milan vint heureusement renverser la situation (2 septembre 1402). Robert aussitôt oublia scs offres à la France cl reprit contact avec Boniface qui s'empressa de se l'attacher définitivement cn approuvant son élection, après avoir obtenu la promesse qu'il ne s'occuperait de la question du schisme que d'accord avec lui (10 juillet 1403).

12° *Lu restitution d'obédience de ta France Λ Benoît XIII.* — Sur ccs entrefaites, la France, devant la faillite de plus en plus manifeste de la politique menée par les ducs de Berry et de Bourgogne, s'était lassée de n'avoir pas de chef religieux. Los charges imposées par le souverain semblaient intolérables au clergé. Des maîtres parisiens, comme Nicolas de Clamangcs et Gerson, qui avaient toujours blâmé la soustraction d'obédience, élevaient la voix pour réclamer le retour plus ou moins complet à l'état de choses antérieur à 1398. *Nicolai de Ctamengiis op:ra,* éd. de Lcyde, ep. xvii, p. 61-72; *Opéra Gersonii,* éd. Du Pin, t. n, col. 32-35. L'université de Toulouse faisait de même. Le duc d'Orléans demeuré secrètement fidèle à Benoît les appuyait. N. Valois, *op. cit.,* t. ni, p. 260. Les cours de Castille ct d'Aragon déploraient de plus en plus ouvertement la captivité du pape qu'elles continuaient de regarder comme légitime. L'audacieuse évasion de Benoît XIII allait faciliter un arrangement (11 mars 1103).

Le pontife se réconcilia avec ses cardinaux ct les Avignonnais, puis, de Château-Renard, où il s'était mis sous la protection du roi de Sicile, il délégua à Paris Guy de Malesset et le cardinal de Saluées pour provoquer, sinon l'annulation, du moins une modification de la mesure prise contre lui (25 mai). De fait, une assemblée de prélats réunie à l'hôtel Saint-Pol sur l'initiative du duc d'Orléans se prononça pour la restitution immédiate d'obédience, décision qui reçut l'approbation du roi ct de FL'nlvcrsité (28 mai). Marlène et Durand, *Amplissima collectio,* t. vn, col. 677. Le 30 mal 1403, Pierre d'Ailly pouvait annoncer solennellement, dans la chaire de Notre-Dame, le retour du royaume à l'obédience de Benoît XIII.

13° *Mort de Boniface IX rt son remplacement par Innocent VII.* — Le triomphe de Benoît n'avait pu être obtenu que moyennant engagement de sa part d'accepter la cession si Boniface venait à abdiquer, â mourir ou à être déposé, ct de convoquer en concile, dans le délai d'un an, les prélats de son obédience. *Archio f. Literatur u. Kirchengesch.,* t. vu, p. 280. Bien décidé à ne pas sc laisser Imposer l'accomplissement de ses promesses, il ne put faire moins, finalement, pour montrer quelque bonne volonté, que de proposer à Boniface une entrevue où ils étudieraient ensemble les movens de mettre fin au schisme. Il offrait de sc rendre, à cette fin, en Italie sur un territoire neutre.

Boniface, malade, objecta aux ambassadeurs que son état de santé lui interdisait tout déplacement. On lui parla de compromis, des arbitres choisis de part et d'autre devant décider en toute liberté de ce qu'il y aurait lieu de faire. On lui demanda de faire défense à scs cardinaux de lui choisir un successeur après son décès. Benoit étant decide a agir de meme. Ainsi pressé de tenir ses engagements, il se fâcha ct des paroles violentes furent échangées, «lit on. Quoi qu'il cn soit, la fièvre h reprit ct il mourut le lendemain, l«r octobre 1404. ;09

Benoit NUI ivall plus d'une fois promis de se dé*

mettre cn cas de mort de son rival. Des pourparlers eurent lieu A Home, le 12, entre ses ambassadeurs ct les cardinaux, sur lesquels nous sommes mal renseignés. Il semble qu'aux cardinaux exigeant l'abdication pure el simple de Benoit, les évêques de Saint Pons el de Lérldn sc soient bornés à offrir de sa part la voie de · convention » ct de « déclaration de justice ».

Celle fois encore, les cardinaux romains brusquèrent leur décision ct sc réunirent en conclave. Avant même que Paris eût clé informé du décès de Boniface, ils élurent pour le remplacer le cardinal de Bologne, Cdme Mcgliorato, qui prit le nom d'innocent λ II (17 octobre 1401). Ils avaient cru cependant, pour rassurer leur conscience, devoir reprendre à leur compte le serment prêté par leurs collègues d'Avignon avant l'élection de Benoît, cn jurant de ne rien négliger et d'aller au besoin jusqu'à renoncer à la tiare pour procurer l'union. C'était là un incontestable progrès.

Innocent, vieillard doux et pacifique, n'entreprit rien de sérieux durant son court pontifical de deux ans pour mettre fin au schisme. Son premier geste fut d'inviter les ambassadeurs de Benoît qui étaient restés a Florence, A revenir à Borne; mais il leur refusa ensuite le sauf-conduit nécessaire, sous prétexte qu'ils n'avaient fait aucune proposition nouvelle, l'ne invitation lancée à ses partisans, en vue d'une réunion où ils lui feraient des propositions pour rendre la paix à l'Église fut ajournée deux fois, et finalement abandonnée. A une ambassade de l'université de Paris, venue pour lui recommander la voie de cession, il se contenta d'opposer de vaines récriminations sur le passé.

11° *Benoît marche sur /tome. Nouvelle soustraction d'obédience.* L'inertie d'innocent ne faisait que stimuler son adversaire, heureux de pouvoir se donner le beau role à peu de frais. Quittant sa résidence marseillaise de Saint-Victor, Benoît se fixa d'abord A Nice, puis à Cènes, qui venait d'entrer dans son obédience (16 mal 1405), et offrit de nouveau à Innocent λ II de se rencontrer avec lui dans une conférence. Le rejet de ses avances lui fournit l'occasion de reprendre son vieux projet de marcher sur Borne cl de réclamer le secours de tous les chrétiens, du roi de France en particulier, pour mettre à la raison ‹ l'intrus » (27 juin).

Sa cause, soutenue par les prédications de saint Vincent Ferrier ct par des intrigues politiques, fit d'abord quelques progrès dans Γ Italie du Nord, tandis qu'innocent, chassé par un soulèvement des Bomains, se réfugiait à Vitcrbe. Comme des armées de Plse et de Milan guerroyant cn Toscane barraient A Benoît XIII la roule du Sud, il songea à emprunter la voie maritime; mais une peste survenue sur la côte italienne le força à rétrograder progressivement jusqu'à Marseille, son point de départ.

A vrai dire, la l'rance commençait de nouveau à se détacher de Benoît. Le retour à la voie de fait, à In fols coûteuse et inefficace, lui déplaisait. L't niversité, lésée dans scs privilèges par les exigences financières du pontife, avait suspendu ses cours pendant deux mois (novembre 1405). Enfin l'autorité du duc d'Orléans diminuait et sa rivalité de plus en plus aiguë avec Jean sans Peur l'avait empêché déjà de fournir A son protégé tout l'appui que celui-ci cn attendait pour sa marche sur Borne. Le cardinal Antoine de Chalan, envoyé à Paris pour stimuler l'ardeur des princes, fut froidement accueilli par la cour ct commit la maladresse d'insulter l'l niversité, ce · nid de brouillons ». Les docteurs se vengèrent en déclarant que Benoit, schismatique opiniâtre, n'avait plus droit à l'obéissance el en déférant au Parlement la lettre par laquelle, quatre ans plus tôt. l'université de Toulouse avait demandé la restitution d'obédience. Pierre Plaoul cl Jean Petit obtinrent que la lettre fût livrée nu feu (juillet 1 106) et leur demande de retour à la soustraction d'obédience fut renvoyée au synode national qui devait se réunir à la Toussaint.

Durant plus de deux mois, les orateurs de l'L'niversité rt ceux de Benoît s'affrontèrent devant cette assemblée, qui sc prononça pour une demi-mesure : on continuerait d'obéir à Benoît cn matière spirituelle, mais on lui refuserait, au temporel, la collation des bénéfices et des dignités (î janvier 1 107). Voir Marlène ct Durand, *Thesaurus nonus anecdotorum,* t. n, col. 1307.

15® *L'élection de Grégoire* A'// *ct les progrès de la ‹ noie de cession* ». — Dès les premiers jours du synode de Paris, Innocent VII était mort à Borne (6 novembre 1406). après avoir éconduit dans le courant de l'été une dernière ambassade du roi de Castille, désireux de lui faire admettre le principe de la double cession. Par une étrange aberration, cc pontife cn était venu à se demander même s'il avait le devoir de s'occuper de la question du schisme!

La vacance du siège offrait une nouvelle occasion de faire pression sur Benoit pour l'amener à abdiquer. Les rois de France ct d'Angleterre, l'université de Paris, la ville de Florence souhaitaient soir les cardinaux surseoir A l'élection d'un successeur d'innocent, Benoît lui-même offrit à ceux-ci de sc rencontrer avec eux. Peine perdue! La crainte de provoquer des troubles en cas de vacance prolongée et peut-être d'être dupes des manœuvres du pape avignonnais l'emporta : le cardinal de Saint-Marc, Ange Corrario, fut élu sous le nom de Grégoire XII, le 30 novembre 1406.

Mais pour la première fois, au cours de leurs délibérations, les cardinaux avaient abandonné le point de vue du droit strict : non contents de prêter le serment, devenu presque rituel, de sc démettre de la papauté si « l'intrus » venait à mourir ou à abdiquer, ils avaient été unanimes à reconnaître que la voie de cession serait le meilleur moyen de réaliser l'union et ils avaient envisagé, pour le cas où elle serait suivie, de se joindre aux · anti-cardinaux » afin que les deux collèges réunis pussent élire un pape qui désormais serait incontesté,

Grégoire XII. qui semblait animé des meilleures intentions, s'empressa de renouveler les promesses qu'il avait faites comme cardinal et de les faire connaître A Benoit : « Ce n'est plus le temps, lui écrivait-il. de discuter sur le droit, mais bien de faire céder le droit devant l'intérêt public, l 'ne vraie mère renonce à scs droits plutôt que de soir couper en deux son enfant. Je vous offre donc de renoncer à la tiare, si vous consente/ à faire de même » (12 décembre). Le langage nouveau autorisait tous les espoirs. La joie fut grande à Borne, en Allemagne, cn France surtout, où Gerson salua en termes enthousiastes, dans un discours prononcé devant les princes, la paix qui s'annonçait.

Cette paix, rassemblée du clergé réunie le 21 janvier 1107 décida de l'obtenir à tout prix : si Benoît refusait la cession, on l'abandonnerait ; et si ses cardinaux refusaient de s'unir cn conclave avec ceux de Borne, on s'entendrait avec ces derniers pour l'élection du futur pape.

L'offre de Grégoire ne pouvait (piètre agréable a son rival. Benoît lll mine de l'accepter, mais déclara pour son compte ne vouloir envisager la cession qu'après avoir essayé la voie de discussion (31 janvier 1 107). Tout serait-il remis en cause? La cour de France crut devoir intervenir. I ne ambassade où figuraient, à côté de Simon de Cramnud, de Gilles des Champs, de Pierre Plaoul cl de Jean Petit, des hommes comme Pierre d'Allly, Gerson cl Guillaume Flllaslre, connus pour leur modération, partit pour Marseille, où elle devait obtenir de la part de Benoît l'acceptation pure

rt simple dc la voie dc cession, avant dc sc rendre à Home pour préparer une entrevue entre les deux pontiff <

1O *L'entrevue manquée de Savone.* — Mais déjà à cc beau plan s'en opposait un autre : Grégoire, entrant dans les vues de son rival, lui avait envoyé des émissaires chargés de négocier directement avec lui ; une rencontre des deux papes à Savone avait été prévue dès le 21 avril pour la Saint-Michel ou la Toussaint. A l'ambassade française, Benoit donna l'assurance qu'il acceptait la voie de cession (9 mal), mais refusa dc s'engager par écrit à s'en tenir à elle, scs actions, disait-il, devant prouver mieux que des paroles qu'il avait uniquement cn vue l'honneur de Dieu et les intérêts dc l'Église. L'insistance, peut-être maladroite, des ambassadeurs ct leurs menaces d'appliquer les décisions du concile dc Paris secrètement approuvées par la cour n'eurent d'autre effet que dc provoquer chez lui une réaction dc combat. Le roi tenait cn réserve des ordonnances portant suspension de tous paiements à la Curie ct rétablissant provisoirement les élections canoniques, à l'exclusion des réserves et des expectatives; Benoît fit rédiger, pour le cas où elles seraient promulguées, une bulle portant excommunication contre quiconque sc retirerait de son obédience ou tenterait dc porter atteinte à l'exercice dc sa juridiction. Ainsi la brillante ambassade avait échoué, comme naguère celle des ducs.

Elle ne fut pas plus heureuse à Home. Grégoire en effet n'était plus «l'homme de Dieu » qu'elle s'attendait à trouver. Non seulement il avoua préférer à la voie dc cession, qu'il avait d'abord préconisée, la voie dc discussion, mais, maintenant qu'un rendez-vous était fixé à Savone, il trouva sans cesse dc nouveaux prétextes pour ne pas s'y rendre. Gênes lui offrait-elle des galères, il lui répugnait dc les utiliser parce qu'il était vénitien; parlait-on dc la voie dc terre, il alléguait les dangers de la route ou le manque dc ressources. Les instances conjuguées des ambassadeurs français ct des légats de Benoit ne purent avoir raison dc la froide obstination du vieillard. Tout cc qu'il consentit fut dc s'avancer au-devant de son rival jusqu'à Viterbo, où il arriva le 11 août.

On a beaucoup discuté sur cc changement d'attitude du pape qui, au lendemain de son élection, s'était écrié : « J'irai voir Benoit, dussé-je cheminer seul appuyé sur un bâton ou en m'embarquant sur une simple nacelle. » Cédait-il à la pression de Ladislas de Naples auquel il était dévoué, aux prières dc ses neveux pour lesque's il éprouvait une affection excessive, à la crainte de sc voir traité sans ménagements par la France? Sans doute y eut-il un peu de tout cela.

Quoi qu'il cn soit, Benoit avait beau jeu pour prendre l'avantage. Tout en pressant son rival d'« acquérir de la gloire » avec lui cn mettant fin au schisme, il fréta des galères ct débarqua à Savone le 14 septembre. De Sienne où il sc trouvait depuis le 4, Grégoire finit par envoyer des messagers porteurs d'excuses et charges de négocier pour fixer un lieu dc rencontre situé dans l'obédience romaine. Trois mois après le moment fixé pour leur rencontre, les deux rivaux s'étalent avancés, l'un jusqu'à Porto Venere (3 janvier 1408), l'autre Jusqu'à Lucqucs (28 janvier), sans qu'il fût possible de leur faire franchir les quelques lieues qui les séparaient encore.

17· *Grégoire abandonné par ses cardinaux. La ! rance déclare sa neutralité.* — Cependant, le roi de Naples, qui déjà avait voulu empêcher Grégoire de quitter Borne, venait d'occuper la ville ct d'entrer au \ atican (25 janvier). Il pensait ainsi pouvoir prévenir l'élection d'un pape qui favoriserait les ambitions .mgevines. De fait, il ne tarda pas à émettre la prétention d'assister en personne *ù* l'entrevue éventuelle des deux pontifes (3 mai). Encouragé dans son intransigeance et fort de l'appui de Ladislas, Grégoire jeta le masque : coup sur coup, il défendit à ses cardinaux dc sortir dc Lucqucs ct de s'aboucher avec les ambassadeurs dc Benoît ou du roi de France (4 mal), créa cn dépit de son serment quatre nouveaux cardinaux, pour augmenter ainsi le nombre de ses partisans dans le Sacré-Collège, et rompit avec les ambassadeurs de Benoit en refusant de proroger leur sauf-conduit.

Depuis quelques mois déjà, les cardinaux de Grégoire, las dc scs tergiversations ct édifiés sur son obstination, méditaient dc l'abandonner. Le parjure du pontife, doublé dc la rupture des négociations avec Benoît fut le signal dc la débâcle. Le cardinal de Liège quitta Lucqucs le 11 mai; six de scs collègues le suivirent le soir même, puis deux autres les jours suivants. Ils se retrouvèrent à Pise, sous la protection de la république dc Florence, d'où ils en appelèrent à Grégoire mieux informé, à Jésus-Christ, au concile général ct au pape futur (13 mal 1408).

De son côté, Charles VI, devant l'échec de l'entrevue de Savone, avait considéré les deux pontifes comme responsables dc la prolongation du schisme ct proclamé le 12 janvier 1408 son dessein d'embrasser le parti dc la neutralité si, au jour dc l'Ascension, l'union n'était pas réalisée. Benoît, que l'assassinat du duc d'Orléans (23 novembre 1407) avait privé de son dernier appui à la cour dc France, avait répondu par l'envoi de sa bulle du 19 mal 1407, portant menace d'excommunication ct d'interdit; sur quoi Charles avait publié scs ordonnances du 18 février 1408 aux termes desquelles étaient abolies les taxes apostoliques ct les réserves. Le 21 mai 1408, cn présence du roi et des princes, de l'Université et du clergé, Jean Courtculssc accusait Benoit dc schisme, et par conséquent d'hérésie ; puis la bulle menaçante du 19 mai fut lacérée devant la foule, tandis que se préparaient des représailles contre ceux que l'on soupçonnait de complicité avec son auteur. Enfin, au lendemain de l'Ascension (25 mai), l'ordonnance royale proclamait la neutralité du royaume. *Ordonnances,* t. ix, p. 342.

Il ne restait plus ù Grégoire et à Benoit qu'à se rejeter mutuellement la responsabilité de leur échec, tandis que les cardinaux dissidents des deux obédiences, largement soutenus par la France, sc préparaient à prendre en commun les initiatives qu'ils jugeaient nécessaires pour le bien de l'Église.

IV. Le retour a l'unité. — 1° *Le concile dc Pise.* Réunis à Livourne, six urbanistes et six clémcntins se promirent, cn présence des ambassadeurs du roi, de suivre la voie dc cession ct de concile général (29 juin); puis, quand les Florentins eurent autorisé la réunion de l'assemblée à Pise, ils cn fixèrent l'ouverture au 25 mars 1409.

Mis au courant de leur projet, Benoit XIII ct Grégoire XII prirent les devants en convoquant chacun (le son côté un concile : l'un à Perpignan, l'autre à Aquilée; mais telle était, dans l'obédience même de Benoît, l'impatience de réaliser l'union que les membres de l'assemblée dc Perpignan, presque tous Espagnols, le conjurèrent d'envoyer à Grégoire XII et à Pise des plénipotentiaires chargés de préparer les voies â la double cession (1er février 1 109).

Il est Inutile de reprendre ici l'histoire du concile de Pise. Voir l'article Pisi·. *(Concile de).* Rappelons seulement les principales étapes de son action. L'assemblée se déclara validcincnt convoquée et qualifiée pour connaître de la question du schisme et lui donner une solution, étant un concile général représentant l'Église universelle (10 mai). Après avoir commencé par blâmer h s deux pontifes de n'avoir pas répondu aux convocations qui leur avalent été adressées (30 mars), elle proclama la double soustraction d'obédience (17 mal),

puis la déposition des deux papes comme schinna-tfqucs, hérétiques notoires, coupables de parjure et dc violation dc va u » (5 juin). La vacance du Saint-Siège étant prononcée, restait à le pourvoir d'un nouveau titulaire. Vingt-quatre cardinaux réunis cn conclave nu palais archiépiscopal promirent, s'ils étaient élus, d'entreprendre aussitôt la réforme de l'Églisc; et ils choisirent le cardinal archevêque dc Milan, Pierre Phllargls de Candie, qui prit le nom d'Alexandre V (26 juin). Voir son article.

Toute celte procédure avait été commandée, non par des considérations d'ordre juridique, mais par la considération pratique de l'intérêt dc l'Églisc. Les autres moyens préconisés pour rétablir l'unité ayant été essayés sans succès, le besoin d'en finir avait fait renaître la vieille idée du ncours au concile général, déjà lancée par Urbain VI au début du schisme. Le courage des cardinaux ct les efforts désintéressés de la France faillirent procurer, dès la première tentative dc réalisation, le résultat escompté.

Alexandre V fut reconnu, non seulement par la France, mais par l'Angleterre, la | longric, le Portugal, l'Italie du Nord, Florence et Sienne; en Allemagne même, le roi Wenceslas, Henri de Bavière, Frédéric de Tyrol, la plupart des évêques embrassèrent sa cause. Mais les deux papes déposés par le concile de Pise gardaient assez de partisans pour refuser de s'incliner. Benoît avait encore pour lui l'Espagne, son pays d'origine, et l'Écosse, ennemie dc l'Angleterre, tandis que Naples, une grande partie de l'Italie centrale et le roi Bobert de Bavière restaient fidèles â Grégoire XII.

Trois papes au lieu de deux se partageait ni désormais la chrétienté. El l'on vit reparaître le rt cours à la • voie dc fait ». en faveur, cette fois, du pape dc Pise. Ni les campagnes dc Louis d'Anjou dans les États dc l'Église, ni la capitulation du château des Doms ne découragèrent les papes de Borne ct d'Avignon. Mais Grégoire perdit bientôt, par la mort de Bobert de Bavièrc.son plus ferme appui dans l'Empire, ct le napolitain Jean XX 111 qui venait de succéder à Alexandre V (mai 1-110) sut lui enlever un outre le soutien, parfois bien encombrant il est vrai, du roi Ladislas. Le schisme cependant touchait à son terme; ct le mérite incontestable du concile dc Pise restera d'avoir rendu possible In solution fournie par celui de Constance.

2° *Le concile de Constance.* – L'opposition active du roi des Romains, Robert de Bavière, à l'entreprise des cardinaux de Pise soutenus par la France avait mis l'Alh magne à deux doigts de la guerre civile. Son successeur, Sigismond de Hongrie, élu le 21 juillet 1411, en prenant l'initiative de rendre la paix à l'Églisc, rallia autour dc lui la quasi-unanimité de l'Empire. 11 fut assez habile pour faire accepter son intervention par les autres nations ct assez courageux pour la mener ù bonne fin. Un concile réuni à Rome par Jean XX III, cn 1 112, pour réaliser la réforme, conformément aux décisions de Pise, n'aboutit qu'à satisfaire des intérêts particuliers. Celui que Sigismond convoqua et fit convoquer par Jean XXIII Λ Constance pour le Ier novembre 1414 se déroula sous le signe du bien général. On cn pourra lire ailleurs les péripéties. Voir l'article Constance *(Concile de).* Rappelons seulement que Juan XXHI fut déposé le 29 mai 1415, que Grégoire XII abdiqua volontairement le I juillet ct que hi déchéance dc Benoît XIII réfugié sur le rocher dc Pcniscola fut prononcée le 26 juillet 1117, après toutes les tractations dont on trouvera lu récit sommaire à l'article Pierre nn Lüna, t. xn, col. 2023 sq.

Le terrain était déblayé, cl il avait été convenu qu'aucun des trois anciens prétendants ne pourrait remonter sur le trône de Pierre. Cinquante-trois électeurs entrés cn conclave lu 8 novembre 1 117 se trouvèrcnl d'accord trois jours plus tard pour élire Odon Colonna qui devint pape sous le nom dc Martin V. Sur la destinée ultérieure de Benoît XIII, et du successeur que l on prétendit lui donner, voir l'article Pierre de Lvna, t. xir, col. 2024.

V. Les riîpercissions du Grand Schisme. — Les événements dont nous avons retracé les grandes lignes ne pouvaient pas ne pas avoir les répercussions les plus graves dans tous les domaines dc la vie de J'Église. Nous nous contenterons de signaler ici les principales : désorganisation des cadres ecclésiastiques, scission des ordres religieux, désarroi des consciences, accroissement d'influence des puissances séculières dans l'Église, intrusion des universités dans la politique, ébranlement de la notion meme de l'Église.

1° *La désorganisation des cadres ecclesiastiques.* — La coexistence de plusieurs papes n'entraîna pas seulement une dualité dc collèges cardinalices, mais souvent une double hiérarchie d'évêques et dc curés qui sc disputaient les charges et les bénéfices. En effet, pour se gagner des adhérents ct étendre son influence, chaque pape, non content dc faire des nominations dans les territoires relevant officielle ment de son obédience, multipliait les expectatives et les collations dans les pays plus ou moins insoumis. De là d'innombrables ct interminables procès intentés dexant les curies ct les parlements, des luttes locales ct des persécutions dont les effets dissolv ants, pour être encore peu connus dans le détail, n'en apparaissent pas moins de plus cn plus étendus, à mesure que les archives livrent leurs secrets aux chercheurs. Les changements d'attitude de la France à l'égard dc Benoît XIII et les passages de certaines régions d'une obédience à l'autre compliquèrent encore des situations déjà bien confuses. On vit des prélats imposés dc force ou emprisonnés, des chapitres rétifs, des curés installés par surprise, des ecclésiastiques écartés de leurs fonctions f>our leur attachement à tel ou tel pape. Le respect de l'autorité hiérarchique y perdait et la vie diocésaine ou paroissiale s'en trouvait plus ou moins paralysée.

2° *La scission des ordres religieux.* — Plus encore, peut-être, que les diocèses et les paroisses, les ordres religieux furent victimes du schisme. Les bénédictins et lus chanoines réguliers, avec leurs abbayes ou leurs couvents autonomes, prirent généralement l'attitude des évêques sur le territoire desquels leurs maisons étaient établies; mais les grands ordres centralisés perdirent tous l'unité qui faisait leur force. L'abbé de Liteaux ayant adhéré à Clément VIL Urbain VI le remplaça, pour les cisterciens d'obédience romaine, par un vicaire général et pendant trente ans le chapitre général de l'ordre ne put se réunir, Urbain opposa de même nu prieur de la Grande Chartreuse, qui était démenlin, un visiteur général, en sorte que tout contact fut rompu entre les couvents qui dépendaient de celui-ci ct la maison mère où sc tenait le chapitre annuel. La soustraction d'obédience brisa en outre les liens (pii unissaient encore à la Grande Chartreuse les couvents espagnols. Pareille scission se réalisa aussi chez les franciscains, les dominicains, les ermites de Saint-Augustin. Parfois, d'ailleurs, la division s'établissait au sein de chaque communauté, où elle entraînait l'expulsion ou l'emprisonnement des réfractaires. A la faveur de cette désorganisation, l'indiscipline croissait, tandis que l'œuvre de la réforme, si souvent nécessaire, ne pouvait être entreprise efficacenient.

3° *Le désarroi des consciences.* — On imagine sans peine le désarroi dans lequel devaient être plongées beaucoup dc consciences, au spectacle de papes, d'évêques et surtout dc curés ou de simples prêtres, dressés les uns contre les autres et sc lançant l'anathème. Des légats ou des avocats trop zélés s'employaient â semer le trouble dans les âmes dc bonne foi, en s'efforçant de détourner les fidèles de la sou-

mission à leur évêque ou à leur curé ct de tout recours ά leur ministère. Affirmer qu'un tel n'est point pape, disaient-ils, c'est tomber dans l'hérésie; adhérer à tel parti ou rester neutre, c'est se vouer â la damnation ou encourir l'excommunication; dans telle obédience, les ordinations sont invalides, les sacrements inefficaces, les enfants non baptisés, les hosties non consacrées. De fait, nous savons qu'à Bruges les urbanistes refusaient d'assister à la messe des prêtres clémentins ct que» plutôt que de communier de leur main, ils allaient faire leurs Pâques à Garni. *Chronica Johannis Brandon,* édit. Kcrvyn de Lcttcnhove, p. 20. C'est pour tranquilliser les consciences flamandes que Gerson composa son traité *Dc modo sc habendi tempore schismatis,* dans *Opera,* édit. Du Pin, t. n, col. 3-7; mais on peut affirmer sans crainte de se tromper que ce (pii s'est passé en Flandre a dû se produire aussi en d'autres régions.

f® *L'accroissement d'influence des puissances séculiHires dans l'Église.* — L'affaiblissement de la papauté ne pouvait que profiter au pouvoir séculier. Durant le schisme, le champ d'action dc chaque pape a toujours dépendu, pour une large part, dc l'adhésion des rois et des princes. Les synodes ou les conciles nationaux pouvaient formuler des avis; pratiquement, le pouvoir séculier décidait ct son attitude devenait, dans l'ensemble, celle du clergé ct des fidèles qui dépendaient dc lui. papes, pour s'attacher leurs protecteurs, furent amenés à multiplier .à leur égard les avances et les faveurs, c'cst-à-dirc souvent à abdiquer à leur profit une partie dc leurs droits personnels ou dc ceux de l'Église, soit en matière financière, soit au sujet dc la collation des bénéfices.

Le rôle du pouvoir séculier sc trouva singulièrement accru en France du fait de la soustraction d'obédience. Λ défaut d'un pouvoir ecclésiastique central, il fallut improviser une foule de réglementations nouvelles pour assurer la vie de l'Église dans le royaume, lout cela se lit sous l'égide du roi cl ne contribua pas peu sinon à promouvoir du moins à développer l'idée des · franchises » ou des ‹ libertés » dc l'Église gallicane. En Allemagne, l'intervention souverainement brutale dc l'empereur Sigismond au concile dc Constance parut devoir éclipser pour longtemps la suprématie du pouvoir des papes. Il semble Indéniable, en tous cas, que l'action des puissances séculières devant la papauté divisée ait amorcé un mouvement décentralisateur el favorisé l'idée d'une subdivision de la chrétienté en Églises nationales; d'autant que, précisément à l'époque du schisme, on voit les nationalités prendre plus nettement conscience d'elles-mcines et s'affirmer jusque dans le mode de votation adopte à Constance.

5° *L'intrusion des untüersihfs dans la politique.* · - l n autre fait remarquable est le role joué par les universités à l'occasion du schisme. La plus noble de toutes, celle de Paris, après quelques efforts pour se cantonner dans sa haute mission intellectuelle, se laissa entraîner sous la pression de Charles VI à se jeter dans la lutte. Depuis le moment où, toutes facultés réunies, elle prit position pour Clément V1l, elle délibéra sur cc qu'il convenait d'entreprendre ou d'omettre, présenta des avis au roi et à la cour, sc fit représenter dans les ambassades envoyées à Home ct à Avignon, en Angleterre ou en Allemagne ; bref, elle sc crut la mission dc guide r les pontifes et les princes dans les voles qui devaient ramener la paix. Elle fut la première victime de ses ambitions, car la politique produisit dans son sein d'irréparables déchirements : beaucoup de maîtres et d'étudiants étrangers, allemands, flamands ou anglais, restés fidèles à Urbain, la quittèrent sans es prit dc retour, et dc la grande débâcle de 1381-1383 datera son déclin comme capitale intellectuelle de la chrétienté.

Dans (’Empire, les universités de Heidelberg ct de Cologne naissent à la faveur du schisme (1386 ct 1389). Créées par Urbain, développées par Boniface, elles accueillent avec empressement des maîtres échappés de Paris, comme Conrad de Gclnhausen cl Gérard de Kalkar, et organisent dans la vallée du Rhin la résistance à la politique française. Un autre professeur célèbre, venu des rives de la Seine, Henri de Langenstein, appelé à Vienne par l'archiduc Albert III, inaugure dans celle ville la faculté de théologie érigée par Urbain le 20 février 1381. Prague va jusqu'à rêver d'obtenir du pape de Home le transfert de l'université parisienne aux bords dc la Moldau. En Angleterre, Oxford incarne le sentiment anglais ct fait échouer par son opposition les tentatives de rapprochement dc Richard H avec la France, lui Italie, Bologne cl Padoue mettent leurs juristes à la disposition des villes ct des petits princes dont la politique varie souvent au gré des événements. Dans l'ensemble, les universités suivaient à la fois le désir des autorités séculières dont elles dépendaient ct l'intérêt qui portait leurs membres à adhérer au pape dont elles pouvaient espérer recevoir efficacement des bénéfices.

Étrangère à leur fonction propre, l'activité politique des universités ne fut pas seulement nuisible au progrès du savoir, elle contribua à les déconsidérer en les opposant les unes aux autres en dc mesquines querelles. On comprend mal que Clément VU ait prétendu suspendre à l'université de Prague l'enseignement ct la collation des grades, N. Valois, *op. cit.,* t. i, p. 291 ; on comprend moins encore l'université dc Heidelberg demandant â Urbain une mesure semblable contre celle dc Paris, ct ses maîtres refusant d'admettre sur le pied d'égalité dans leur corporation certains collègues venus de France, parce que ceux-ci avaient été promus sous un chancelier · schismatique ». G. Hitter, *Dic Heidelberger t'nivcrsilât,* Heidelberg, 1936, t. i. p. 260.

6° *La remise en question de ta notion d'Église.* La situation créée par le Grand Schisme était sans précédent. La recherche des moyens propres à y mettre fin devait provoquer la critique dc certaines idées communément reçues et faire surgir des problèmes relatifs à la constitution même de l'Église. Le recours aux textes canoniques s'avérant insuffisants, il fallut bien tenir compte (les nécessités pratiques ct tenter de justifier par des explications nouvelles les démarches qui semblaient s'imposer si l'on voulait aboutir.

La première solution qui se présenta aux esprits réfléchis fut celle du recours au concile général. Mais comment la réaliser dans la situation présente, si un concile général ne peut être convoqué que par le pape ct tient dc lui son autorité? C'est pour résoudre celle difficulté que deux théologiens, alors professeurs à l'université de Paris, élaborèrent une théorie nouvelle de l'Église. Conrad de Gclnhausen l'exposa en 1380 au roi Charles V, dans son *Epistola concordur;* ct l'année suivante Henri de Langenstein la fit connaître au grand public, dans son *Consilium pacis de unione ac reformatione Ecclesia* in consilio universali qmerenda,* appelé plus brièvement *Epistola concorda pacis.*

S'inspirant largement d'Occarn, ccs théologiens établissaient une distinction entre l'Église universelle el l'Église romaine. La véritable Église, disaient-ils, est l'Église universelle qui réside dans l'ensemble des fidèles répandus dans le monde; épouse sans tache du Christ, elle est infaillible et Indéfectible ; fût-elle réduite à un seul homme ou à une seule femme, son chef, le Christ, ne lui manquera jamais. L'Église romaine, qui comprend le pape, vicaire du Christ, et la hiérarchie ecclésiastique, fait partie de l'Église universelle, mais ne lui est pa* Indispensable, puisque celle ci subsiste en ca- ‹lr sac mer de l a p apauté et demeurerait. même si

tonte la hiérarchie venait â disparaître. lu· Christ l'a établie comme l'autre, puisqu'il a choisi des apôtres et mis Pierre à leur tête; mais ce n'est pas *ù* elle qu'il a accordé le privilège de l'infaillibilité et dc l'indéfectibilité, c'est pourquoi Anastase II a pu tomber dans l'hérésie et Marcellin dans l'idolâtrie. L'Eglise universelle, dônt le concile général esl la representation, est donc supérieure au collège des cardinaux, et même, dans certains cas, au pape, f *'niversalis Ecclesia, eufus concilium generale est repriÉsentativum, est superior collegio cardinalium, cl omni cujuscumque dignitatis et præsidentin' personne, etiam domino papa*, in casibus inferius exprimendis.* IL de Langenstein, *Consilium pacis,* <•>1.824.

La compétence du concile sur le pape hérétique était admise depuis longtemps par le droit canonique. Voir l'article Ini aii.ijbh.ité du pape, t. vu, col. 171 I sq. borts de la théorie qui vient d'être résumée, Conrad el I ienri crurent pouvoir l'étendre à tous les cas où l'exigerait le bien supérieur de l'Eglise universelle. C'est â titre dc commissaires dc l'Eglise. poursuivaient-ils, que les cardinaux, dans la législation actuelle, élisent les papes; donc, dans le doute sur la licéité ou la validité d une élection, on pourra, on devra même recourir au concile général, à défaut d'autre moyen dc rendre à l'Eglise l'unitéct la paix. Il est vrai que, régulièrement, le concile général ne peut être convoqué que par l'autorité du pape, mais parfois nécessité fait loi, et alors vouloir sacrifier à la stricte observation du droit canonique le bien commun dc l'ensemble des fidèles serait aller contre l'intention même du législateur. *Conceditur quod communiter cl regulariter verum est quod sine auctoritate papa concilium convocari non debet. Verumlamen, ingruente necessitate singulari, qua frangit legem, et etiam in multiplici casu possibili, potest et debet fieri concilium generate sine auctoritate papa.., ad tractandum dc bono communi totius universitatis fidelium. Dp. cit.,* col. 830. Ainsi en est-il dans l'extrême nécessité où sc trouve actuellement l'Eglise. *Male igitur epi· irisant, qui in pricsenlt communi summa necessitate universalis Ecclesia, volunt omnia jura positiva dc concilio congregando nonnisi auctoritate papa', pnrctse ad litteram servari; impedientes, contra intentionem eorum qui canones constituerunt, viam pacis cl salutis. Op. cit.,* col. 831.

Cette théorie de Conrad dc (idnhausen et d'Henri dc Langenstein se retrouve, avec des nuances diverses, chez Pierre d'Allly, Gerson, Zubarclla, Thierry de Niem et fournit l'explication de leur attitude au cours des débats relatifs au schisme.

Gcrson considère Marslle de Padouc comme hérétique parce qu'il ne croit pas (pic le Christ a institue immuablement une Eglise monarchique, *De atifcribi-Hlate papa ab Ecclesia,* col. 213, cl déclare même « dc droit divin » la règle d'après laquelle le concile général ne doit pas être célébré sans l'approbation du pape. Il n'en estime pas moins que celle règle soutire exception, p;trcc qu'elle doit être interprétée selon la fin des lois, non seulement humaines, mais divines, (pii est l'amour *(dilectio)* générateur d'unité. Le concile, (pii semble acéphale sans le pape, s'appuiera alors sur l'autorité du Christ, sa tête el son époux Indéfectible. Op. *cit.,* col. 215. Gcrson fait grand état de l'idée que le pouvoir papal appartient, bien que de manières diiïércntcs, à l'Eglise el au pape, el leur a été donné *adirdificationcm Ecclesia, non ad destructionem. Dp. cit.,* col. 217-218. Il en conclut que le pape peut être déposé même sans faute dc sa part, quoique non sans raison ». par exemple quand on ne peut acquérir une certitude suffisante sur la Videur canonique d'une élection, ou quand un pape régulièrement élu après s'être engagé par serment ou par vœu â abdiquer diffère de s'exécuter au grand scandale des fidèles, *Op. cit.,* col.222 223.

Pierre d'Allly, dc son coté, admet que le pape, nonobstant la *plenitudo potestatis* qu'il possède, peut être soumis au Jugement du concile général · non seulement dans le cas où il serait accusé d'hérésie proprement dite, mais même dans certains autres cas qui pourraient de quelque manière sc ramener à l'hérésie entendue au sens large, *ut ratione obstinationis et incorrigibihtatis in crimine. Dc Ecclesia:, concitii generalis el summi pontificis auctoritate,* col. 951. Il ajoute qu'on peut en appeler du pape au concile *in casibus Ecclesiir destructionem tangentibus. Op. cit.* col. 959.

Le cardinal italien François Zabarcll.t professe des idées analogues. Le pouvoir, dit-il, est dans l'Église universelle *tanquum in fundamento,* et dans le pape *tanquam in principali ministro;* l'intérêt dc l'Église peut donc autoriser le concile à exiger l'abdication des deux papes dont la présence simultanée brise son unité. L'initiative de convoquer celte assemblée pourra être prise par l'empereur. *De jurisdictione imperiali el potestate ecclesiastica,* p. 706.

Dans un traité qui figure à tort parmi les œuvres de Gcrson, le *De modis uniendi et reformandi Ecclesiam in concilio generali,* l'allemand Thierry de Mein pousse plus loin les conséquences de la distinction entre ‹ l'Église catholique universelle › cl · l'Église apostolique ·. Non content d'admettre le principe aristotélicien de *VJpikie* pour interpréter les lois selon l'esprit du législateur, il s'en prend aux auteurs mêmes du droit canonique, qu'il accuse de fraude et d'usurpation de droits. Λ son sens, dans le corps mystique de l'Église universelle, il faut déposer plus vite un mauvais pape que tout autre prélat, parce qu'il est plus nuisible. *Op. cil.,* édit. Hcimpcl, p. 17-18.

Les préférences dc la France pour le recours à la voie de cession retardèrent l'application des principes nouveaux professés dès 1380 par Conrad de Gclnhausen. Le concile de Pise n'eut pas â s'appuyer sur eux pour déposer Grégoire XII et Benoît XIII. puisqu'il n'eut recours qu'à l'accusation d'hérésie; mais ils trouvèrent leur application à Constance, sous l'influence de Pierre d'Ailly, de Gerson et de Zabarclla. Dans sa ivr et sa v· session, le concile déclara qu'il tenait son autorité immédiatement de Dieu et que le pape même était obligé de lui obéir, en tout ce qui regardait la foi, l'extirpation du schisme ct la réformai ion de l'Église tant dans le chef (pic dans les membres. Voir Constance *(Concile dc),* t. ur, col. 1206-1208, el 1220-1223. De fait, le décret dc déposition de Jean XXIII qu'il prit dans sa xir session ne parle ni d'hérésie ni d'erreur dans la fol *(ibid.,* col. 1208); cc dont Gerson s'empressera de conclure : *Concilium general sic est supra papam el ahum quantibet de Ecclesia, quod ipsum papam potest deponere pro quocumque crimine, dc quo notarié et incorngibihter scandalizat Ecclesiam. Sermo super processionibus pro viagio regis Romanorum ad Petrum de Luna,* col. 278.

Née sous la pression des circonstances, cetlç doctrine de la supériorité du concile sur le pape survivra au rétablissement de l'unité par l'élection de Marlin V; elle donnera naissance à un long conflit entre le |>apc universellement reconnu et le concile convoqué par lui ; voir Ba l i: *(Concile de);* et par la suite elle deviendra, en France, un des éléments du gallicanisme. V. Martin. *art. cit.,* p. 126.

I. Sovncrs. I Dc nombreuse* sources pour l'histoire du Grand Schisme ont été m-nlionnéc* dans ce Dictionnaire, a la suite des articles consacré* aux divers papes de ilomc. d* \\ignop et de Pise · Ai i.x ssmu \. Boxtl U » ↑ <»ni - ooiris XII, Innoceni Vil, Jean XXIII, Martin V, Pu hue ni I.ʏκλ (Benoit XIII). <>n en trouvera d'autres apres les articles *ui le* conciles de Constance ct dc Pise, ct après les notices sur des personnages tels que Aii.iy *(Pierre dϑ),* Ciiwfvtij *(Sinum d··),* Gehson, Jean Coi hi e‹‹ issi ,

LaMïenstkin *i Henri de).* Voir aussi, plus loin, les article* *ur l nnAis \ L Tihlrry de Nn m, saint Vr.xc i s i Fi rhii n.

Rappelons surtout Bnhize-Mollnt, *I'itn- paparum Artnionmsium,* t. iv, Paris, 1922; d* \ehcry, *Spicilegium,* t.i-iii; .Martène et Durand. *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio,* t. vu;les mêmes, *Thrrauras notaisanredatorum,* t n; Baynnldi. *Annales,* ad nn. 1378-1 117; Mansi, *Concit.,* t. xxvi-xxvni; *Deutsche Reichstagsokten,* t. i-x, Munich, 1867 *q.; *Monumenta laticana res gestas Bohrmicas illustrantia : Acta Urbani VI et Ilonifatii IX,* Prague, 1903-1905, 2 vol.; Ehrlc, *Aus den Akten des Afterconclls v>n Perpignan,* et *Xeue Material™ sur Geschichtc Peters von Luna.* dans *Archio fiir Literatur n. Kirchen-Geschichtc,* t. v-vn, 1889-1891 ; Gôllcr, *Repertorium gcrmanicum. Clemens VH, non Avignon,* Berlin, 1916; Ilankct ct Berbère, *Documents relatifs au Grand Schisme,* Bomc-Bnixellcs. 1924-1930, 2 vol.; F. Blicmctzricdcr, *Llterariiche Polemik zum Beginn des grossen abendlandischcn Schismas.* Vienne, 1909; Denifle ct Chatelain, *Chartularium Universitatis Parlsiensis,* t. îii-iv, Paris, 1894-1897. — On trouvera l'indication dc beaucoup de sources secondaires, Imprimées ou manuscrite*, dans l'ouvrage de N. Valois signalé ci-dessous.

A In bibliographie du concile de Constance, on ajoutera : Finke, *Das Qurltenmaterial zur Geschichtc des Konstanzer Konzlls,* Heidelberg, 1916; *Acta Concilii Constantlensls.* Munster. 1896-1928, 4 vol.; Jacob, .S'orne *English documents of the Conciliar movement,* Manchester, 1931; Hcfelc-Lcclcreq, *Histoire des conciles,* t. vi-vn.

Pour la théorie conciliaire ; Conrad dc Gelnbauscrr *Epistola eoncordlœ,* dans Martènc et Durand, *Thésaurus novus anecdotorum,* t. il, col. 1200-1226; nouvelle édition par Bliemetzriedcr dans *Publ. d. usterr. Inst, in Rom,* t. i (1909); Henri de Langenstein, *Consilium pacis de unione ac reformatione Ecclesia- in concilio universali gunrenda,* dans *Opera Gersonli,* edit. Du Pin, t. n, Anvers, 1706, col. 809-810. Le premier chapitre, qui manque dans cette édition, a été publié par Knccr, *Dfc Entstehung* (voir plus bat); P. d'Allly, *De Ecclesia-, concilii generalis ct summi pontificis auctoritate,* dans *Opera Gcrsonü,* éd. cit., t. n, col. 925-960; Gerson, *Dc auferibilitatc papa- ab Ecclesia,* dans *Opéra,* éd. Du Pin. t. n, col. 209-224 ; le même, *Sernio super processionibus pro viagio regis Romanorum ad Petrum dc Luna, ibid.,* col. 273-280; le même, *Dc unitate ecclesiastica, ibid.,* ccl. 114-121 ; le même, *Commonitorium, ibid,,* col. 122; le même, *De potestate ecclesiastica et dc origine juris cl legum, ibid.*.col. 225-256; Français Znbarclla, *Dc jurisdictione imperiali et potestate ecclesiastica,* édit. Schnrd, BAIr, 1566; Thierry de Niern, *Dc modis uniendi et reformandi Ecclesiam in concilio generali,* édit. IL Helmpcl, Leipzig-Berlin, 1933; ccttc édition contient, outre la redaction de 1110, le remaniement de 1115. On trouvera aussi le texte de 1 H0 dans les ouvres de Gerson, edit, citée, t. n, col. 161-201.

IL OiA'RAGi s. — Gayet, Le *Grand Schisme d'Occidcnt,* Paris, 1889, 2 vol.; L. Salembler, Le *Grand Schisme d*Occident.* 5· édit.. Pari*, 1921 ; G. Moliat, dan* hi *Cambridge medieval history,* t. vin, c. x; N. Valois, *La France ct le Grand Schisme d*Occident,* Paris, 1896-1902, I vol.; E. Perroy, *h*Angleterre et le Grand Schisme,* Paris, 1933; A. Hnuck, *Klrrhengeschichtc Dcutschlands,* t. v, 2· part., Leipzig, 1920, c. n ct iv; .M· dc Boitard, La *1-rance et Γltalie au temps du Grand Schisme d'Occidcnt,* Paris, 1936; *L'empereur Robert et le Grand Schisme d'Occidcnt,* dans *Mélanges d'archéologie el d'histoire,* t. XLvni. 1931 ; M. Souchon, *Die Papstivahlcn (n der Zeit dei grossen Sehlsmas,* Brunswick, 1898 sq., 2 vol.; Kummer, *Die Blschofimahhn in Deutschland zur Zeit des gms<en Sehlsmas,* Icna, 1892; Rose Graham, *English ecclesiastical studies,* Londres, 1929; J. Rott, Le *Grand Schisme dans le diocèse de Strasbourg,* dans *Mèl. d'archéol, et d'h1st.,* 1933, Taurin, Lz» *diocèses d'Alre ct dc Dax pendant le schisme (ΓOccident, dans Revue de Gascogne,!.* xxxni(1892); Degeri. *La fin du schisme d'Occldenl en Gascogne,* dans *Mélanges L. Couture,* Toulouse, 1902; O' Callaghan, *Terminnciôn dei Ctsma de Occidente,* Tortosn. 1911; ScBdmaycr, *Peter von Luna und die Entstehung des grossen Abendldndischen Schisma»,* dans *Spanisrhe Fonchungcn der Gorresî;. M* i/L c «v.

Sur le* conciles ct la question conciliaire à l'époque du Grand Schi*m» : Bess, *Studien :ur Geschichtc des Ronslanur Konzib,* Vtarbourg. 1891; F. Blicnictzrieder. *Du.\ G^neraRKonzil im grossen abendtandischen Schisma,* Paderborn· 1901; Denifle, *délégués des universités au concile •t^ < ar donc*<lan* *Revue des bibliothèques,* 1892; Finke. *Ililder rom Konstanzcr Konzil,* Heidelberg, 1903; le même. *Zur Charaktcrlstlk der Jlauptankldgtr .hdiam es XXIIL,* dons *Miscellanea Ehrlc,* Rome, 1921; John P. Mc Gowap, *Pierre d'Ailly and the council of Constance,* Washington, 1936; K. Hirsch, *Die Ausbildung der konziliaren Theorie im XIV, Jahrhundcrt,* Vienne, 1903; Powers, *Xnltomdism a(the council of Constance.* Washington, 1928; Waugh, *The councils of Constance and Haste,* <lan* *Cambridge medieval history,* t. vm,c. i; A. Kneer, *Die Entstehung dcr konziliaren Theorie,* dans *Romischc Quartalschrijt,* Home, 1893; V. Martin, *Comment s'est formée la doctrine de la supériorité du concile sur le pape,* dans *Revue des sciences religieuses,* 1937.

E. Vansteenbehgiie.

SCHLEGEL Chnrlos-Frédêrlc-Quillaumo, esthète, littérateur, poète ct philosophe, instigateur du mouvement romantique ct de la restauration catholique en Alkmagne. L Vie. II. Importance culturelle.

I. Vie. — Schlegel naquit le 10 mars 1772 A I lanovre, où son père était inspecteur supérieur général (General-superintendent) dc l'Eglise protestante. Destiné au commerce par ses parents, il s'en dégoûta au bout dc peu dc temps et étudia le droit à Gœttinguc ct A Leipzig. En 1793, il abandonna l'étude du droit pour sc consacrer exclusivement A l'histoire dc l'art ct de la littérature. Fortement impressionné par la poésie grecque, il voulut devenir pour elle ce que Winkelmann avait été pour l'art grec. En 1791, il publia une étude sur *Les écoles dc la poésie grecque* qu'il compléta en 1798 par une *Histoire de la poésie des Grecs ct des Remains.* Ces deux publications classent Schlegel parmi les initiateurs dc l'histoire (le la littérature comparée. A partir dc 1796, Schlegel étendit ses recherches à la poésie médiévale et moderne ainsi qu'A la philosophie idéaliste allemande. Il s'enthousiasma pour Fichtc et Schelling, sans toutefois négliger Kant. Avec son frère, Auguste-Guillaume, le futur compagnon de voyage dc Mme de Staël, il fonda alors *VAthcnmiiin,* une revue philosophique et littéraire, dans laquelle il fit paraître de nombreux · fragments traitant de questions littéraires et philosophiques. S'étant fixé A Berlin, il y devint un des coryphées du mouvement romantique, qui tendait A orienter la poésie et la philosophie vers la recherche de l'infini. Son roman *Lucinde* publié en 1799 fait bien saisir le singulier mélange de sensualité et de haute envolée poétique et métaphysique qui l'animait alors comme tous les tenants du mouvement romanii<|tic. Des dissentiments étant survenus entre Schlegel et scs amis, i! quitta brusquement Berlin pour Paris en 1802. Il y fut rejoint par Dorothée Veith la fille du philosophe Mendelssohn, qui avait quitté son mari, le banquier berlinois Veith, pour le suivre. Le divorce ayant été prononcé entre Veith et Dorothée, Schlegel épousa celle-ci en 1804. A Paris, il s'adonna A l'étude dc la langue et de la littérature sanscrites. Son livre, qui parut en 1808, sur *La langur ct la sagesse des Indiens* fait époque en indologic. Au cours de son séjour A Paris, Schlegel rencontra les frères Sulpicc et Melchior Boisserée, qui plus tard devaient puissamment contribuer au renouveau catholique en Allemagne et â l'achèvement de la cathédrale de Cologne; il les enthousiasma pour la beauté de l'art médiéval; eux, par contre, lui firent connaître et apprécier la vie interhure de l'Eglise catholique, A laquelle jmqu'alors il nc s'était intéressé <pn du point de vue historique ct csthétiipie Le 16 avril 1808, Schlegel fit profession dc foi catholique A Cologne, où il avait rejoint les frères Boisutcc Lu conversion <h Srhlcgel fut un H'andalv pour l Ail· magne protestante. Son frère Auguste-Gulllamm rompit tout rapport avec lui ct ses ancie ns amis non ·< uh m< nt <· <h tournèrent de lui. mais oupçonni «< ni que <l<* motifs intéressés n'avaient pas < t< ilong· ·' .·) de Non La critique historique a justifie Schhgcl <te celle Imputation et

Incline à admettre que Schlegel s'est converti parce qu'il avait acquis la conviction que l'inffni vainement recherché par lui dans In poésie romantique et dans la philosophie idéaliste lui serait accessible dans l'Église catholique. Sur la conversion de Schlegel, voir Fanny link·, *Friedrich von Schlegels Enlwicke-tungsgang von Kant :um Katholizismus,* Paderborn, 1927; Be nno von Wiese, *Friedrich Schlegel, ein Beilrag mr Geschichtc der romantischen Konversionen,* Berlin, 1927. N'ayant pu obtenir une chaire universitaire à Cologne, Schlegel quitta cette ville pour Vienne au début dc l'année 1809. Attaché ft la chancellerie d'État comme .secrétaire, il rédigea en avril de cette année le manifeste dc guerre du gouvernement autrichien contre Napoléon et fit la campagne de 1809 dans l'état-major de l'archiduc Charles. Après la paix dc Schœnbrunn, sans rompre scs attaches avec la chancellerie, il donna à Vienne des conférences sur l'histoire dc la littérature ancienne ct moderne, ainsi que sur l'histoire moderne; dans ces dernières il attaquait violemment Napoléon ler. C'est à cette époque qu'il rencontra Bander ct le P. Hofbauer qui fut plus tard canonisé. Avec ces deux hommes, il conçut le plan de la restauration catholique, qu'il comptait réaliser en réformant l'État et la vie intellectuelle selon les principes de la doctrine catholique. Promu conseiller dc légation, Schlegel salua dans la Sainte-Alliance le premier jalon dc la restauration catholique ct, tant au congrès dc Vienne qu'à la diète de Francfort, il s'efforça dc faire rendre à l'Église catholique la place à laquelle elle a droit dans la vie publique. Mais, quand il eut constaté que Metternich ne concevait la restauration catholique que comme un moyen d'instaurer le régime absolutiste dans l'État ct d'assurer l'hégémonie de l'Autriche en Allemagne, Schlegel renonça à toute action politique. Comme Hofbauer persistait à croire la restauration catholique réalisable par une union intime de l'Église avec le gouvernement dc Metternich. Schlegel se sépara de lui en 1820, sans toutefois rompre les liens d'amitié qui l'unissaient au saint religieux. Il ne niait pas le renouveau catholique dû au labeur apostolique du P. Hofbauer, mais il regrettait que ce renouveau · fût conçu el mis en œuvre comme une affaire de parti », convaincu qu'il était qu'il n'y n pas dc plus grande profanation dc la cause de Dhu (pie de la traiter comme une affaire de parti ». *Lettres* de Schlegel à sa fournie du 23 décembre 1818 d du 29 juin 1819.

N'espérant plus aucune réforme de l'État dans la ligne des principes catholiques, Schlegel se rejeta sur la rénovation intellectuelle et s'appliqua à faire pénétrer la doctrine catholique dans la littérature et la philosophie. Pour atteindre ce but il fournit un labeur considérable de conférencier. Dc 1820 à 1829 il donna et publia des conférences sur la philosophie de la vie, de l'histoire ct du langage. La mort le surprit en plein labeur le 12 janvier 1829.

IL Lmpoiit a x c e c u l t v h e l l e. — Schlegel a le mérite d'avoir mis en évidence l'importance dc l'art et dc la poésie du Moyen Age, et d'avoir été un des instaurateurs de l'histoire de la littérature comparée. Comme instigateur du mouvement romantique, il a ouvert le sillage qui fut suivi par Byron, Victor Hugo. Wagner et Nietzsche. Cf. Fohvartschny, *Friedrich Schlegels Verhâltnis zur Philosophie,* Breslau, 1930. p. 9; Dilthey, *Lebon Schlciermachers,* t. i, 2· édit., p. 240.

La critique actuelle estime que les ‹ fragments » publiés par lui dans *VAthcmvuni* durant son séjour à Berlin lui assignent une place de premier plan dans le mouvement philosophique allemand, à coté de Fichte, de Schelling et dc Hegel. Elle a relevé que les trois phases de l'évolution de l'esprit cl bon nombre d'autres éléments de la pensée dc Hegel sc trouvent au moins â l'état d'ébauche dans ces · fragments ». Folwarhchny, *op. cit.,* p. 142, n. 32.

Après sa conversion au catholicisme, Schlegel s'éleva dc toutes scs forces contre l'idéalisme philosophique, surtout contre celui dc Hegel. En celui-ci il voyait le penseur antichrétien par excellence, qui a réalisé l'athéhme dans sa forme la plus parfaite en «intronisant l'esprit dc négation ». Schlegel, *Œuvres* t. xv, p. 42, 88, 91, 181 sq. Pour réfuter le panthéisme des philosophes idéalistes, Schlegel nc s'appuie pas sur Aristote qu'il estime trop naturaliste, ni sur la scolastique qui, â ses yeux, est infectée de rationalisme. Platon seul lui semble être conciliable avec la révélation qui, selon lui, doit constituer la base dc toute saine philosophie.

L'analyse de la conscience concrète de l'homme, laquelle est bien différente dc la conscience fragmentaire ct abstraite seule connue de l'idéalisme, démontre ft Schlegel que l'homme est orienté vers Dieu, qu'il n'est véritablement homme que par scs relations vivantes avec Dieu, que Dieu est le véritable « toi » de l'homme, auquel il a révélé le langage. Ces relations vivantes entre l'homme ct Dieu, telles qu'elles existaient avant la chute originelle, constituent la révélation primitive dont Schlegel croit découvrir les vestiges dans les éléments dc vérité conservés par les peuples anciens. L'affirmation d'un Dieu personnel ct dc la révélation est essentielle à l'esprit humain. C'est parce que Hegel a méconnu ccttc vérité, en ne voyant la marque caractéristique dc l'esprit que dans la négation de cc qui lui est opposé, qu'il a verse dans le panthéisme. Voir Rosa Feifcl, *Die Le btnsphilosophie Friedrich Schlegels und ihr verborgener Sinn,* Bonn. 1938, p. IG, 19. 22. 21.

Ccs idées éparses dans les conférences de Schlegel ont été reprises récemment par le nouveau réalisme d'inspiration august inlennc de l'Autrichien Ebner ct caractérisent Schlegel comme un précurseur de la philosophie existentielle ». Sur cc nouveau réalisme, voir *llevue des sciences religieuses.* 1938, p. 519 sq., et Steinbùchel, *Der Umbruch des Dcnkens.* Batisbonnc, 1936.

Comme Schelling, Bander et Gœrrcs. Schlegel voit dans le péché originel la cause de la situation actuelle du monde ct de l'homme. WimmersholT. *Die Lehre nom Sûndenfall in der Philosophie Schellings, Danders und Friedrich Schlegels,* Fribourg-cn-B., 1934.

C'est parce que le péché est en dernière analyse la négation dc Dieu pour mettre la créature à sa place, qu'il est cause du mal physique et moral, ainsi que dc la division dans la conscience dc l'homme, laquelle est tiraillée entre Dieu et la créature. En faisant de cette division dans la conscience,ainsi que dc la négation, la base dc sa spéculation métaphysique, Hegel a fait œuvre dc philosophe véritablement diabolique. Cc n'est que par le retour à Dieu que le mal tant physique que moral cl la division dans la conscience humaine disparaîtront. Ce retour à Dieu est devenu possible par l'incarnation du Verbe divin et l'homme le réalise en se soumettant ft l'Église catholique qui a conservé la révélation et la communique au croyant.

La philosophie repose sur la révélation. Si la spéculation de Platon mérite le nom de philosophie, c'est parce qu'elle s'appuie sur la révélation primitive et peut, pour cette raison, être considérée comme ‹ une introduction scientifique à la révélation chrétienne et à la connaissance des choses divines ». Schlegel, *Œuvres,* t. xm, p. 238. Il appartient ù la philosophie d'élever la foi, qui accepte simplement les vérités révélées, au rang d'une science, par la pénétration et la compréhension de ccs mêmes vérités, car · le véritable catholique est le chrétien (pii saisit clairement,

quit st nourri et fortifié par une philosophie amendée ». *Conférences philosophiques de Schlegel,* éditées par Windischmann, t il, p. 511. ('/est en voulant réaliser cet idéal prôné par Schlegel que son élève Günther est tombé dans le semi-rationalisme. Voir l'article Si mi-h a t ion a l ismi.. Pour Schlegel, l'État chrétien doit réaliser la synthèse de l'État absolu et de l'État dynamique en évitant les fautes du premier, qui exagère le principe d'autorité ct annihile les droits dc l'individu et des corporations, tout comme celles du second qui exagère le principe dc la liberté, pulvérise le peuple en atomes ct agit contre la nature en instaurant la séparation des pouvoirs.

L'autorité vient de Dieu et a pour but de réaliser la justice divine dans l'État. Le droit doit avoir des attaches historiques et reposer sur l'équité afin de pouvoir contribuer à l'épanouissement de la liberté intellectuelle ct morale de l'homme. Pour Schlegel, l'ancien droit germanique correspond mieux A l'idée chrétienne que le droit romain d'inspiration païenne ct qui est bâtarde de conceptions byzantines.

L'État reposant sur la famille ct la corporation doit avoir une organisation corporative. L'Eglise ne doit pas sc confondre avec l'État ni sc séparer de lui. En cas de conflit avec l'État, elle ne doit lui opposer qu'une résistance passive, car une puissance spirituelle comme l'Église ne doit pas recourir aux moyens matériels dc défense. Schlegel, *Œuvres complètes,* t. xn, p. 315

Dans scs lettres A Mme de Stransky écrites durant la dernière décade de sa vie, Schlegel professe un certain millénarisme. Il est convaincu que les temps dc la restauration catholique intégrale sont proches, que le christianisme va triompher ct régler la vie publique comme la vie privée. Rosa leifel, *op. cil.,* t. i, p. 126 sq.

Le* œuvres de Schlegel ont été publiées en 1846, les conférences philosophiques des années 180i et 1805, non comprises dans l'édition des œuvres, ont été éditées par Wmdischmann (2· édition en 1846): les lettres à Mme de Stransky ont été publiées par Rottmanner en 2 volumes en 1907 cl 1911; celles â sa femme furent publiées par 1L Ijnkr en !'·?.:

D c nombreuses éludes sur Sehlegel ont été publiées depuis le début du siècle. La nomenclature en est donnée p. 138 sq. du livre dc Rosa Fcifcl cité plus haut. Une étude d'ensemble manque encore.

G. Fk i t z.

SCHLEIERM ACHER, Frèdéric-Dnnlel-Erne»t, théologien protestant, réputé le plus grand dc l'Allemagne protestante contemporaine (1768-1834). LVic. IL Doctrine (col. l 199). III. Influence (col. 1505).

I Vm. La vie dc Schleicnnacher est inséparable dc l'explication de sa doctrine. Celle-ci découle, pour uni grande part, dc celle-là, 11 fut mêlé A tous les grands courants dc son pays ct de son siècle et il essaya dc les résumer tous dans sa théologie. On le considere, avec raison, comme l'ancêtre véritable du modernisme (voir cc mot).

II naquit le 21 novembre 1768 (non le 21 février, comme il est dit dans *VEncyclopédie* [protestante] *des sciences religieuses* dc Lichtenberger). Il est curieux d'ob^cmr que la naissance du théologien du sentiment sc place à six semaines d'intervalle de celle dc Chateaubriand. l'auteur du *Génie du christianisme,* apologétique sentimentale (l w ptembre 1768). Schlciermachrr était de Breslau. Son père remplissait, dans ‹ * tte ville, les fonctions d'aumônier militaire calviniste. Sa mère, née Stubenrauch, appartenait aussi à une famiib ministre· L·· grand-père paternel* après avoir exercé le ministère pastoral a RÔndorf, près d'Elberfeld, avait etc impliqué dans un procès de sorcellerie et n'avait réussi A sauver sa vie qu'en se réfugiant en territoire hollandais. De celle mesaventure. le père de Schleicrmacher avait gardé un douloureux souvenir. Son Aine était rongée de doutes. Il respectait le dogme de son Eglise ct pratiquait son ministère, sans y croire. Puis, ayant retrouvé la foi, il s'était rejeté dans le camp opposé en sc ralliant à la secte des Frères moraves. Schleicnnacher avait dix ans et n'avait fréquenté quo l'école de Breslau, quand son père partit A l'occasion de la guerre de Succession de Bavière, avec les troupes de Silésie. La mère resta seule pour s'occuper de ses trois enfants. Elle était, elle aussi, piétiste fervente, dans le style de la communauté de Herrnhut , fondée par le comte Zinzcndorf, en 1722. C'est sous l'impression de la piété maternelle que s'est développée la religion dc Schleicnnacher. Il est remarquable que les Frères moraves, héritiers A la fois du piétisme dc Spcncr et dc la religion moralisante des hussiles, montraient une certaine indifférence pour le dogme et concentraient les Ames dans l'unique sentiment du salut par le Christ et <le l'amour pour le Christ. De cette formation première, Schleicnnacher gardera, toute sa vie. l'incfTaçable empreinte. Ses impressions furent renforcées du reste par l'éducation qu'il reçut, A partir de sa quinzième année, au *Püdagogium* dc Niesky, tenu par les herrnhutes. Sa première impression, dans l'atmosphère de piété où il se voyait plongé, fut pleine d'enthousiasme. Ses lettres d'alors en témoignent. En 1785, il fit un pas dc plus. Décidé A entrer lui-même dans le ministère, il passa au séminaire dc l'I'nion fraternelle à Barby. Pendant cc temps, sa sœur ('.harlotle poursuivait sa formation religieuse, dans le dessein de devenir sœur de l'Union. A Gnadenfrei. Mais, pendant que celle-ci s'enfonçait dans le plus pur esprit de la secte, Frédéric, en dépit de ses généreux efforts pour sc livrer à la direction exclusive de scs maîtres, traversait, vers la dix-septième année, une crise religieuse redoutable. Il trouvait, au séminaire, la formation littéraire et scientifique insuffisante, la claustration spirituelle trop rigide, l'enseignement théologique trop étroit. Dans une lettre du 21 janvier 1787, il disait longuement A son père scs doutes, scs tourments intimes, son désir de quitter le séminaire. Après un débat dramatique, il fut autorisé à poursuivre scs éludes A l'université de I falle. Il y fut hébergé par son oncle, le professeur de théologie Stubenrauch, et y mena la vie d'un « véritable herrnhute ». Tout ce qui lui avait manqué A Barby, il le trouvait à U niversité, l'accès aux grands courants de la pensée dc son temps. 11 se jeta sur les œuvres de Kant, étudia la philosophie grecque, surtout celle d'Aristote, sc plongea avec délices dans la lecture de livres d'histoire, dc philologie, de philosophie et de théologie, au gré de ses inspirations cl dc ses attraits. Deux partis s'alïrontaient au sein des Églises protestantes d'Allemagne : le rat ionalisme, représenté A I falle par Sender, ct le supranaturalisme. Le premier tendait A ramener la religion chrétienne aux limites de la simple raison, niant la révélation et le miracle ct faisant de Jésus un noble ct sublime moraliste. Le second s'efforça!! de maintenir la transcendance du christianisme en tant que religion révélée. Schleicnnacher subit l'influence des deux tendances. Il cherchera plus tard A les réconcilier dans une harmonie supérieure.

Au bout de deux ans (1787 1789), les moyens financiers de sa famille étant épuisés, Frédéric dut quitter Halle II fut recueilli par son oncle, qui avait échangé sa chaire contre la cure de Drossen Le Jeune homme continua scs études sous sa direction et passa, en 1790, un premier examen de théologie, A Berlin. Il chercha alors une situation Le prédicateur de la cour. Sack, qui dirigeait l'Église calviniste de Prusse, lui trouva un préceptorat. A Schloblttон dans In Prusse orientale, ch· z h › comtes de Dohna O fut pour lui un changement radical d'existence. Mon cn-ur, écrivait-il,

reçoit maintenant sa nourriture régulière et n'étouffe plus sous l'ivraie d'une sèche érudition. Mes aspirations religieuses ne courent plus rhquc dc périr sous les subtilités théologiques. *Je jouis ici dc la vie de /amitié pour laquelle mon être a été créé* et je me sens réchauffé dans tout mon être. Combien mon sort aurait etc diffèrent si j'avais été condamné ù vivre à Berlin. dans une école quelconque, privé dc la vue dc tout visage ami. uniquement entouré dc personnages froids et rigides! » Ces lignes sont révélatrices. Frédéric avait une nature sensible et fine. Il n'avait pas connu, chez lui. les joies de la famille. La société de fᵏ mines distinguées ct cultivées, dans un cadre seigneurial, le charme (les conversations, l'agrément des bonnes manières lui font sentir le vide de sa vie antérieure. Il poursuit scs études philosophiques et compose même un essai sur la liberté, où il opte pour le déterminisme absolu, cc qui restera l'une des bases dc sa philosophie. Il s'exerce à la prédication.

Pourtant, après deux ans ct demi de séjour à Schlobitlen, il entre en conflit, pour une question de méthode d'enseignement, avec le père de ses élèves, quitte le château, se retire chez l'oncle de Drossen, puis entre au séminaire supérieur de Gedike, à Berlin, avec un petit professorat dans un orphelinat voisin. Au printemps de 1791, il est heureux de trouver un poste de vicaire à Landsberg-sur-Wartha. C'est alors qu'il passe son second examen de théologie et reçoit l'ordination pastorale. Il se jette dans la prédication avec feu, traduit même les sermons de deux prédicateurs anglais illustres, Blair et Fawcett. En 1795, son curé meurt. Il ne peut obtenir sa succession et reçoit un poste modeste d'aumônier â la Charité de Berlin. Il allait y rester six ans (1790-1802). Ce furent pour lui des années décisives. Qu'on sc représente le jeune prédicateur, déjà connu pour son esprit et son éloquence, avide de société et d'amitié, fréquentant les salons de la capitale, en un moment tel (pie celui-là. La Révolution française a été. en Europe, un coup de tonnerre. Les problèmes de la civilisation, de la politique, de la morale, de la religion sont partout remis en cause. L'exemple de la France, les excès de jacobinisme, les victoires de Bonaparte, les chances variables de la guerre remuent ct agitent les esprits. Schleicrmacher a été introduit par le comte Dohna dans le salon d'Henriette Herz. Il y est bleu accueill. Il y brille par son talent et sa science. Il y rencontre Frédéric Schlegel, qui représente à Berlin le romantisme naissant. Il se lie à lui de la façon la plus intime. Il est mêlé â tout ce (pie la société berlinoise possède d'esprits raffinés et cultivés. On discute, en sa présence, avec passion de science, dc littérature, de morale, de religion. A partir de Noël 1797. Schleicrmacher ct Schlegel habitent ensemble. Les deux omis forment mille projets de travaux littéraires. Le protecteur de Schleiermacher, Sack, en vient ù s'inquiéter du caractère trop mondain de ses relations. Il voudrait l'éloigner de la capitale.

Mais le jeune prédicateur résiste et c'est sans doute pour répondre â ces anxiétés, pour se justifier ʌ lui· même ses fréquentations, qu'il entreprend d'écrire une sorte d'apologie de la religion pour les personnes du monde. Il y travaille dès 1798 et public, l'année sulvante, sous le voile de l'anonymat, un livre intitulé : *l'eber die lleligion : Reden an die Gcbildetcn unler ihrrn Verdchtern (De la religion : Discours aux gens cultivés parmi ses détracteurs),* Il a dès lors trouvé la formule neuve qui sera la sienne. Elle lui a clé en grande partie imposée par son passé, par son tempérament. par le milieu qu'il fréquente, par le public qu'il a choisi. U « compris que, sur les esprits distingués et frivoles qui l'entourent, ni les grandes thèses métaphysiques, ni les sévèrex exhortations morales ne sauraient avoir de prise- Il fondera donc la religion sur l'intuition *(Anschauung)* et sur le sentiment *(Gc/ûhl).* Et avec le temps, il simplifiera encore son système, en s'installant exclusivement dans le cœur, mais en tant que source du sentiment cl rim dc plus. Il devenait ainsi comme une sorte d'aumônier et de théologien du romantisme. On trouva pourtant qu'il poussait la complaisance un peu loin quand on put lire de lui *Neuj lettres* sur la *Lucinde* dc Schlegel. Le roman dc Schlegel soutenait cette thèse audacieuse, mais bien romantique, qu'une sensualité élevée, affinée par le culte du beau, doit être l'idéal dc l'homme. Dans un langage d'un mysticisme exalté, Schleicnnacher prenait la défense de son ami (mai 1X00). Il fut blâme par les gens d'Église. On estima, avec Gass, qu'il avait donné un trop beau commentaire à un méchant texte. Tandis que Schlegel évoluait vers le catholicisme, où il entra, en 1801, Schleicrmacher sc ressaisit ct les deux amis rompirent toute relation. Le jeune théologien s'en consola en sc plongeant dans l'étude dc Platon. Mais le coup avait été rude. Schleicrmacher en subit un second, encore plus dur, par sa rupture avec Eléonore Grunow, qu'il poussait à divorcer, afin dc pouvoir l'épouser, mais qui triompha dc la tentation, après une lutte déchirante qualifiée dc faiblesse par son ami. En tout cria, Schleicrmacher étonnait de plus en plus scs aînés. Sack lui reprochait le caractère spinozhte dc son apologie de la religion dans les fameux *Discours.* mais plus encore scs relations · avec des personnes aux mœurs et aux principes suspects ›. Schleicrmacher avait publié, en 1800. un nouveau livre : *Monologen (Monologues),* sorte de recueil de pensées morales, inspirées de Fichte. Ce livre lui avait gagné une de ces amitiés, dont il avait toujours besoin, celle du couple Ehrcnfried ct Henriette von Willich. le mari ct la femme, que son livre avait passionnément intéresses. Von Willich était pasteur ù Stralsund. Il devait mourir en 1807, durant le siège de celte ville par les Français el. entre sa veuve et Schleicrmacher. celte mort prématurée devait donner lieu à un échange dc lettres sur l'immortalité qui scrcnt examinées plus loin.

De 1802 à 1801, Schleicnnacher, assez abattu, fut en ᵏ exil à Stolp. en Poméranie, dans un poste de prédicateur de la cour *(llo/prcdiger).* La solitude, la privation de livres, pesèrent lourdement sur l'âme du jeune ministre dont la vie, dans la capitale, avait été tour â tour si occupée et si dissipée. Il poussa surtout sa traduction de Platon, publia en outre *Grundlinien finer Kritik der bisherigen Sittenlehre (Esquisse de critique de l'enseignement de la morale jusqu'à ce jour).* Berlin, août 1803. puis *Deux mémoires sur le régime ecclésiastique protestant, au sein de l'Élat prussien,* Berlin. 1803.

En 1801, son exil prit fin. Il fut question de le nommer professeur à l'université dc Würzbourg, puis, le projet n'ayant pas eu de suite, il reçut une chaire ù Halle, y fut assez mal accueilli des professeurs', â l'exeiption de Steffens, disciple de Schelling, dont il fit son ami, mais très goûté des étudiants, pour sa parole vivante, son esprit original, la richesse de scs aperçus.

Mais,comme il avait traversé tous les mondes, il eut aussi â traverser tous les enseignements. Il fait des cours d'exégèse, de morale, de théologie, d'histoire ecclésiastique, dc dogme, de philosophie. Il prêche aux étudiants. lu petit livre publié par lui, en 1806, fait bien voir comment il sait décrire les variétés d'esprits (pii l'entourent : Dans *Weihnachts/eier (La /été dc Xoél).* il met en présence le dialecticien, le théologien mystique, le théologien spéculatif, le chrétien sentim ntal. Et sous les quatre aspects, il dépeint, en même lᵏ mps quelles t ypes communs autour dc lui, les quatre moments de sa propre vie.

L'année 1806 fut celle dTelia et d'Auerstâdt. de l'écrouli ment de la Prusse, sous les armes françaises.

du passage en trombe, â travers le pays, dc nos troupes victorieuses. La France, c'était encore, à cette date, le pays dc l'incrédulité, de l'insouciance, dc la Révolut ion, du moins en tant qu'elle était représentée par son armée. Une catastrophe comme celle de la Prusse, en 1806, remue une nation dans ses derniers fondements. Schleiermacher dut fuir devant l'invasion. 1) se réfugia â Berlin. Son éloquence devint le réconfort de scs compatriotes. 1l fut dc ceux qui s'efforcèrent de galvaniser le moral du pays. Il sc trouva lié avec les grands chefs du mouvement national, Steln surtout. Ses sermons donnèrent même de l'ombrage au maréchal Davout, gouverneur de Berlin, pendant l'occupation qui suivit Tilsitt, et il en reçut un sévère avertissement, le 27 novembre 1808.

L'année 1809 marque pour lui un épanouissement. D'une part, il est nommé prédicateur de la principale église de Berlin, la Trinité, d'autre part, il épouse la veuve dc son ami von Willich, Henriette. 1l a désormais un foyer, une haute situation. Et, quand l'université de Berlin rouvre scs portes, à l'automne dc 1810, il devient son premier doyen de théologie. 1l a pour collègues entre autres, de Wetlc, éditeur des *Lettres* de Luther, ct Marhcinckc. Avec Fichte, avec Stein, Scharnhorst.Gneisenau, Schleiermachercompte parmi les nobles patriotes qui ont le plus travaillé au relèvement dc la Prusse, dans les années qui suivirent la fin dc l'occupât ion française jusqu'à la chute de Napoléon. Sa vie universitaire est très remplie. En outre, il prêche beaucoup et scs *Œuvres complètes* comprendront dix volumes dc sermons. Son nom sc joint, dans la vie intellectuelle de son pays, aux grands noms de Fichte, de Hegel, de Niebuhr, de Savigny. Nous ne suivrons pas plus loin les détails de sa vie. Ce qui vient d'en être dit suffit à nous faire comprendre le caractère particulier de sa théologie. Notons seulement qu'il mourut le 12 février 1831, après avoir voulu · prendre la Cène ›, avec toute sa famille, dans une cérémonie tout intime où il prononça lui-même les paroles de la consécration, dc son lit. 1l dit alors : « Je n'ai jamais été l'esclave dc la lettre, mais je serre ccs paroles de l'Écriture contre mon cœur, *elles sont le fondement de ma foi;* nous sommes et nous resterons unis dans la communion et dans l'amour de notre Dieu. › Cette confession suprême nous prépare bien à l'étude et à l'intelligence de la théologie de Schleiermacher.

IL Docthine. — Cc théologien a été placé au confluent dc toutes sortes dc mouvements d'idées. Il a participé à toutes les aventures intellectuelles ct sentimentales dc son siècle. Il tient de Spinoza, de Kant, de Lessing, des Schlegel, il a subi l'influence de scs illustres contemporains. Schelling, Fichte, Hegel, Goethe. Il réunit dans son esprit la foi sensible ct simple du piétlste et du frère morave, l'agnosticisme du kantien, l'immanentisme du spinozistc et de l'hégélien. Il a fréquenté les salons, les gens du monde, les artistes, les esprits libres. Il a rêvé d'adapter le christianisme protestant aux goûts de ceux qu'il coudoyait dans les réunions si excitantes des · gens cultivés › dc la capitale. Nous avons risqué plus haut un rapprochement de dates entre sa naissance cl celle de Chateaubriand. Le grand écrivain breton disait, après la publication dc son Génie *du christianisme* : ‹ Je n'ai point cédé, j'en conviens, à de grandes lumières surnaturelles, *ma conviction est sortie du coeur;* j'ai pleuré, et j'ai cru. » Chateaubriand n'avait pas songé à détruire les dogmes catholiques, ni a fonder une apologétique nouvelle pour supplanter l'ancienne. Il a écrit en artiste, en homme d'im.iginationct dc goût. Il a écrit pour les gens du monde, lui aussi, mais sans raideur, sans prétention *civntiflque, pour dire cc qu'il avait senti et pour donner aux Français la douce nostalgie de ce qu'ils avaient perdu.

Schleiermacher a fait également une sorte de *Génie du christianisme.* Mais il a écrit en professeur, en prédicateur. en théologien protestant, en philosophe, en Allemand aussi. Son ouvrage capital parut en 1821-1822, en même temps que la troisième édition, passablement corrigée et transformée de ses *Discours sur lu religion.* Il avait pour titre : *Drr christliche Glaube, nach den Grundsâtzen der evangclischen Kirche im Zusammenhang dargestellt (La foi chrétienne, selon les principes de ΓÉglise évangélique, présentée sous forme systématique).* Le titre est lourd, l'ouvrage aussi. C'est là qu'il faut aller chercher les idées qui ont dominé l'évolution religieuse du protestantisme contemporain et qui ont risqué, au début du xx· siècle, de déferler jusque dans la théologie catholique.

1° *L'essence dc la religion.* — Dans son introduction, Fauteur cherche d'abord à déterminer le siège psychologique de la religion. Il l'avait déjà fait dans les *Reden.* La religion était alors pour lui à la fois intuition ct sentiment. Mais la nouvelle édition des *Reden* élimine l'intuition. Le sentiment seul, pour Schleiermacher, fonde la religion. Elle n'est, dans son fonds, ni une croyance dogmatique, ni une morale, mais un sentiment. A ce titre, elle relève de la conscience immédiate. Et elle sc ramène au sentiment général de dépendance *fallgemeines Abhûngigkeilsgefüht)* (dans les éditions ultérieures, le mot *général* sera remplacé par le mol *pur ct simple : schlechthinniges).* Et cc sentiment lui-même découle nécessairement de la première emprise de nos sens sur le monde. Nous nous sentons engagés dans un tout, participant à un ensemble énorme, qui est l'univers. Nous n'avons pas même besoin d'avoir l'idée de Dieu pour éprouver la sensation d'être un rouage de la grande machine du monde. Notre sentiment de dépendance est l'un des plus profonds de la vie spirituelle, il fait partie dc notre nature. 1l grandit donc avec l'esprit lui-même, il sc grossit dc toutes nos expériences, de toutes nos pensées, de toutes nos conceptions. Et dc la puissance de cc sentiment fondamental, qui est l'essence de la piété ou dc la religion, naît Inévitablement l'Églisc, c'est-à-dire la société de ceux qui sc situent de même par rapport à l'univers considéré comme Grand-Tout. Mais la variété des représentations et des groupements engendre la variété des Églises. Et comme chaque Église se construit une fol commune, des normes morales communes, de chaque Église sort *une religion* particulière. Bref, la religion jaillit du cœur, la communauté de religion primitive engendre l'Églisc, puis l'Églisc délimite et construit chaque dogmatique particulière.

2° *Formes diverses dc la religion.* — Le sentiment de dépendance étant plus ou moins profond, plus ou moins pur, plus ou moins délicat et spiritualisé, il est naturel qu'il se soit présenté des degrés divers de religions : fétichisme, polythéisme, monothéisme. Dans cette dernière forme seule, le sentiment de dépendance atteint la perfection, parce que l'idée dc l'unité du inonde entre en jeu Mais deux tendances sc manifestent au sein du monothéisme, une tendance *esthétique* cl une tendance *téléologique.* La première s'absorbe en des états passifs, la seconde en des états actifs. Dans la première, il s'agit surtout dc s'anéantir en Dieu, dans la seconde, de bien agir devant Dieu. La forme la plus pure du monothéisme téléologique est le christianisme, qui n'est pas pour cela la seule religion vraie, mais qui est la plus haute religion.

3° *l.a révélation* - - Toute religion fait appel à la révélation. Gela n'est donc pas un privilège du christianisme La révélation n'est pas une communication doctrinale venant dc Dieu, ni une manifestation particulière de la divinité, mais le fruit spontanéct subjectif du concept d‹ Dieu jaillissant du sentiment dc dépendance ou sentiment religieux Schleiermacher s'ex-

plique ici sur le panthéisme. On lui avait reproché d'être un simple disciple de Spinoza. Il s'en defend. Il semble que, pour lui, le panthéisme, étant une vue philosophique, ne saurait entrer dans la série des concepts religieux, puisque ceux-ci sont des concepts collectifs, ecclésiastiques, cl non des concepts individuels ou philosophiques. Toutefois, il déclare que le panthéisme n'exclut pas la religion ct qu'il peut fort bien s'unir à une forme de piété monothéiste. C'est que, dans son système, sur le sentiment fondamental de dépendance pure ct simple peuvent se dresser des superstructures dogmatiques diverses, sans grand inconvénient, selon les tempéraments particuliers ou selon les vues individuelles de l'esprit.

1° *Essence du christianisme.* - L'essence de ccttc forme supérieure du monothéisme qu'est Je christianisme, c'est l'idée de rédemption par le Christ. Mais qu'cst-cc que le Christ pour Schleiermacher? Et dans quel sens admet-il une rédemption par Jésus-Christ ? Maintes fois, il s'est expliqué sur ce point, non seulement dans son grand ouvrage sur *La foi chrétienne,* que nous analysons, mais déjà dans les *Hedcn,* ct aussi dans de nombreuses leçons sur la vie de Jésus, qui furent réunies par de fervents disciples ct publiées, en 1864» sous forme de *Vie dc Jésus par Schleiermacher.* à la grande déception du reste du public qui les lut, trente ans après la mort de l'auteur.

Pour rester ici aussi près que possible de la pensée du théologien protestant et aussi pour donner une idée exacte dc sa manière, nous citerons un passage suggestif des *Hcden* (édition de 1821) :

Quand je considère, dans les descriptions fragmentaire* dc sa vie, la sainte figure dc celui qui est le créateur sublime dc cc qu'il y a do plus splendide *(hcrrltchsten)* jusqu'ici en matière de religion, ce que J'admire, cc n'est pas In pureté de sa morale, car il n'a fait qu'exprimor ce que tous les hommes parvenus a la conscience de leur nature spirituelle ont dc commun avec lui et ni l'expression ni la priorité ne peuvent donner à cela une plus grande valeur; ce <pie J'admire cc n'est pas l'originalité dc son caractère, le mariage intime d'une haute force et d'une émouvante douceur, car tout cœur élevé doit manifester, dans une situation particulière. un grand caractère» avec des traits définis et tout cela après tout est encore de l'humain seulement; niais le vraiment divin est la clarté magnifique avec laquelle la grande Idée qu'il était venu exposer se dégageait dans son Ame : *Vidée que tout ce qui est fini a besoin d'une médiation supérieure pour sc rattacher au divin ci que pour Γhomme pris en tant que fini ct particulier, à qui le divin ne sc représente que trop facilement sous la même forme, il n'est de salut que dans la rédemption.* C'est une vainc témérité que d'essayer d'écarter le voile qui recouvre et doit recouvrir l'apparition en lui de cette Idée, car tout commencement, aussi dans la religion, est mystérieux. La criminelle curiosité qui Γη tenté ne pouvait que falsifier le divin, comme s'il était parti dc la vieille idée dc son peuple, dont ll ne voulait (pic proclamer l'anéantissement ct dont, en fait. Il a parlé sous une forme trop glorieuse quand il a dit qu'il était celui qu'ils attendaient. Qu'on nous laisse seulement méditer la vivante sympathie pour le monde spirituel qui remplissait toute son Ame, telle que nous la trouvons exprimée par lui à la perfection. Si tout cc qui est fini n besoin d'une médiation d'un être plus élevé, pour ne pas toujours s'éloigner davantage de l'éternel et sc disperser dans le vide et dans le néant, pour maintenir son union avec le Tout *fmitdcm Ganzen)* et parvenir à la conscience de cette union, le médiateur lui-même, pour ne pas avoir besoin à son tour dc médiation, ne peut absolument pas être simplement fini; Il doit appartenir aux deux, il doit être participant dr l'Êtrr divin, dans la même mesure ct dans le même sens qu'll est participant de la nature finie. Que voyait-il autour de lui si ce n'est du fini ct nécessitant une médiation, ct o(i se trouvait-il donc un organe dc médiation en dehors de lui? « Personne uc connaît le Père, si cc n'est le Fils el celui A qui il veut le révéler. · Celle conscience do l'éternité de sa science dr Dieu ct dc son être en Dieu, dc l'originalité dr la façon dont cela était en lui et de la force qu'il avait dr le communiquer ct dc susciter une religion, était en même temps la conscience de sa mission de médiateur et de sa divinité. Quand il se trouva placé, sans espoir de pouvoir vivre plus longtemps, Je ne dis pas en face dc la brutale puissance de ses ennemis, car ce serait inexprimnhlcment trop faible; mois quand, abandonné, menacé d'un éternel étouffement de sa pensée, sans avoir pu réaliser aucune institution de société extérieure entre les siens, en face de la solennelle magnificence dc la vieille constitution corrompue, qui se dressait contre lui dans sa force et sa puissance, entourée de tout cc que Je respect rt la soumission peuvent lui accorder de prestige, dc tout cc que lui-même depuis son enfance avait été instruit à honorer, ct lui-même soutenu uniquement par ce sentiment, il répondit sans hésiter cc *oui* qui est la plus grande parole (pic Jamais mortel ait prononcée; alors cc fut la plus éclatante apothéose cl nulle divinité ne peut être plus certaine que celle qu'il s'attribuait de la sorte.

Tel est le genre : un langage que traverse une secrète émotion, de longues phrases, un peu enchevêtrées, mais savamment construites, une pensée fuyante ct îlot tante que l'on a peine à dégager, des prétérit ions calculées, des affirmations prudemment dosées. Mais quand on serre tout cela de près, que reste-t-il? Pour ce théologien protestant, il ne faut retenir des évangiles ni l'enseignement moral, ni les miracles qui attestent la divinité de la mission de Jésus, ni l'accomplisse ment des prophéties messianiques, **1**'nc seule chose importe à Schleiermacher: le contenu de la sensibilité du Christ. Alors que le contenu dc la nôtre sc ramène au *sentiment dc dépendance pur et simple,* il sc traduit en Jésus par la conscience de son unité avec Dieu, par la certitude sentimentale de sa mission dc médiateur entre les hommes, scs frères, et Dieu le Père. Pour le dire en passant, Schleiermacher imitant Luther pour qui les textes étaient d'autant plus évangéliques » qu'il y trouvait davantage son dogme favori : la Justification par la foi seule sans les œuvres, met l'évangile dc saint Jean très au-dessus des Synoptiques, au point de vue dc la valeur historique, parce que la conscience dc Jésus d'être le médiateur et le rédempteur s'y exprime en termes beaucoup plus forts et plus nets, (/est là en effet qu'il est dit : « Je suis la Voie, la Write ct la Vie › ct ▮ Personne ne vient à mon Père si ce n'est par moi! » Mais Jésus est-il Dieu? Question oiseuse pour notre auteur : la divinité de Jésus, c'est la conscience qu'il en a. Cette conscience établit entre lui et nous une différence d'espèce cl non seulement de degré. Jésus est une apparition réalisée par le Dieu éternel dans le monde. Toutefois, parce que l'action éternelle ne saurait s'insérer dans le temps, il faut comprendre que l'humanité avait été créée avec la force intime de produire, le long de sa ligne d'évolution, une telle apparition. Celle-ci peut donc, à volonté, être considérée comme la révélation surnaturelle d'une force entièrement neuve, ou comme le résultat de l'évolution naturelle. Nature et surnature ne sont que deux traductions du même fait.

Il reste que,dans Jésus,ni les miracles,ni la doctrine, ni la résurrection, ni l'ascension ne sauraient avoir plus d'importance (pie la soi-disant conception virginale dont on ne saurait apporter aucune preuve. Le Christ vaut par sa personne seule et, dans cette personne, le noyau essentiel est la conscience dc sa mission rédemptrice.

5e *Hédemptian. Péché ct grâce.* — Mais en quoi consiste donc cette rédemption qui est l'essence du christianisme? Pour le comprendre, il faut savoir ce que c'est (pie le péché ct la grâce, selon Schleiermacher. C'est la seconde partie de sa doctrine de la *Foi chrétienne.* Précisons avant tout que, pour lui, le Christ ne pouvait agir sur Dieu. Sa rédemption ne sera donc qu'une action sur l'homme En d'autres termes, il ne nous a pas rachetés en apaisant Dieu par son sang, par le sacrifice de la croix Sa mort n'a eu d'autre valeur (pie l'affirmation de la puissance en lui de la conscience (le sa mission divine. Sa mort l'a mis en face des puis-

sant* de son peuple. Devant eux. il a prononcé cc formidable *oui* que Schlcicrmachcr considère comme · la plus grande parole qu'un mortel ait jamais prononcée ·. Cela Jrtirtlt. Sa mort n'a pas eu d'autre sens. Et ce n'est pas par la qu'il nous a rachetés. Et comment donc? Poor le savoir, demandons-nous cc que c'est que le péché. C'est par l'Écriturc que notre auteur prétend repondre à cette question. Le péché, pour lui. est la révolte de la chair contre l'esprit, un désordre de la nature humaine, une incapacité pour le bien qui ne peut disparaître que par la rédemption et qui est source dc tout le mal qui se trouve dans l'univers, en tant que le mal n'en est que la punition. Mais Schlcicrmachcr sous-entend que le péché est une suite inévitable dc l'évolution, qu'il a sa raison d'être dans la marche évolutive elle-même, dans le besoin de rédemption qu'il doit provoquer, en sorte qu'il n'est qu'une étape vers le bien. Un des plus récents commentateurs dc Schlcicrmachcr a écrit à ce sujet : · Il n'existait selon lui aucune contradiction absolue. Dc même que la nature et l'esprit, l'idéal et le réel, la pensée et l'être se ramenaient pour lui à une identité supérieure, dc même il ne voyait aucune contradiction totale entre le vrai cl le faux, entre le bien ct le mal. mais seulement une opposition relative. Tout péché était donc pour lui un point dc transition vers le but de l'accomplissement dc tout être en Dieu. Ce point de transition était nécessaire, voulu par Dieu. Dieu ne voit donc en tout péché que le bien en devenir, la rédemption se frayant sa route. Dc la sorte, les contradictions absolues étaient adoucies. Au-dessus dc la vue empirique se dressait la spéculation. › Wendland, Die rr/i-*giôsr Enttvieklung Schlelermachers,* Tubingue, 1915, p. 187.

Ajoutons ceci qui est essentiel, c'est que Schlcicrmachcr transporte le péché au siège de la religion, c'est-à-dire dans le sentiment. Il ne voit donc pas en lui une déviation ou une défaillance de la volonté, cc qui du reste, étant donné son déterminisme, n'aurait pas beaucoup de sens, niais un malaise du sentiment religieux *(Unlustgcfühl)* qui arrête notre conscience de Dieu en nous. Le péché originel est, d'autre part, conçu par lui comme une déviation de toute la race, un péché collectif du genre humain en Adam, c'est-à-dire une obnubilation du sentiment d'union à Dieu, ('.et arrêt, cet empêchement, cet obstacle qui s'oppose à cc que nous nous sentions en Dieu, unis à Dieu, ne faisant (pi'un avec lui, c'est cela même qui est le péché. Et Jésus, par l'intensité inégalée el sans nuage de son union à Dieu, se trouve au contraire sans péché et en état dc nous racheter en nous ôtant l'arrêt qui pèse sur noire conscience de Dieu. Nous pouvons dès lors définir la rédemption : le passage de l'étal de conscirnce de Dieu *arrêtée* à l'état de conscience *non-arrêtée : Utbergang aus dem Zustand gehemmten in den ungehemmten Gottabetvusstseins.* Ce passage s'opère par la foi en Jésus-Christ. Celle foi est provoquée par le sentiment du besoin de rédemption. Il faut avoir conscience du malaise causé en nous par l'impuissance à nous unir à Dieu complètement, en vertu de la résistance dc la chair à l'esprit, pour avoir soif de rédemption, cl il suffit d'avoir foi en Jésus en tant que possédant et communiquant la parfaite union à Dieu pour être racheté. Et tout ce mouvement apparaît à la communauté chrétienne comme venant de Dieu et comme lié a l'action rédemptrice de Jésus. Mais, au fond dr tout cela, il n'v u que le dérotih nient dans le temps de l'évolution éternelle de l'être Uni voulue par Dieu SchhIcrmacher reste fidèle à In tradition protestante en excluant tout mérite humain. Il admet pourtant que la justification par la foi. fruit Immédiat d< b redemption dans le croyant, se traduit par une Iran-formation de la vie tout entière.

G· *Le Saint-Esprit.* - - Schlvierniacher ne relient pas la doctrine traditionnelle de la prédestination au sens luthérien ou calviniste. Il réduit la prédestination à celte direction imprimée par Dieu à l'ensemble de la création en vertu dc laquelle tout converge vers le salut dc la créature. Cette direction s'opère sous l'impulsion de l'Esprit-Saint. qui n'est rien de plus, selon Schlcicrmachcr, que *l'esprit commun de la vie nouvelle créée par le Christ.* Dans cette conception. l'Église conduite par l'Esprit tire de lui tout son pouvoir législatif et disciplinaire, le pouvoir des clés, et le droit de pratiquer la prière commune faite au nom dc Jésus. De là découle aussi le droit à la prédication de la parole, ayant pour norme unique le Nouveau Testament. seul inspiré, selon notre auteur, ct à l'administration des sacrements, baptême et cène. En ce qui concerne la cène, il faut éviter à la fois la conception d'un réalisme magique, qui ne serait que superstition et la conception desséchante du rationalisme qui ne voit dans l'eucharistie qu'un geste vide el incflicace. Nous avons rapporté, à ce sujet, les dernières paroles de Schleierniacher à son lit de mort. Il semble que sans vouloir préciser s'il y a ou non, dans l'eucharistie, présence réelle du corps ct du sang du Christ, il y voyait un moyen d'union spirituelle avec Jésus, par le sentiment de foi ct d'amour que provoque la reproduction de la Cène du Sauveur.

7° *Fins dernières.* — Fidèle à son gnosticisme fondamental, Schleierniacher constate que tous les efforts de la foi chrétienne, au cours des Ages, pour prendre pied dans le domaine de l'au-delà sont restés sans résultat. Il ne veut retenir qu'une chose c'est que l'union au Christ par la foi est à jamais indissoluble cl que ce sentiment-là suffit à fonder la foi à l'immortalité. C'est ici qu'il convient de sc rappeler l'épisode dc la mort de son ami, le pasteur Ehrcnfricd von Willich. Henriette von Willich, veuve éplorée, lui avait écrit, sur un ton déchirant : « Je te prie, par tout cc que tu as de cher el de sainl.de me donner, si tu le peux, la certitude que je le retrouverai et le reconnaîtrai. Dis-moi ta foi la plus intime sur cc point, cher Schlcicrmachcr, hélas! je suis anéantie si cette foi s'écroule!... » Et le théologien qui devait, deux ans plus tard, épouser I lenriettc, lui répondait, le 27 mars 1807 : ▮ Une certitude sur cette vie de l'au-delà ne nous est pas accordée, comprends-moi bien, aucune certitude pour l'imagination qui veut tout voir devant elle en images définies, mais par contre c'csl la plus grande des certitudes ct il n'y aurait rien de certain, si cela ne l'était pas, que, pour l'esprit, il n'y a pas de mort, point de disparition. *Mais la vie personnelle n'est pas Tessence dc l'esprit, ce n'en est qu'une manifestation.* Comment celle-ci sc reproduit-elle? nous n'en savons rien, nous n'en pouvons rien savoir, mais seulement l'inventer *(dichten)...* C'est pourquoi je puis l'assurer que ton amour aura à jamais cc qu'il désire... Que si ton imagination ne le montre qu'un être fondu dans le grand Tout *(in das grosse AU),* ne le laisse pas pour cela dominer par un chagrin trop amer et brutal. Songe qu'une telle existence n'est pas morte, mais bien vivante el même le plus haut degré de la vie. C'est dans une telle vie que nous devons, en vérité, tout contempler, c'est à elle que nous devons tendre, afin dc vivre dans le Tout et chasser de nous l'apparence selon laquelle nous serions quelque chose de particulier ou pourrions l'être. S'il vit maintenant en Dieu, et si tu l'aimes cterm Il«ment en Dieu, comme tu reconnaissais cl aimais Dieu en lui, peux-tu penser à quelque chose de plus magnifique et de plus beau? N'est ce pas le but le plus élevé de l'amour, alors qui tout ce qui ne lient qu'à la vie personnelle ou qui tn découle n'est rien du tout? » *ScMeiermachers Bnrfe.* n. 2. p 89 >q Il est clair que, dans cell· rt panse Schleit rmarhvr fait bon marche de l'immorlaille personnelle. El pourtant Gu the devait

dire avec raison : « Le plus grand bonheur de l'enfant de la terre, c'est la personnalité. » C'est du reste la raison pour laquelle il est impossible à la raison de *nier* a Dieu la personnalité. Mais Schleiermâcher, tout en se défendant constamment d'être panthéiste, n'a jamais pu vaincre entièrement l'obsession panthéistique dans son esprit. Dans la suite, pourtant, et peut-être sous l'influence d'Henrklle von Willich, comme le conjecture Wendland, Schleiermacher évolua de plus en plus vers l'acceptation de la survie personnelle. Dans son grand ouvrage sur la *Foi chrétienne (Christlicher Glaube),* t. II, § 171, et dans ses prédications de la fin de sa vie, il enseigne « l'éternelle survie de la personnalité humaine ». Pourquoi ce changement? Probablement une fois encore en raison de l'infaillibilité du sentiment, qui est le point de départ de toute sa théologie.

III. Influence de Schleiermacher. — L'influence des idées de Schleiermâcher a été immense. On peut dire, sans exagération, que son nom domine entièrement la théologie protestante du XIXe siècle et que le XXe siècle demeure sous le même influx.

Il fut pourtant combattu, de deux côtés, par les philosophes d'une part et par les théologiens catholiques d'autre part. Dans le camp des philosophes, son principal adversaire fut Hegel en personne qui le traita même avec une sorte de dédain. Il ne le juge a pas digne d'une réfutation en règle et se borna à formuler un jugement sévère et nuisant dans la préface à un ouvrage d'Ifinrich. Il remarquait d'abord, dans cette préface, que le sentiment ne saurait fournir autre chose qu'une « subjectivité naturelle sans contenu » *(natürliche Subjektivität ohne Inhalt).* Il en lirait cette conclusion que le sentiment de dépendance pur et simple pourrait aussi bien accompagner un contenu irreligieux ou athée, et il lançait contre l'auteur de la religion du sentiment cette boutade mordante, qui est restée célèbre :

Si la religion ne se fonde que sur le sentiment, elle n'a bien aucune autre détermination que le sentiment de pure dépendance, et dans ce cas le meilleur chrétien serait le chien car il présente au plus haut point en lui-même et il vit admirablement ce sentiment-là! » Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* p. 18-19. Avant Hegel, Kant avait également traité l'idée d'une religion fondée sur le sentiment de pur fanatisme *(Schwärmerei).* Ajoutons que la théologie de Schleiermacher ne contenta ni les supranaturalistes, (pii la trouvaient trop peu respectueuse de l'orthodoxie, ni les rationalistes, qui la trouvaient trop religieuse. Il fut classé comme le « théologien de la médiation », non seulement parce que, pour lui, l'essence du christianisme consistait dans la rédemption par le Christ, au moyen de la conscience qu'il avait de sa mission de médiateur, mais encore parce qu'il cherchait une voie intermédiaire entre les deux anciennes écoles du rationalisme et du supranaturalisme. On l'a souvent surnommé *der Vermittler Schleiermacher (Schleiermacher le Conciliateur).*

Du côté catholique, les principales critiques lui vinrent de Wilhelm von Schütz, Hoheiiegger, von Staudenmaier et Adam Mohler. Hohenegger tenta de prouver contre lui qu'il ne pouvait y avoir aucune théologie de conciliation ou de médiation entre la libre-pensée et la foi. entre le protestantisme et l'Église catholique et il lui opposa toute une série d'affirmations de théologiens protestants de l'époque rationaliste *(Aufklärung).* Von Schütz dans les *Wiener Jahrbücher für Literatur,* 1823. décrivait l'œuvre de Schleiermâcher comme une tentative pour jeter des ponts entre les conceptions contradictoires et pour résoudre en sentiments indéfinis les faits solides de l'histoire et les dogmes établis. Sans doute. Schleiermâcher a la prétention de s'élever de la simple *Pistis* à une *Gnosis* plus parfaite, comme Jadis Clément d'Alexandrie, et de fournir une conception plus profonde de la foi, mais sa *Gnosis* n'est point authentique. Il ne dépasse pas en effet l'Impressionnisme individuel d'une piété toute subjective.

Non Staudenmaier a parlé de la *Foi chrétienne* de Schleiermacher, dans la *Tubinger theologische Quartalschrift,* de 1833, p. 29G-3U; 49C-5U; &,9-7OO. Son étude est tout à fait pénétrante. Il s'en prend au concept de Dieu et au concept d'Église dans Schleiermacher. Il démontre que le concept de Dieu ne saurait être acquis que par deux voies : la raison et la révélation. Sans doute le sentiment y ajoute sa puissance d'emprise,mais il n'est qu'une force obscure,incapable, à elle seule, de créer une conviction et d'engendrer une vie religieuse. Quant a la notion d'Église, Staudmmaier établit que le prolestantisme, parti de la négation de la doctrine ecclésiologique du catholicisme, a vécu dans cette négation jusqu'au Jour où il lui plait de se renier lui-même, tans pouvoir dépasser le stade de négation d une négation ».

Mais en dehors des adversaires que l'on vient de signaler, Schleiermâcher fut passionnément admire et sa tentative d'adaptation du christianisme aux besoins du siècle ne cessa plus d'être imitée. Wundt a dit que la religion de Luther n'avait été que « le réflexe inconscient de la Renaissance ». Il voulait dire que, sans le savoir et sans le vouloir, Luther avait trouve et fondé précisément la religion qui convenait à un siècle débordant de vie et qui tenait à accorder ses besoins intimes avec une teinture convenable de christianisme. Le désir gnu luthérien de la Justification par la foi sans les œuvres convenait admirablement à une époque où comme celle de Luther. On pourrait en dire autant de la trouvaille de Schleiermacher. réduisant la religion au sentiment de dependance et justifiant l'indifférence croissante de beaucoup de ses contemporains pour les formules oppressives du dogme, ou les prescriptions impératives de la morale. Tous ceux qui ont parlé de ce théologien ont rendu hommage à ses intentions. Il a cru, de bonne foi, qu'il sauvait la religion et la mettait hors de toute atteinte. A sa suite, un grand nombre de disciples ou d'imitateurs ont entrepris le même sauvetage, toujours à recommencer et toujours réussi, à condition de rester dans le domaine du sentiment pur. Si Luther avait pu reprocher au catholicisme medieval de s'être mis à la remorque de la philosophie d'Aristote et d'avoir contaminé la révélation divine au contact impur des inventions humaines, le protestantisme, depuis Schleiermâcher, a mérité à bien plus forte raison le blâme de son grand ancêtre, car il n'a pu se produire une théorie philosophique nouvelle, sans qu'il s'empressât de se subordonner à elle, de demander grâce devant elle pour le Christianisme, mais le plus souvent en sacrifiant les éléments historiques les plus sûrs de la religion de l'Évangile.

Les disciples immédiats de Schleiermacher se nommaient Twesten, Nitzsch, Dorner, Muller. Mais son influence s'exerça dans des cercles différents par Lipsius, Schweitzer, Hothe. Cette influence pourtant se combinait, en beaucoup d'esprits, avec celle de Hegel. Ce fut le cas notamment pour Édouard Zeller, pour l'école d'Erlangen groupée autour de Heimann. Les études exégétiques prirent un tour nouveau avec Strauss, mais l'esprit de Schleiermacher se glissait jusque dans ce courant purement rationaliste. Un Albert Bitschl, dont le renom devait en partie éclipser celui de Schleiermacher, et qui, en plusieurs points, a fait ressortir ses propres différences d'avec l'illustre précurseur, dépend cependant de lui de façon indubitable. Il faut en dire autant de Harnack. Parlant de Schleiermacher, Troeltsche a pu dire qu'aucun théologien allemand ne pouvait parvenir à l'indépendance intérieure, c'est-à-dire à se frayer une voie originale,

avoir d'abord rtglé scs comples avec les idées du célèbre théologien.

Et voici qu'au xx· siècle, un second retour de faveur s'est produit autour de son grand nom. Dans les nreks néo-protestants des vingt premières années qui ont suivi 1909, on a vu, en Allemagne, se multiplier les travaux sur sa doctrine. Dunkmann pouvait écrire : « La littérature sur Schk ici mâcher ct sa dogmatique a etc très riche en ces dernières années. » Dans 1rs seules années de guerre 1915 et 1916, on vit paraître trois monographies importantes sur SchkicrmachcT, l'une de Wïndland : *Die reltgiOse Enta icklung Schlcicrmachen (L*évolution religieuse de Schlciermacher),* Tubingue, 1915, les ɗ< ux autres de Dunkmann : *Die Hacha irkungen der theologisehen Principienlehrc Schleiermachcrs (L'influence ultérieure des principes (héolt,gigues de Schlciermacher),* Gutersloh, 1915 it *Dic Iheologische Principienlehrc Schleiermachcrs nach der kurzen Darstetlung und Hire Ikgriindung durch dic Ethik (Les principes Ihéologiques de S. en un court exposé et avec leur démonstration par Γéthique),* Gütersloh, 1916. Ces deux auteurs ne ménagent pas les éloges â leur héros. Selon Dunkmann, « il n'est pas douteux que, parmi toutes les figures dominantes de l'histoire du protestantisme, Schicicrmachcr a été l'r'pril le plus complet *(viclseitigste)* et le plus suggestif dans tous les domaines *(iibcrall anregendste) ».* Dunkmann, *Die Xachwirkungen...,* p. 9. Wendland, de son côté, déclare que, dans les combats autour de la nature cl de la surnature, « nul ne pourra mieux nous aider que Schicicrmachcr ». *Die rcligiôsc Entwteklung Schleiermachcrs,* p. 2.

Ce que les admirateurs anciens cl récents de Schleicrniuchcr ont surtout relevé dans son œuvre, c'est l'idée, géniale selon eux, de chercher à préciser cc (pii, sous toutes les formes de la religion, reste l'essence de la religion en général. La philosophie de *VAu/klârung* avait déjà posé le problème. Elle ne voulait plus voir que le fonds commun à toutes les religions. Mais, tandis que les philosophes des ‹ lumières », nu xvin« siècle, n'avaient trouvé qu'un résidu desséché et incolore, pour en faire cc qu'ils appelaient la •religion naturelle », Schicicrmachcr. selon M. Paul Wernle, aurait su atteindre jusqu'au centre de la vie religieuse effective rt colorée. Wernle, *Ein/ührung in dus lheologische Studium,* Tubingue, 1911, p. 270.

Pour le théologien catholique, cette recherche de l'essence de la religion serait excellente, si elle ne se doublait d'une indifférence croissante pour tout ce (pii sera déclaré étranger à l'essence. Dans un être vivant, tout est nécessaire sinon à la vie, du moins à l'intégrité. On ne peut pas sc contenter de l'essence dr l'humanité. Elle est un tout dont il ne faut rien distraire. La poursuite du ' noyau · peut sc montrer tout à fait illusoire. Pour un convive, peler la poire jusqu'aux pépins, c'est sc ménager un maigre dessert, ct c'est du même coup Indiquer que le fruit était gâté! En fait, la théologie de hl. |. rma< h< r ≺une étape logique dan» révolution du protestantisme. Quand Luther avait formulé le principe du blblicistne, il croyait bien avoir découvert un principe d'unification entre tous les croyants sincères Mais le biblicbme se révéla, au contraire, une force centrifuge, un principe de divergences. Au temps de Bossuet ct de Jurieu. le protestantisme ne pouvait plus sc donner les apparences de l'unité qu'en sc rattachant â la conception des « vérités fondamentales autour desquelles toutes les Églises dissidentes étaient rcfuéts d'accord. C'était la première étape. Elle fut rapidement franchie Des vérités fondamentales, il fallut passer, un siècle plus tard, à l'accord sur ‹ l'csMne» du christianisme ». Mais celte poursuite de l'esMncc. à la suite de Schk iermneher, s'est révélée à son tour fallacieuse. Les distillateurs ne sont pas arrivés aux mêmes résultats. Le christianisme n'a cessé, au cours de ces opérations réductrices, de s'amenuiser, de s'évanouir. Le Christ avait pourtant comparé sa doctrine au grain de sénevé, mais non point pmn engager scs disciples à conserver cc grain dans un sachet de papier. Il confia lui-même la semence au sol de son Église. C'est toute la plante qui en est sortie et non pas la graine seulement (pii était son œuvre à lui, l'œuvre divine du Kédimptiur des hommes. Le protestantisme, dans sa recherche du noyau ou de l'essence, méconnaît la loi fondamentale de la vie. t n gland est-il davantage un chêne que l'arbre qui en est sorti? L'homme mûr est-il moins un homme que l'enfant? L'Église avait reçu un dépôt divin, mais ce dépôt n'était pas une chose morte,c'était une si menée divine, il faut prendre ('Évangile avec tout ce qui en est sorti, par voie d'évolution de vie. Le fruit n'est pas gâté. Dieu meme lui a promis la durée incorruptible.

I. SoUHCES.—Schleiennncher a beaucoup prêche cl beaucoup écrit. Nous avons cité un certain nombre de scs ouvrages. Une édition complète de scs œuvres fut publiée cher, licinior, Berlin, on trois sections : I. *Théologie,* 13 vol. IL *Prédications,* 10 vol. 111. *Philosophie,* 9 vol.

IL Ltrri.itATUiu·:. — Elle est extrêmement riche. Signalons seulement In vie publiée par L. Jonas et W. Dillhey. sous cc titre : /lus *Schleiermachcrs Lebcn in Îkielcn lu mus· gegeben,* ‹l vol., Berlin, 1858-1863; en outre : Dillhey, *Schleiermachcrs Lcbcn,* 2 vol., Berlin, 1867. Nous avons cité, dans le corps de l'article les travaux récents sur Schleicrmachcr. Pour la bibliographie plus ancienne, voir *Kealcnzyklopâdlc* (protestante), t. xvn, p. 587 sq.

L. Ckistiani.

SCHLOSSER Bonagratla, frère mineur capucin (xvn· siècle). — Originaire de Habshclm, dans l'arrondissement de Mulhouse, où il naquit en 1601, il entra, après s'être adonné aux éludes de droit ct de médecine, chez les capucins de la province suisse, dans laquelle il fit profession le 6 avril 1621. Il exerça la charge de lecteur pendant de nombreuses années el fut. à plusieurs reprises, gardien et déflniteur. Il cul aussi des succès comme prédicateur. Bien que son nom ne sc rencontre point dans les relations de la division de la province monastique suisse, en 1668, Bonagralia en fut toutefois un des principaux auteurs d'après le P. Édouard d'Alençon. Voir *Analecta ord. capiic.,* t. xxvi, 1910, p. 81. Il passa d'ailleurs à cette date à la nouvelle province de Souabe ou d'Autriche antérieure. 11 mourut à Fribourg-cn-Brisgau, le 3 mars 1672, d'après Bernard de Bologne, */îibliotheca scriptorum ord. capucinorum,* Venise, 1747, p. 50, le 13 mars 1672, d'après Romuald de Stockach, *Historia prov. Antcrio· ris Austria: /r. min. capucinorum,* Kempten, 1717. p. 263.

Bonagratia est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont le principal est sans conteste *Summula selectarum quœstionum regularium,* Fribourg-cn-Br., 1663. in-8°, 18-759-9 p. Peu après il y ajouta des *Additamenta summulœ selectarum quœstionum regularium, ibid.,* 1665, in-8°, 31-245 p. Bien que le frontispice porte 1665 comme année d'édition, les *Additamenta* ne parurent qu'en 1666. En effet, dans la *Singularis advertentia,* datée de 1666 et mise en tête de l'ouvrage, Bonagratia avertit le lecteur que, depuis l'apparition de la *Summula,* trois années auparavant (donc en 1663), plusieurs propositions de morale avaient clé censurées par un decret romain du 2 octobre 1665, promulgué, le 3 avril 1666, à t'.onst ance, où il résidait. Ayant eu connaissance de ces censures, il donna ordre de surseoir à l'édition des *Additamenta,* jusqu'à ce qu'il eût Uni de revoir et de corriger son texte d'après les données du décret apostolique. Les corrections à apporter n»· sont pas publiées dans le texte même des *Additamenta,* mais à la suite de la *Singularis advertentia.* Ainsi donc h » *Additamenta* étaient déjà imprimés,

quand Bonagratla cut connaissance des décrets pontificaux. Mais de tout cela il résulte également que les *Additamenta* ne furent mis dans le public qu'en 1666. La *Summula* revue, corrigée et complétée fut éditée ensuite A Cologne, en 1667, in-8°, 24-893-19 p., ct A Lyon, en 1671,20-518-36 p. Dans ccs deux éditions les *Additamenta* font suite aux différents titres de la *Summula,* distribués d'après l'ordre alphabétique. L'édition de Lyon est intitulée : *Compendiosa summula selectarum quastionum regularium.*

Bonagralia est encore l'auteur d'une *Isagoge ad summulam selectarum qurrsttonum regularium,* publiée cn tâte de Ia *Summula.* Il y explique les différentes catégories de documents pontificaux, leur valeur et leur autorité ct y traite de la loi éternelle et de la conscience. Il composa aussi un *Breviculus selectarum questionum regularium,* Cologne, 1668, in-12, 351 p., qui constitue un résumé de la *Summula.* Il est à noter que parmi les fiches bibliographiques du collège des capucins d'Assise, on trouve mentionnée une édition de la *Summula,* faite à Cologne, en 1647, in-8®, 26-892-21 p., et de son résumé *Breviculus, h* Fribourg-en-Br., 1662, in-12. 390 p.

Il faut mentionner encore quelques ouvrages du P. Bonagralia édités A la suite des *Additamenta* dans l'édition de Fribourg-cn-Brhgau de 1665 : *Elueidatio quorumdam locorum theologicorum de sacramentis, in quibus S. Bnnaventura, Doctor seraphicus, a quibusdam DD. graviori censura perstringitur,* s. L n. (L, in-8®, 41 p., dans laquelle la doctrine de saint Bonaventure est exposée au sujet de l'institution des sacrements ct par rapport au sacrement de l'eucharistie; *Disceptatio de matrimoniis luercticorum,* s. l. n. d., in-8°, 56 p.; *Quaestio cur hodie religiosi a religione catholica deficiant,* s. l. n. d., in-8®, 32 p.. rééditée dans *Analecta ord. rapite.,* t xwi. l<>10, p. 16 55 ct 78-80.

Outre les auteurs cités dans Ir texte, voir Michel dr Zug. *Hullarium ord. fr. min. capucclnorum.* t. v, Rome, 1748, p. 229; Ilohcncgger. *Geschtchlcderlirolischrn Kapuzincr-Ordensprovlnz (1393-IS93),* t. r, Inspruck, 1913. p. 346-365 ct 388; L. Signer, *Pflrqe des Schrijtlums in der Schweizer Provint,* dans *Dir ichioeizerhchr Kapuzinrrprmdnz. Ihr Wrrdcn and Wirkcn, Festschrift zur vlerten Jahrhundertfeicr des Kapnzlnrrordens,* Elnsledcln, 1928. p. 312; A. Roshnrdt, *Im Glanze der Vollendung, ibid.,* p. 392.

A. Teetaert.

SCHMALZGRUEBER François, jésuite aileinand. - Né A Grlcsbach ou. selon d'autres, A Burghausen (Bavière), le 9 octobre 1663. il entra dans la Compagnie de Jésus en octobre 1679 et Ht de fortes études à Ingolstadt, où aux grades de philosophie et de théologie il ajouta le doctoral cn droit. Chargé cn 1698 d'un cours de philosophie, il est, dès 1702. professeur de morale A Ingolstadt et. de 1705 a 1721. enseigne le droit canon A Dillingcn. puis de nouveau à Ingolstadt. Durant les années 1724. 1725 et 1726. on le trouve A Borne cn qualité de censeur des publications de son ordre. Mais il revient à Dillingcn cn 1727 et y meurt le 7 novembre 1735 comme chancelier de l't'niversilé.

Jusqu'A ces dernières années, Schmalzgrueber a joui, comme canoniste, d'une grande autorité, soit auprès de la Curie romaine, soit même dans les milieux protestants. Il est un des auteurs classiques de la seconde renaissance de la science du droit canon au xvn* siècle.

A l'occasion de *disputationes* annuelles, il avait publié toute une série de traités de droit : *Judex ecclesiasticus. seu Decretalium... liber I.* 1712; *Judicium ecclesiasticum, seu Decretalium... liber 11,* 1712: *Cirrus regularis ct smcularis, seu Decretalium... liber ///,* 1714. 2 vol.; *Sponsalia rt matrimonium, seu Decreta-Hum... liber IV,* 1716; *Crimen fori ecclesiastici, seu Decretalium... liber V,* 1718, 2 vol. En 1719, il réunit tous ces traités cn un seul ouvrage : *Jus ecclesiasticum universum brevi methodo ad discentium utilitatem explicatum, seu lucubrationes canonica· in quinque libros Decretalium.* La Ifr édition, parue A Ingolstadt ct A Dillingcn, cn 1719, comprenait 7 volumes in-4®. Une 2· édition paraissait dès 1738 A Naples, cn 5 volumes El bientôt un des élèves du maître, utilisant aussi des notes de cours, résumait le grand traité, A l'usage des étudiants, sous le titre : *Succincta SS. Canonum Doctrina (seu Compendium juris ecclesiastici),* Augsbourg 17 17. iη-8®. 3 vol.

Schmalzgrueber avail aussi publié rn 1722 des *Consiha seu Desponsa furis,* Ingolstadt. 2 vol. On cn fit une réédition cn 1710 à Dillingcn. Son *Jus ecclesiasticum universum* reste encore un commentaire utile de l'ancien droit. Très complet pour son époque, il présente au lecteur ct l'étude des textes ct l'ensemble des solutions suivies par la jurisprudence. S'il est très dépendant de Pirhing, de Laymann et surtout de BcifTcnstucL sa clarté, l'étendue de sa science cl la sûreté de sa doctrine lui sont autant de mérites personnels.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus,* t. vu, col. 795-798; Hurter, *Nomenclator,* 3· éd.» t. !V, col. 1278-1279; von Schulte. *Die Geschichte der Quellen und Utcratur des ranonlschen Hechts,* t. m *a,* Stuttgart. 1880. p. 160; Koch, *Jrsuitcn-I.cxikon,* 1934, col. 1607; Van Hove, *Ihrolrgomcna,* vol. 1.1. i. Malines» 1928. p. 287.

A. Delco Aim.

1. SCHMID Lcutfrid, frère mineur capucin suisse (xviii* siècle). — NcASchwyz.cn 1702, il exerça dans sa province de Suisse les charges de lecteur ct de gardien ct mourut cn 1779. Il est l'auteur de quelques écrits polémiques, dont le principal est *Freundliches Gespràch fiber die m der Nachbarschaft entstandene Irr-Lchr, samt deren Widerlegung, zmischen einem Catholischcn und einem Ver/ûhrten,* Zug, 1717, in-16, 122 p. C'est un traité apologétique, écrit en forme de dialogue, dans lequel il attaque les erreurs répandues à Buswil par Jacques Schmidl au sujet des sacrements de la pénitence et de l'eucharistie ct par rapport au culte rendu A la Vierge et aux saints. Il composa aussi un opuscule pour défendre l'authenticité de l'indulgence de la Portioncule : *Desponsio apologetica ad quaestionem : an decantata· per orbem Christianum indulgcnlite plenariæ de Portiuncula dictor pro defunctis toties quoties secundo die Augusti lucrifieri posse licite dicantur,* Zug. 1762. in-8°, n-27 p. Le Père Lcutfrid prit aussi la défense du célèbre capucin allemand Martin de Cochem, dans la lutte déchaînée contre lui à Lucerne, en 1712, par L-F. Haller, qui lui reprochait d'avoir prêché et divulgué des pratiques superstitieuses. Il est encore Fauteur d'un ouvrag·· intitulé: *Mons regius. Der kOnigliche Berg, eingt'i cyhet und geheiliget der Kônigin der Dimmien unter dem Titel : Maria zum Schnee oder Maria Major. Dus ist : Der Higy-Berg. beschrieben in dem Urspntng der u underthûtigen Gnadcn-Capcll...,* Zug, 1759, in-8®, vm-101 p.; *ibid.,* 1773, in-8°, vin-103 p.

Jean-Marie de Batisbonne, *Appendix ad blbliolhecam scriptorum ord. min. capuccinorum,* Rome, 18.V2, p. 30; 1*. Meier de Willisaii. *Chmnlca prov. helvetlcar ord. min. capuccinorum,* Soleure, 1881, p. 123; L. Signer, *Pfïeqe drs Schrilllums in drr Schmelzer Proinnz,* <1an% *Dir sclunelzrrlschc Kapuzincrprotdnz. Ihr Werdcn und Wirkcn. Festschrift,* Elnsledcln, 1928, p. 357.

A. Tiltaeht.

2. **SCHMID** Maurice, frère mineur (xmii siècle).—Originaire de Rled-sur-rinn.dansh Tyrol autrichien, où Il naquit en 1729, il entra, cn 1750, chez les frères mineurs, au couvent de Kaltern, avec le célèbre Père Héracllcn Oberrauch. avec h(urlil entretint les relations les plus étroites. Il fut pendant plus de quinze ans lecteur dans l'ordre cl exerça la charge

dc provincial depuis 178i jusqu'en 1791. Il mourut le 2 juin 1801. Ilot l'auteur d'une bonne dissertation sur la tradi Ion divine : *De traditione divinn per arcanam primorum sarculorum disciplinam firmata,* Inspruck. 1775.

IL Hurter. *Nomenclator,* 3· éd., t. v, col. 656.

A. Teetaert.

SCHMIDT Philippe-Antoine, jésuite allemand.— Il naquit Λ Arnstein le 31 mai 173 LA près ses études faites â Würzbourg, il entra dans la Compagnie le 21 septembre 1751, enseigna les humanités de 1751 à 1759 â Bamberg el, dc 1759 à 1763, poursuivit scs propres éludes do théologie el dc droit canon, couronnées par deux doctorats. Dès lors, président du « Musæum » philosophique du séminaire d'Heidelberg, il enseigne le droit canon et garde sa chaire, même après la suppression dc la Compagnie de Jésus, jusqu'en 1776. Devenu à celle date conseiller du prince-évêque dc Spire ct chanoine, il est nommé évêque coadjuteur de Spire en 1789, Il meurt le 13 septembre 1805.

L'activité littéraire du P. Schmidt a été considérâble ct s'est surtout déployée dans le domaine du droit. En 1768, en même temps qu'il écrit une dissertation sur la structure interne du globe, il public un écrit purement philosophique : *Meditationes philosophiae in varias recentiorum guorundam opiniones maximam pariem juris natura,* H'Idelberg, 1768, in-8® (autre éd. en 1779). M ds dès 1770 il fait paraître une série d'études dc droit public : *Diatribe de imperatore concordatorum protectore ad illustrandum art. 11 Capitulai. Casar. § l et 3,* Heidelberg. 1770; *Disseciatio dc processibus in causis religionis ab imperatore non permittendis ad Capit. Casar. art /. § //,* Heidelberg, 1771; V*indicia adversus Responsiones a Justino Febronio variis locis Institutionum juris ecclesiastici. Heidelbergæ an. 1771 editarum oppositas,* Heidelberg, 1772; *Dissertatio de guarantin pactorum religionis in Germania,* Heidelberg, 1772; *Vindicia: pro sententia celeb. L. R. de Ickstadl de justa el cfjicaci summi pontificis protestatione... adversus nuperam Cl. Schottii. proj. Lipsiensis. censuram,* Heidelberg, 1772; *Dissertatio de imperatore statutorum in Ecclesiis gcrmanicis protectore,* Heidelberg, 1772; *De varietate prabendarum in Ecclesiis germanicis dissertatio,* Heidelberg. 1773; *Dissertatio de synodis archidiaconalibus ct archipresbyteratibus in Germania,* Heidelberg. 1773; *Dissertatio de eo quod justum est circa juramenta religionem concernentia,* Heidelberg, 1771. Ces neuf études ont été insérées dans le recueil intitulé par l'auteur *Thesaurus juris ecclesiastici potissimum qcrmanici. sire Dissertationes selecta in jus ecclesiasticum...,* Heidelberg, Bamberg et Wurzbourg, 1772-1779, 7 vol. in-4®. C'est l'ouvrage le plus important de Schmidt. Il y réunit 126 travaux ct dissertations dc 50 auteurs différents, nous donnant ainsi le meilleur de cc que publièrent des juristes ct des historiens catholiques de 1710 à la On de 1779. Il ne s'csl pas cependant contenté d'une simple réimpression; mais, mettant en valeur ccs travaux, souvent avec beaucoup d'objectivité, i) les a accompagnes dc notes, de remarques cl de mémoires explicatifs. — Il a écrit en outre, en 1771, un ouvrage de droit public ecclésiastique : *Institutiones juris ecclesiastici Germania adcnmmodatic,* Heidelberg et Bamberg, 1771, 2 vol. in-8e (2" éd., 1771 ; 3* éd. 1778), qui est un des tout premiers traités dc droit canonique dans lequel soient étudiés séparément droit public et droit privé.

Esprit juridique aiguisé. Ph. A. Schmidt est surtout un des m llhurs historiens du droit canonique du xsxir siècle. Non seulement érudit, il avait le sens de l'hlstoln?. Il fut ainsi capable dc répondre avec succès aux attaques de Fébronius contre la hiérarchie ecclésiastique et la primauté de Home. Dans scs exposés, comme dans ses critiques des positions adverses, il part ct des données Juridiques ct ries faits historiques. Sans doute 11 n'a pas toujours dans certaines affirmations toute In rigueur qu'un théologien pourrait souhaiter. Ses *Institutiones juris ecclesiastici* notamment, donnent parfois des réponses vraiment Imprécises. On peut lui reprocher aussi d'avoir, sur certains points de doctrine, volontairement gardé le silence. C'est ainsi que. se retranchant derrière son caractère de juriste ct d'historien, il a laissé aux théologiens le soin dc trancher la grosse question des rapports du pape el des évêques. *Id Hague theologis libens relinquo,* dil-i! au sujet de l'autorité du concile : la question est encore trop débattue, *vexatissima.* pour qu'on puisse prendre position. *Institutiones,* 3e éd., § 32 et 33.

Mais, de cc fait, on ne peut admetire les affirmations tendancieuses de von Schulte, selon qui Schmidt n'aurait pas reconnu au pape la primauté telle qu'elle devait être définie nu concile du Vatican, ct aurait présenté l'Église moins comme une monarchic (pie comme une aristocratie; cf. *Institutiones,* pars ID,c. i, sect. n. § 16- Il ; sect· ni § -H-SI.

En fail Schmidt s'affirme toujours clairement adversaire de Fébronius. Il distingue les droits fin pape en *jura primigenia ct jura secundaria.* On aurait dû. à son avis, dans bien des controverses, partir de cette distinction que beaucoup semblent méconnaître, 5 17-50. Or. dit-il. refuser au pape les *jura primigenia,* c'est nier le caractère de droit divin de la primauté ct c'est se rendre schismatique. La difficulté surgit, il est vrai, dès qu'il s'agit de préciser le contenu de ccs *jura primigenia,* notamment dans la question des rapports du pape ct du concile. On observera toutefois que Fauteur rejette les arguments de Fébronius tirés (les conciles dc Constance ct de Bâle, en raison dc cc que ccs conciles ne furent ni œcuméniques, ni approuvés par le pape, § 36. A noter également son souci d'accord, dans toute cette question dc la primauté, avec Bellarmin et Petau, § 46. En définitive Schmidt peut bien être taxé, au point dc vue dogmatique, d'un certain défaut de rigueur; il s'est toujours déclaré, en tant que juriste cl historien, fidèle défenseur des droits du souverain pontife.

Sommervogel, B<M. *de la Camp. de Jésus,* t. vu, col. 808-811,cl t. IX.col. 8-H-8I5; Hurter, *\nmcnclator,* 3· éd., t. v, col. 771-773; von Schulte, *Die Geschtrhic der Quelten und IJteralur des canonlschcn Rechts,* t. m *a.* n. 196, p. 218-250; A. Ottavinni, *Inititutlones juris publici ccd.,* t. i, 2· éd., p. 21, Borne, 1935.

Λ. Dfi.ciiabd.

SCHMITTH ou **SCHMITH, SCHMIDT** Nicola*, jésuite hongrois. —Né en 1707, il entra dans la Compagnie en 1728, devint professeur de philosophie cl de théologie au collège dc Tyrnau, dont il fut nommé chancelier; il mourut en 17G7. En 1739, en plus de livres d'histoire locale. Il publia une *Histoire des Palatins de Hongrie de IMI à 1732;* puis, de 1717 à 1752, une *Histoire des empereurs ottomans depuis la chute dc Constantinople jusque ISIS,* en 9 vol. in-8®, qui resta longtemps le seul ouvrage à consulter sur In question; enfin, de 1756 ù 1762, des *Institutiones théologien: dogmatico-schnlastico-morales,* Tyrnau, 4 vol. in-4®, qui furent rééditées; elles comprennent : *De jure ct justitia, Dc virtutibus theologicis, Dc Verbi mysterio, Dc divina gratia.*

Soinmrrs'ogcl, *Bibi, de In Cnmp. de Jé^us,* I. vu, col. 812-<815; E.-M. Hivlère, *Cornc Hook et addition* Λ io Ribt. dr hi Conip. de Jésu*,* Toulouse, t'H 1-1930, col. 276; Hurter, .Vo*mrnelator,* 3· éd., t. v, col. 1G3; Feller, *Dictionnaire universel,* t. vu, p. 492.

A. Bayez.

SCHM ITZ Brunon, frère mineur convent ucl allemand dr la province monastique dc Cologne, dont il fut provincial. — Docteur en théologie de l'université

de Cologne, il y enseigna la théologie et y fut doyen de la faculté de théologie. Il mourut à Cologne le 10 juin 1720. Il est l'auteur des ouvrages suivants : *Directorium scholasticum in dirigendis tam humanioribus litteris quam philosophicis el theologicis studiis,* Cologne, 1712; *Directorium scholasticum et concionaturium tripartitum, Ibid.,* 1712; *Modus condonandi, ibid.,* 1720, et de quelques autres encore qui ont rapport à la règle et aux constitutions des franciscains.

.1.-11. Sbaralen-E. Hinaldi, *Scriptores trium ordinum S. Francisci continuati,* dans I.-IL Sbaralca, *Supplementum ad scriptores ord. minorum,* 2· cd., t. m, Rome, 1036, p. 206; K. Eubcl, *Geschlchtc der Kolnischen Minorilen-Ordcnsprovinz,* Cologne, 1900, p. 57 el 296.

A. Teetaekt.

SCHNEEMANN Gérard, jésuite allemand (1829-1885). — Originaire de Wesel en Prusse rhénanc, il couronna scs éludes par trois années de droit et de théologie à l'université de Bonn, entra en 1819 au séminaire de Munster, passa l'année suivante au Collège germanique de Borne, demanda en novembre 1851 son admission dans la Compagnie de Jésus et fut ordonné prêtre en décembre 1856. Les débuts de sa carrière scientifique furent consacrés à la philosophie, qu'il enseigna à Bonn et Aix-la-Chapelle. En 1863, les jésuites allemands qui avaient besoin d'une maison d'études en rapport avec le nombre de leurs étudiants, firent l'acquisition de la vieille abbaye de Maria-Laach, dans le diocèse de Coblenz. Le P. Schneemann y fut envoyé, non plus pour enseigner la philosophie, mais comme professeur de droit canonique et d'histoire de l'Église, fonctions auxquelles il ajouta celle de bibliothécaire. Avec cela, ardent au travail, il allait trouver le temps de faire paraître toute une série de publications qui eussent suffi à occuper à elles seules un homme moins actif.

Ce fut d'abord une étude sur la question du pape Honorius : *Studicn liber Ilonorius/rage,* Fribourg, 1864, en réponse à l'ouvrage de Dollinger. *Papst/abdn des Mittdalters,* Munich. 1863. Puis vinrent diverses contributions à la collection lancée par le P. Florian Kiess, en vue de défendre devant le public allemand la doctrine du *Syllabus.* Celle collection avait pour litre général : *Die Encijcllca des Papstes Pius IX. nom S. December 1864,* avec le sous-titre *Stimmen aus Maria-Laach.* Elle parut de 1865 à 1869 et fit place alors à la nouvelle série : *Das acumcnische Concil, Stimmen aus Maria-Laach,* qui devint à son tour, en 1871, le périodique mensuel *Stimmen aus Maria-Laach* (depuis 1915. *Stimmen der Zeit).* La troisième brochure de la collectio *Die Encyclica...,* qui vil le jour vers la fin de 1865, était due au P. Schneemann. Elle passait en revue les principales erreurs modernes relatives à la question du mariage. Elle fut suivie de plusieurs autres travaux solides et clairs, atteignant parfois 200 pages et plus, sur l'autorité doctrinale de l'Église et du pape, l'indépendance de l'Église vis-à-vis du pouvoir civil, etc. Voir le détail dans Sommervogel.

En même temps qu'il prenait sa part des controverses qui passionnaient en ces années l'opinion publique, Schneemann s'était mis à une tâche de nature toute différente. Des grandes collections de conciles qui avaient paru jusqu'alors, et dont celle de Hardouln était la plus complète, aucune ne dépassait le xvn* siècle. Il avait entrepris de les continuer, en publlnnt les documents relatifs aux conciles tenus dans les deux mondes depuis 1682. Grâce à un travail acharné, il put faire paraître le premier volume dès 1869 et cinq autres jmqu'en 1882. dans l'ordre iv, ni, π, v, vi. Mais il devait laisser à son principal collaborateur, le P. Granderath, le soin de publier après lui le dernier volume, consacré au concile du Vatican. Du Jour où il s'était mis à l'œuvre, d'ailleurs, il avait bénéficié de la collaboration de ses collègues de Maria-Laach. ainsi qu'il le déclarait dans la préface de 1869. Aussi ne voulut-il pas que son nom figurât au titre de l'ouvrage : *Acta et dterda sacrorum conciliorum recen-Horum. Collectio Laeensis....* Fribourg. I «69-1890,7 vol.

Il faut dire, à l'honneur de* artisans de cette œuvre collective, que, surtout par rapport à ce qui avait précédé, elle représente une Incontestable réussite, Le plan suivi, combinaison des deux ordres chronologique et géographique, en facilite dans bien des cas l'utilisation. Un choix de documents cl de notes situe et éclaire le travail des divers conciles, sans se départir de la sobriété qui était de mise pour une période dont l'histoire est assez connue. Enfin, des tables dressées avec intelligence et méthode débitent en de multiples catégories, pour la commodité des chercheurs, le contenu de chaque volume. Signalons qu'au t. iv, réunissant les conciles français du xix* siècle et paru en 1873. figure en appendice une dissertation sur le fameux texte de saint Irénée relatif à la primauté romaine. L'importance dogmatique du témoignage d'irénée et les discussions dont i) était l'objet avaient dès longtemps excité l'intérêt de Schneemann. Il avait dit son sentiment sur la question dans la revue *Der Katholik,* en mai 1867, p. 419-451 : *Das Zeugniss des hl. Irendus /tir das Papstthurn.* Démarquant ensuite que les conciles français aimaient à faire remonter au vieil évêque de Lyon leur loyalisme envers l'autorité romaine, l'idée lui vint d'insérer dans son grand ouvrage, au tome qui rassemblerait les conciles Units en France, une traduction latine de l'article de 1867 légèrement remanié. Imprimée dès 1870. la dissertation fut même mise en vente par l'éditeur Herder comme tire à part du futur t. tv de la *Collectio Laeensi* : Sancti /rerun de Ecclesias romanar principatu testimonium.* Sans doute, dans l'esprit de l'auteur, cette publication anticipée n'était-elle pas sans rapport avec la tenue du concile du Vatican, vers lequel, à ce moment-là, convergeaient ses pensées et dont il se hâterait de faire connaître les travaux, aussitôt leur achèvement, en donnant au public *Die Kanoncs und Heschlûsse des hœhheiHqen... Vaticanischen Concils. Sacrosancti... Concilii Vaticani canones et decreta. Deutsch-tatemische Ausgabe,* Fribourg, 1871.

Cependant, le Kulturkampf déclenchait scs mesures de rigueur contre les religieux. En 1872, les jésuites de Maria-Laach durent chercher asile à l'étranger. Tandis que les philosophes allaient s'établir dans le Limbourg hollandais, au chllvau de Blijenbeck, les théologiens partaient pour l'Angleterre et s'installaient à Dillon près de Warrington, en attendant que se construisît en terre hollandaise le scol&sticat de Valkenburg. Déchargé de tout enseignement depuis trois années déjà, le P. Schneemann ne les suivit pas. Étant donnés les fréquents voyages qu'exigeail la préparation de la *Culleclio Lacensis,* d était mieux sur le continent, même séparé de ses aides. Il rejoignit donc le noviciat, à Exaten, près de Burvrnonde. Le controversisle qui naguère avait défendu avec ardeur lrs droits de la Sainte Église se devait de relever maintenant les calomnies répandues dans son pays contre les congrégations religieuses et en particulier contre les jésuites. Il le lit dans différents écrits où, sous l'anonymat, se reconnaît l'ouvrier de métier. Notamment *Der Jesuitcn-Orden, seine Geselze, Werke und Gcheimnisse,* Ratisbonne, 1872.

En 1879,11 succéda nu P. Comely comme directeur des *Stimmen,* dont la rédaction avait reçu l'hospitalité dans une maison amie, à Tervueren, aux* portes de Bruxelles. Mais l'installation était vraiment trop défavorable au travail : l'année suivante, il se transporta avec sa revue au scolasticat de philosophie de Blijenbeck. C'est durant ces mois chargés de soucis qu'il ût

paraître — d'abord sous la forme de deux études écrites cn allemand, puis cn un traité latin —l'ouvrage auquel il doit sans doute le plus de notoriété dans le monde théologique : *Die Entstehung der thomistisch-motinistischen Controverse,* Fribourg, 1879; *Weitrre Entmickelung der thomistisch-molinistischen Controverse, ibid.,* 1880; *Controversiarum de divina* gratin' (ibérique arbitrii concordia initia et progressus,* Fribourg, 1881. En 350 pages d'une latinité quelque peu difficile on trouve condensée là toute une histoire de* théories et disputes de la grâce depuis saint Augustin jusqu'à Ilillluarl; ou plutôt tout un ensemble de renseignements historiques tendant à dégager la valeur respective des systèmes de Battez ct de Molina au regard de la théologie.

Ce qui a été dit â l'article Molinisme, t. x, col. 2179 ct sq. permet tout ensemble ct de situer celte thèse dans le développement du débat entre dominicains ct jésuites rt d'en apprécier en gros la solidité. On sc contentera de noter Ici que la présentation de la première partie a plus vieilli que celle de la seconde. S'il fallait refaire le livre de Schneemann, l'expose des antécédents du bahezianisme et du molinisme aurait à subir des modifications profondes, de manière â tenir compte de ce que nous ont appris ccs dernières années quantité de savantes publications. Il n'en .serait pas de même de I histoire des controverses subséquentes ct en particulier du chapitre relatif aux congrégations *de auxiliis.* IJi Schneemann a définitivement fait justice de fables dont le long crédit a quelque chose d'humiliant pour la théologie. Il a bien montré qu'aucune bulle n'a jamais été signée ni par Clément VIII ni par Paul V en condamnation ou cn blâme du molinisme, mais qu'au contraire Paul V a volontairement clôturé lrs travaux de la commission cardinalice chargée de l'affaire par un refus formel de condamnation. Ce n'est pas un mince mérite que d'avoir découvert ct publié pour la première fois (en texte aux pages 287-292, en photographie â la fin du livre) la note autographe dans laquelle le pape Paul V résumait pour lui-même son Intervention du 28 août 1607, Λ la dernière de toutes les séances *drauxiliis.* Voir art. Molinisme, col.2161 sq. Comme k document était donné sans cote ni indication d'archives, des doutes ont pu être émis dans la suite au sujet de son authenticité. Toutefois, le P. de Scorraille ayant précisé dans son *François Suarez,* t. i, [I912|. p. 157, (pic la précieuse note autographe se trouve nu fond *liorghèse* des archives Vatlcanes, *cod r,* 370, A. fol. 91-96, il est étrange que l'accusation de faux revienne encore dans la thèse d'un certain M. Van Kiel, *lleitrag zur Geschichte der Congregationes de auxiliis,* Konstanz, 1921, Cf. W. lientrich, *Die autographischen Aufzeichnungen Pauls* V..., dans la revue *Scholoslik,* 1926. p. 263-267.

L'année qui suivit la publication de son livre sur les controverses de la grâce, le P. Schneemann put encore donner le t. vî de la *Collectio Lucensis* (1882). Il espérait k faire suivre à bref délai du t. vu. Mais le régime de travail auquel il s'élalt soumis avait gravement compromis sa santé. Un voyage qu'il lit à Home en 1881 [Hjur des recherches d'archives acheva de la ruiner. Le 20 novembre 1885,11 mourait âgé de 56 ans.

F l'àh. P. *Gerhard Schrurmann,* dan* *Stlmmcn ans Mariahoach,* 1886.1.1.p. 167-1R ·. I h. ·»randenith.\<»t ir<· ci <»lo-K'/jUf, *n tête do *Aria et decreta sacrorum conciliorum rrcen-II··π μ , Cnlltcllo Inscensis,* t. vu. 1890, p. ix-x; *Altgcmrtne d'<d»-he Hioyrnphl·,* t. XXXII. p. 97; Soniniervogel, *Iiibl. de* la C«xnp. le JéctH. t. vn.col. 822-826; Hurler, *Nomenclator,* -V ‹ I. t. v, col. 1655*1650; *J,* Koch, *Jesuitenderikon,* col. 1008.

L'ouvr U' dt Schnormnnn sur les question* de lu grAcc n prdViMpM une répons* du P. Dummeraiiith, <). P., *Sanctus T* uni* el doctrina perrmationls phi)dc/r,* Purls, 1886. Le P. Frit», S. J., a répliqué win le titre *Sancti Thonur Aquinatis doctrina de cooperatione Def cum omni natura creata prtcsertim libera.* Purl*, 1892.

J. ΠK Blic.

SCHNEIDENBACH Boniface, frère mineur allemand (xvm· siècle).—Né â Burgau enSouabe.cn 1739, il entra dans l'ordre en 1757 â Bamberg ct appartint à la province de Bavière. Il mourut cn 1786 à Füssen. Il s'est rendu surtout célèbre par la continuation de la théologie morale du frère mineur Corblnicn Luydl (t 1778) : *Theologia moralis Christiana et evangelica,* Kempten, 1772-1780, en 13 vol., dont les principales sources sont la sainte Écriture et la Tradition. Outre plusieurs autres traités cl opuscules, il publia la dissertation : *De ratione solvendi ac ligandi in sacramento pamilcntiic,* Salsbourg, 1771.

P. Minges, O. F. M., *Geschichte der Franziskancr in Bayern,* Munich, 1896, p. 219, 225; IL Hurter, *Nomenclator,* 3· éd.. t. v, col. 233; Ilottonkolbcr, *Hcitrdqc zur Geschichte des cheniallgcn Franzhkancrklosters Lenz/rted,* dans *Franzisk. Studicn,* t. xxn, 1935, p. 91.

Λ. Teetaeiit.

SCHNEIDER Euloge(1756-1704), apostat d'une culture peu commune, qui, après douze années de vie franciscaine, abandonna l'ordre ct peu après l'Église pour embrasser le parti révolutionnaire en France, qui. l'ayant renié û son tour, le fit périr sur l'échafaud.

Né à Wipfekl-sur-le-Main, en Bassc-Franconie, le 20 octobre 1756, d'une famille de pauvres vignerons, après avoir reçu les premiers éléments de la langue latine du curé de son village, il se rendit, en 1768. à Wurzbourg pour y fréquenter le gymnase des jésuites ct faire scs humanités. Il s'y perfectionna dans le latin ct apprit le grec et le français. Ses études terminées cn 1773, il s'adonna dans la même ville, pendant deux ans, à la philosophie, qui était déjà imprégnée de rationalisme. Après l'achèvement du cours de philosophie, il sc fit inscrire à la faculté de droit de Wurzbourg. Toutefois il s'appliqua plus aux belles-lettres, à la littérature allemande ct à la poésie qu'au droit. Il entra en contact avec quelques professeurs qui favorisaient le courant de *VAu/klârting* et fréquenta de préférence les personnes à tendances rationalistes. Toutefois scs études universitaires furent de courte durée; ses parents le rappelèrent chez eux. Il y mena une vie si déréglée qu'il fut banni judiciairement de son village natal. H habita ensuite à Volkach, puis à Dettelbach, où il vint à de meilleurs sentiments cl résolut d'embrasser la vie franciscaine. Accepté, il se rendit à I lambcrg. où les récollets de la province de Strasbourg avaient leur noviciat. Il y reçut l'habit au mois d'avril 1777 et III profession le29avril 1778. Immédiatement après son noviciat il fut traïuféré à Augsbourg pour y étudier la philosophie, qui y était enseignée d'après la méthode Iraditlonnelledel'ÉglIsc.maisadaptée aux exigences du temps par un *Ordo docendi,* promulgué cn 1776 par les supérieurs généraux de l'ordre. De la sorte la porte était ouverte aux courants philosophiques nouveaux de l'*Aufklürttng,* L'opposition à la philosophie scolastique s'était infiltrée à cette époque dans le studium franciscain d'Aug bourg, comme cela résulte de la dissertation que Schneider, avec son confrère Gilles Mayr. y défendit le I avril 1780, à la fin de scs éludes philosophiques, sou* la direction du professeur franciscain. Florent Mayr, cl qui fut publiée sou* le titre de *Philosophia* universrr aphnrismi pubticæ disquisitioni subjecti,* Augsbourg, 1780 Dan* une des thèses sc rapp triant à l'histoire de la philosophie, on lit ce passage significatif : *Verum postquam sat diu viguerat philosophia (ui vocabatur) scholastica, eam sirculo superiore viri undequaque eruditissimi mire exagitare coeperunt, nec. injelici marte profligarunt, quorum indefessis conatibus philosophia systematica la tissima in dies carpit incrementa, dum denique ad eum, quem*

hodie feliciter Unet. splendoris gradum, accedentibut prælpue summorum principum curis atque favoribus, futi redacta.

Sa phllOM phle achevée, Euloge Schneider fut transféré au couvent de Salzbouig, pour s'y adonner, pendant trois années, à l'étude de la théologie. Il n'y fréquenta cependant pas l'université des bénédictins, comme on l'a cru jufqu'è ccs dernières années. Il y fut otdonné prêtre le 23 décembre 1780, donc pendant sa première année d'études théokgiques. Ici, comme en phikniphlc, le nouvel *Ordo docendi* de 1771» avait pris à tâche d'adapter l'insilgnimint de la théologie aux exigences du temps et ne prescrivait plus de suivre la méthode scolastique ni la doctrine de Duns Scot; Il conseillait plutôt aux professeurs de sc servir des ouvrages de leurs confrères contemporains ct de confotmir leurs enseigne mints â celui des plus célèbres théologiens de J'<p< que. Et, de fait, on trouve des traces très prononcées de doctrines nouvelles dans la dissertation d'I uloge, du 6 mai 1783, faite ﬁ la fin de scs études, qui porte le titre *Series idearum theologicarum,* Salzbomg, 1783, et s'étend à toute la théologie. Les thèses qui y figurent furent de nouveau défendues sous le patronage du professeur franciscain Florent Mayr cl trahissent une double Influence, celle de *VOrdo docendi* ct celle de la méthode suivie par les bénédictins de l'Univcrsité. Plusieurs thèses manifestent aussi un scepticisme prononcé, par exemple par rapport à l'incoiporélté des anges; d'autres supposent une contradiction entre la raison ct la foi; sur le primat du pape, Euloge s'explique dans un sens assez large : *Quamvis autem primatum S. Pontificis cum omni retro Ecclesia defendamus, cum tamen aut infallibiltm esse, aut nullis prorsus legum terminis circumscriptum, aut concilio universali superiorem* ex *natura primatus haud recte inferri arbitramur.* Voir P. Paulin, *Der humanistischc und philosophisch-theologische EUdungsgangEulogius Schneiders (176S-17S9),* dans A *rch. /. Etsdssischc Kirchen-Geschichte,* t. ix, 1934, p. 305-308. La position prise par quelques professeurs franciscains ct quelques-uns de leurs élèves, surtout par E. Schneider, dans plusieurs thèses philosophiques est duc, d'après P. Paulin, *ibid.,* p. 308, â des influences exercées sur eux par des savants etrangers au studium franciscain, principale mint par les professeurs bénédictins de l'université, avant tout par le bénédictin A. Schelle, avec lequel E. Schneider entretint, même comme étudiant, des relations fréquentes, qui alarmer t nt ses supérii urs.

Ayant terminé scs éludes théologiques le G mai 1783, Euloge Schneider fut approuvé par le chapitre provincial. ti nu à Augsbourg le 8 Juin 1783, comme prédicateur et confesseur et envoyé au couvent de Bamberg, pour y pai faire scs connaissances théologiques ct so préparer au Icctorat par des études plus approfondies de la sainte Ecriture cl du droit canonique. Ces branchis y étaient enseignées par deux franciscains, adversaires acharnés du febronianhme, du rationali·me cl du llbéralh me théologique, Jacques Berthold ct L Sapin I. Sous l'influence de ces professeurs, E. Schneider abandonna pour un moment les doctrines nouvelles. qui s'étaimt infiltrées dans son esprit, surtout Λ Wurzbourg cl à Salzbourg et, sous la direction de Jacques Berthold, il tint, le 7 juillet 1784, dans l'église di s mini urs, avec son confrère B. Kugler, une dhpute publique, dans laquelle il défendit la vie de Jésus, telle qu'elle est exposée dans les quatre évangiles, contre les attaques impies des critiques bibliques incroyants, nommément contre un adversaire connu sous le psi udonyme de I fonts. Cet le di· pute, qui const itunlt une partie de l'examen requis pour la promotion au Icctorat et dans laquelle E. Schneider se rattache au courant traditionnel de l'Église, fut publiée sous ce litre : *Specimen hermencuticum in vitam Jesu Christi h tlii Det incarnati, secundum quatuor evangdieos (!) contra Horum aliosque hujus commatis incredulus,* Bamberg, 1784, ln-8·, 139 p. Xoir L Ollgcr, O. F. M., *Eulogius Schneider ats 1·runziskaner,* dans */ ranziskanische Studlen,* t. îv, 1917, p. 37G-378. & Ion P. Paulin, *art. cit.,* p, 315-318, l'adhésion d'E. Schneider à la méthode ct aux doctrines traditionnelle* de l'Église pendant scs études â Bamberg aurait été plus apparente que réelle.

Après l'achèvement de scs études préparatoires au Icctorat, E. Schneider fut envoyé, k 12 s<pltmbrr 1784, au couvent d'Augtbouig comme professeur de philosophie. Il y trouva l'occasion de divufgurr let idées nouvelles cl les doctrines febronimnes et rationalistis, qui depuis un certain temps travaillaient son esprit. Il étudia les ouvrages de tous les novateurs, par exemple Ch. Wolff, A. Schelle, J.-M. Feder, J.-J. Rousseau, Condillac, Montesquieu, Descartes, approfondit leurs systèmes, s'assimila leurs doctrinis et kurs théories ‹ t les enseigna è ses élèves, comme le témoignent les ouvrages qu'il publia à cette épeque.

Le premier ouvrage qu'il lança dans le public fut une traduction allemande du *Giornale ecclesiastico di itoma : hômisches KirchenJournal,* Augsbourg, 1785, cn 2 vol. Comme il y voulait contenter autant les novateurs que les conservateurs, il reçut des critiques des deux côtés, principali nient ci pendant de la part dr* fébroniins. Comme il avait lâché de sc gagner ces derniers dans l'introduction du t. n, scs supérieurs lui défendirent de continuer la traduction de ce journal. Cette duplicité sc manifesta encore dans un sermon qu'il tint dans l'église des franciscains d'Augsbourg, Je 25 novembre 1785, fête de sainte Catherine, patronne des philosophes, sur la tolérance chrétienne. Le but poursuivi dans ce sermon est patent : préparer le terrain pour une adhésion complète ct entière au courant nouveau ct pour une opposition radicale ù l'Église et â son enseignement. Ce sermon fut édite sous le litre : *Predigt Uber die christhche Toltranz uuf Katharinentag 17HS gehalten zu Augsburg,* Stuttgart, 178G.

Avec J.-M. Feder, professeur â l'université de W urzbourg, il traduisit du gne en allemand les homélies de saint Jean Chrysostomc sur l'évangile de saint Matthieu : *Des heiligen Johannes Chrysostumus... Eeden uber dus Evangelium des heiligen Matthdus aus dem Gricchischen nach der neuesten Pariscr Ausgabe libcrsetzt und nul Anmerkungen versehen,* dont le t. i parut Λ Augsbourg, en 178G, en deux parties in-8·, xxtv-171 et vm-121 p. Le t. il. également en deux parties in-8'·. XM- 110(1 X 111-360 p . m· x it le jour qu't η 1787. à Augsbourg, quand E. Schneider était prédicateur a la cour du duc de Wurtemberg.

Qu IL Schneider ait adhéré complètement au courant philosophique nouveau et enseigné â scs élèves les théories febronimnes cl rationalistes, cela résulte d'un cpuscule intitulé : *Specimen cognitionum philosophicarum,* Aug*bourg, 1786, dans h quel il défend ouvertement les théories nouvelles contre la philosophie scolastique et les doctrines traditionnelles, qu'il taxe d'erre urs du passé. Après avoir déterminé la notion et la signification de la philosophie et donné un aperçu sur son histoire, il traite m deux parties de la philosophie théorique et pratique. Tandis que, dans la première partie, il ri prend les théories de Ch. Wolff, J.-M. Feder. J.-J. Rousseau, Condillac cl Montesquieu, il attaque avec acharnement la philosophie scolastique, à laquelle il reproche d'avoir causé de nombreux dommages au genre humain, dans la seconde il se rattache surtout à A. Schelle, qui, en 1785, avait public sa *Praktischc Philosophie* et aux doctrines du *Contrat social* de J.-J. Rousseau. Les mêmes tendances sc

révèlent dans un autre ouvrage d'E. Schneider : *De philosophia· in sacro (ribanali usu commentatio,* Stuttgart, 1786, dans h quel il public pour les futurs confesseurs quelques directives â suivre pour rendre heureux leurs pénitents.

Par ccs différents travaux, E. Schneider s'était acquis une célébrité peu ordinaire surtout parmi les fébroniuns, les rationalistes, les novateurs, les adversaires dc l'Église et de la religion catholique, dont il partageait d'ailleurs ouvertement de cœur ct d'âme les théories ct les doctrines. Aussi ne chcrchait-iI qu'une occasion pour se libérer de la vie religieuse qui pesait sur lui comme un joug insupportable. Cette occasion lui fut fournie, cn 1786, par son incorporation au collège des prédicateurs de la cour du duc Charles-Eugène de Wurtemberg, qui lui obtint la permission dc déposer l'habit franciscain ct de vivre hors du couvent. Ainsi il fut séparé extérieurement dc l'ordre, bien que canonique ment il cn fit encore partie. Alors il donna libre cours à scs tendances fébroniennes ct rationali tes ct rompit les derniers liens qui le rattachaient encore au courant traditionnel de l'Église, C'est cc dont témoignent les sermons qu'il tint pendant cet te période ct qu'il publia sous le litre : *Predigten /ür gcbildctc Mcnschcn und denkende Christen,* Breslau, 1790. Il y édita aussi son sermon sur la tolérance chrétienne ct le t. n, cn deux parties, de sa version des homélies de saint Jean Chrysostome sur l'évangile dc saint Matthieu, comme nous l'avons dit plus haut. Il publia aussi pendant ces années le t. i de sa version allemande des homélies du même saint Chrysostome sur l'évangile de saint Jean : *Des heiligcn Johannes Chrysostomus... Leden fiber das Evangelium drs heiligcn Johannes, ans dem Gricchischcn ûberxctzl und mit cintgen Anmerkun· gen versehen,* Stuttgart, 1788, ln-8·, x v i-x x x h-376 p. Les t. n et m ne virent toutefois le jour qu'à Stuttgart, en 1789, quand E. Schneider était professeur à l'université de Bonn.

Tombé en di· grâce auprès du duc dc Wurtemberg, E. Schneider fut licencié lu 3 janvier 1789 comme predicate ur de la cour. Ayant obtenu vers la mi-janvier de la même année sa sécularisation, il sortit définitivement de l'ordre franciscain ct, le 5 février 1789, il quitta Stuttgart et alla ù Bonn, où, par l'entremise du carme Thaddée Dereser, il avait été promu professeur de belles-lettres â l'université. Ce la ne doit pas étonner quand on sait (pie, dès scs études à Würzbourg, il s'éta t appliqué â la poésie qu'il ne cessa de cultiver ct de p ifcclionncr pendant toute sa vie, comme cn témoigne le recueil de poésies, qu'il publia sous le titre: *Gcdichte,* Francfort, 1790. A Bonn il se révéla dans sonenst ignement adversaire acharné des doctrines tradilionm lies de l'Église ct défenseur opiniâtre des théories nouvelles. Il composa d'ailleurs pour ses élèves un manuel dc religion élaboré exclusivement dans le sens fébronicn ct rationaliste : *Katcchetischcr l'ntcrricht in den allgcmeinsten Grundsâlzen des peaktischcn Christentumx,* Bonn et Cologne, 1790, mis â l'index par un décret du 28 mars 1791.

Son séjour â Bonn fut toutefois de courte durée. Il tomba cn di·grâce cn mai 1791 et, craignant d'être emprisonné, il s'enfuit â Strasbourg, où il devint professeur dc droit canonique ct d'homilétique à l'université constitutionnelle ct vicaire de l'évêque constitutionnel Brendel. Il sc jeta â corps perdu dans le mouvement révolutionnaire, dont il embrassa les théories ct, le 12 juillet 1791. il prêta le serment constitutionnel. En décembre de la même année, il fut élu membre du conseil communal de Strasbourg, fut pendant peu de temps maire délégué de l iaguenau el exerça enfin les charges de commissaire civil auprès de l'aimée cl de dénonciateur public près du tribunal révolutionnaire. En celte dernière qualité il lit guillotiner une trentaine de personnes. Enfin, il renia publiquement son sacerdoce ct abjura sa foi. Malgré ses nombreuses occupations, il trouva encore le temps de publier de nombreux opuscules, plus impies les uns (pie les autres, en partie cn allemand, en partie en français, cn partie en latin. On cn trouvera la liste dans Cl.-A. Bander, *Lexikon verstorbencr baicrisehen Schri/tstcller des xvt/r. und XIX. Jahrhunderts,* t. i, Augdiourg ct Leipzig. 1821, p. 210-213. De plus il fonda ct rédigea la feuille hebdomadaire révolutionnaire intitulée *Argus, der Mann mit hundert Augen,* Strasbourg, 1792-1793. E. Schneider avait aussi publié les normes et les direct ives pour la nouvelle disposit ion des études t héologiques cn France : *Dc novo rerum theologicarum in Francorum imperio ordine commentatio,* Strasbourg. 1791. Toutefois, à partir dc la lin de 1793, sa position devint de jour cn jour moins sûre cl moins stable à Strasbourg, où les révolutionnaires cherchaient à le perdre. Ayant épousé, h 18 décembre 1793, une certaine Sarah Stamm de Bar-Ic-Duc, il fut arrêté dès le lendemain à Strasbourg sous l'inculpation d'injustice commise envers les révolutionnaires et exp.né pendant quatre heures au public lié â la guillotine. Tramféré à Paris, il y entendit prononcer. le 1er avril 1791, son arrêt de mart ct monta le même jour sur l'échafaud pour être â son tour guillotiné. D'après des rumeurs difficiles à control r il sc serait repenti avant de mourir et aurait accepté la mort comme la punition méritée de scs crimes.

Titographle des Herrn P. Eulog Schneider, blschlifllchen Vikars in Strassburg, Strasbourg· 1791 ; *Eulogius Schneiders Leben und Schick.salc im Vaterlandc,* Francfort, 1792; *Eulo·glus Schneiders, ehemaligen Pro/essors in Ronn, etc. Schicksate in Frunkrclch,* Strasbourg, 1797; F.-C. licit/, *Xotex sur la idc ct les écrits d'Euloge Schneider,* Strasbourg, 1862; F.-X. Wegele, *Eulogius Schneider,* dans *Hixlorlche Zeitschrl/t,* t. xxxvir, 1877, p. 257-292; L. Ehrhard, *Einogius Schneider, sein Leben und seine Schri/ten,* Strasbourg, 1891; E. Mühlcnbcck, *Euloge Schneider,* Strasbourg, 1896; E. Hamel, *Euloge Schneider,* Paris, 1898; Bock, *Eulogius Schmider und Schubarl in Stuttgart, ein Ho/predlgcr und Holpocl,* dans *Didzesanarchio non Schmaben,* t. xvm, 1900, p. G5-72; .L-B. Sügmuller, *Die kirchlichc Au/klârung uni Ho/c des Herzogs Kart Eugen von Württemberg,* Frihoiirg-cn-Br., 1906, p. 81-108; J.-B. Haarhaus, *Antipdpstlichc Umtriebe an drier katholischrn thdvcrsitat (Ronn),* dans *Histor. Vlcrlrllahrschrifl,* t. iv, 1901, p. 331-351; E. Slt/rnann, *Die·tiunnaire de biographie des hommes célèbres de ГAlsace,* l. il, Hixheim, I91d, p. 703-705; L. 01Igor, *Eulogius Schneider als Franzlskaner,* dans *Franzi&k. Sludlcn,* t. iv, 1917, p. 368-391; le même, *Zivel Rrie/e und cin Gedicht non Eulogius Schneider,* dans In même revue, l. v, 1918, p. 192-206; le même, *Eulogius Schneider ais Ho/meistcr in Stuttgart nach der Korresftondcnz seines Kollcgcn P. Firmus Rlritdnhans,* dans la même revue, t. vin, 1921, p. 292-297; II. Baler, *Die Rrie/e des P. Firmus Rlriblnhaus. Fin Rrltrag zur Geschichtc der kirchlichen Au/htdrung am llo/e des Herzogs Karl Eugen iron Württemberg,* duns *Wurtemberg. Vlertcljahrsh. L Landcsgesch.,* nrue l'olgr, t. XXVHI, 1919, p. 76-166; K. l-jibel, *Eulogius Schneider,* dans *Kntboltk,* t. xr.vm, 1918, p. 91-98; E. Xacken. *Eulogius Schneider,* Bonn, 1933; le même, *Eulogius Schneider and Salzburg,* dans *Miitellungen d. Gesellsch. /. Salzburger Landrskunde,* t. l x x iv, 1931, p. 169-179; P. Paulin, *Der humanlsUche und philowphlsch-thcolo·gische RUdungsgang Eulogius Schneiders (I7GS-17S9),* dnm *Arch. /. Usa ». Kirchrn-Grschlchle,* t. ix, 1931, p. 287-336.

A. Teetaeht.

Imprimé cn France — Lktouzuy et Asl, 8/, Boutos'.»rd H i î>-iil, Parts-VJ. _ 1938